



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Wissensvermittlung im Kloster: Norm und Praxis in  
religiösen Frauengemeinschaften des  
Hochmittelalters anhand dreier Fallbeispiele“

verfasst von / submitted by

Ana-Teresa Czernin, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

UA 066 835

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Kunstgeschichte

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Barbara Schedl, Privatdoz.



## Inhaltsverzeichnis

<b><u>1. Einleitung</u></b>	Seite 1
1.1. Thema und Titel der Arbeit	Seite 1
1.2. Forschungsstand	Seite 3
1.3. Forschungsdesiderat	Seite 6
1.4. Methodik	Seite 7
1.5. Forschungsstand, Aufbau und Datierung der Handschriften	Seite 8
1.5.1. Hortus Deliciarum – Einleitung	Seite 8
1.5.2. Hortus Deliciarum – Forschungsstand	Seite 8
1.5.3. Aufbau und Datierung	Seite 10
1.5.4. Speculum Virginum – Einleitung	Seite 12
1.5.5. Speculum Virginum – Forschungsstand	Seite 13
1.5.6. Speculum Virginum – Aufbau und Datierung	Seite 15
1.5.7. Guta Sintram Codex – Einleitung	Seite 21
1.5.8. Guta Sintram Codex – Forschungsstand	Seite 21
1.5.9. Guta Sintram Codex – Aufbau	Seite 24
<b><u>2. Raum und Zeit</u></b>	Seite 25
2.1. Situation der Frauenkommunitäten im 12. Jahrhundert – Ausgangslage	Seite 25
2.2. Wer waren die religiösen Frauen und woher kamen sie – Sozialer Hintergrund	Seite 30
2.3. Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben – Litterati und Illiterati	Seite 31
2.4. Die Lateinkenntnisse der mittelalterlichen Frau - Dichtung und Volkssprache	Seite 33
2.5. Aneignungsmethodik	Seite 34
2.6. Eintrittsalter und Ausbildung weiblicher Religiösen	Seite 37
<b><u>3. Lehrcharakter der einzelnen Werke</u></b>	Seite 38
3.1. Didaktik	Seite 38
3.1.1. Hortus Deliciarum	Seite 38
3.1.1.1. Gebrauch des Codices – ein Lehrbuch	Seite 38
3.1.1.2. Verwendungsart	Seite 38
3.1.2. Speculum Virginum	Seite 39
3.1.2.1. Gebrauch des Speculum Virginum	Seite 39
3.1.2.2. Exkurs Admont – Aneignungsmethodik	Seite 41
3.1.3. Guta Sintram Codex – Gebrauch	Seite 42
3.2. Sozialer Hintergrund der Leserinnen	Seite 42
3.2.1. Hortus Deliciarum	Seite 42
3.2.1.1. Zur Person Herrad von Landsberg	Seite 42
3.2.1.2. Herrad als alleinige Verfasserin des Hortus Deliciarum	Seite 44
3.2.2. Speculum Virginum	Seite 45
3.2.2.1. Wer war Peregrinus – Autor und Spiritualität	Seite 45
3.2.2.2. Das Frauenbild des Speculum Virginum	Seite 47
3.2.2.3. Exkurs Admont – Admonter Sanktimonialien	Seite 50
3.2.3. Guta Sintram Codex	Seite 52
3.2.3.1. Marbacher Consuetudines	Seite 52
3.2.3.2. Die Bedeutung der Consuetudines	Seite 53
<b><u>4. Klausur – und Bildkonzepte</u></b>	Seite 56
4.1. Klausurkonzepte	Seite 56
4.2. Durch Klausur gegebene Trennung von Kloster und Außenwelt	Seite 56
4.2.1. Hortus Deliciarum	Seite 58
4.2.1.1. Das Kloster am Odilienberg – eine Rekonstruktion	Seite 58
4.2.1.2. Die Kanonissinen von Hohenburg – gelebte Klausur?	Seite 60
4.2.2. Speculum Virginum	Seite 62

4.2.2.1. Klausur und Körper	Seite 62
4.2.3. Guta Sintram Codex	Seite 63
4.2.3.1. Der Männerkonvent Marbach	Seite 63
4.2.3.2. Der Frauenkonvent Schwartzenthann	Seite 64
4.2.3.3. Verortung des Codices	Seite 65
4.2.3.4. Klausur in Marbach/Schwartzenthann	Seite 66
4.2.3.5. Trennung 1149/1154	Seite 70
4.2.3.6. Zusammenarbeit	Seite 71
4.3. Bildkonzepte	Seite 72
4.3.1. Hortus Deliciarum	Seite 72
4.3.1.1. Herrads „Handschrift“	Seite 72
4.3.1.2. Für geistliche Schwestern – Bildcharakter	Seite 73
4.3.1.3. Warnung an die Jungfrauen	Seite 75
4.3.2. Speculum Virginum	Seite 76
4.3.2.1. Metaphorischer Rahmen	Seite 76
4.3.2.2. Peregrinus‘ „Handschrift“	Seite 77
4.3.2.3. Für geistliche Schwestern – ein Bildcharakter	Seite 78
4.3.2.4. Die Frau im Bild	Seite 80
4.3.2.5. Rangordnung der Stände im Bild	Seite 81
4.3.3. Guta Sintram Codex	Seite 83
4.3.3.1. Sintrams‘ „Handschrift“	Seite 83
4.3.3.2. Für geistliche Schwestern – der Bildcharakter	Seite 84
4.3.3.3. Zwischen Hof und Kloster	Seite 85
<b><u>5. Rezeption und Weltbezug – zwischen Hof und Kloster</u></b>	Seite 87
5.1. Hortus Deliciarum	Seite 88
5.1.1. Verbindung zum Hof	Seite 90
5.2. Speculum Virginum	Seite 91
5.2.1. Rezeptionsradius des Speculum Virginum	Seite 91
5.2.2. Weltabkehr der SV Leserinnen und Weltbezug der HD Leserinnen	Seite 92
5.3. Guta Sintram Codex und Hortus Deliciarum	Seite 96
<b><u>6. Conclusio</u></b>	Seite 97
<b><u>7. Bibliographie</u></b>	Seite 105
<b><u>8. Quellensammlung</u></b>	Seite 116
<b><u>9. Abbildungsregister</u></b>	Seite 120
<b><u>10. Abstract</u></b>	Seite 125
<b><u>11. Abbildungen</u></b>	

# Wissensvermittlung im Kloster: Norm und Praxis in religiösen Frauengemeinschaften des Hochmittelalters anhand dreier Fallbeispiele

## 1. Einleitung

Der Evangelist Johannes beginnt sein Evangelium mit dem Prolog: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott. Und das Wort war Gott [...]“ (Joh 1, 1) Das (geschriebene) Wort spielte für das Christentum als Schriftreligion seit jeher eine bedeutende Rolle. Einmal niedergeschriebene Texte erfahren ihre Bedeutung allerdings immer wieder aufs Neue, je nachdem ob sie gesungen, rezitiert, vorgetragen, berührt oder illuminiert werden. Ihre Funktion ändert sich vor allem aber in der Art ihrer Vortragung. In dem für die vorliegende Arbeit relevanten Kontext, dem monastischen Milieu des 12. Jahrhunderts, wurden schriftliche Werke ja größtenteils im Hinblick auf einen gemeinschaftlichen Gebrauch verfasst. „Der Akt der Verschriftlichung ist von der Funktion des mündlichen Vortrages nicht zu trennen.“<sup>1</sup> Beispiele wie der *Hortus Deliciarum*, der *Guta-Sintram-Codex* oder das *Speculum Virginum* verdeutlichen den Stellenwert und Gebrauch monastischer Schriftwerke auf sehr anschauliche Weise. Gleichzeitig und in diesem Kontext erheblich interessanter ist aber ihre Urheberschaft und/ oder ihre Zielgruppe: Frauen. Literatur für und von Frauen im frühen und hohen Mittelalter war sehr dünn gesät. Erst mit dem beginnenden 12. Jahrhundert erlebten weibliche Religiöse als Autoren und Adressaten eine Emanzipation. Frauen selbst begannen sich, mit Hilfe von Schrift und Bild, zu Wort zu melden. Den historischen Rahmen bildet dabei wie gesagt das 12. Jahrhundert, das sich ausgehend von der Hirsauer Reform, durch ein Aufblühen wissenschaftlicher Methodik und einer der Mystik vorangehenden, verinnerlichten Frömmigkeit kennzeichnete, was letztlich zu zahlreichen Erneuerungsbestrebungen innerhalb der katholischen Kirche führte. Frauenkommunitäten wurden in der von Kaiser Ludwig dem Frommen im Jahr 816 eingeführten Aachener Regel versucht zu vereinheitlichen.<sup>2</sup> Erstmals wurden hier rechtskräftige Regelungen für kanonikale Frauengemeinschaften für das heutige Deutschland, Frankreich, die Schweiz und Norditalien formuliert. Für Mönche und den Klerus galt die Benedikt Regel und eine eigens erstellte Kanoniker Regel. Für die Frauen wurde die sogenannte *Institutio sanctimonialium* neu zusammengestellt. Diese Gemeinschaften dürfen allerdings nicht mit tatsächlichen Ordensverbänden verglichen werden. Zwischen Stift und Kloster wurde normativ nicht unterschieden, die Regel wurde vielmehr als „Leitrahmen mit Handlungsmöglichkeiten“ betrachtet und so führten die jeweils unterschiedlichen

---

<sup>1</sup> LUTTER 2005, S. 48.

<sup>2</sup> KRONE UND SCHLEIER 2005, S. 156 – 158.

Entstehungsumstände zu einer großen Vielfalt an Gebräuchen und auch Tracht der Damen.<sup>3</sup> Erst gegen Ende des 10. und 11. Jahrhunderts erfolgte eine langsame Differenzierung zwischen den Optionen Benediktinerinnenkloster oder Frauenstift.<sup>4</sup> Erst aber mit dem Wormser Konkordat 1122 und spätestens dem zweiten Laterans Konzil von 1139 wurden die bis zu dem Zeitpunkt mehr oder weniger autonom existierenden religiösen Gemeinschaften institutionalisiert.<sup>5</sup> Wurde bei der *institutio sanctimonialium* erstmals der Versuch unternommen, bestehende Gemeinschaften in eine einheitliche Form zu organisieren, indem man sie unter die Observanz der Benediktiner stellte, so mussten sie jetzt einem institutionellen Anspruch genügen; sie mögen zuvor nach spezifischen Gewohnheiten (*consuetudines*) gelebt haben, nie aber nach einem bindenden Gelübde. Diese autonomen Mikroorganismen wurden jetzt von Benediktinischen Reformverbänden (Hirsau), reformierten Kanonikern (Augustiner Chorherren – und Frauen) sowie neu entstandenen Orden (Zisterzienser) vereinheitlicht, institutionalisiert und dadurch auch kontrollierbarer gemacht.<sup>6</sup> Das gesamte 12. Jahrhundert bildete demnach eine Art Anpassungsphase mehr oder weniger selbstbestimmter religiöser Frauengemeinschaften an frisch verordnete Klosterregeln. Der Typus „Kloster“ kann terminologisch eigentlich erst ab dem 13. Jahrhundert klar eingegrenzt werden.<sup>7</sup> Zusammenfassend sind es also im Wesentlichen drei historisch bedingte Umstände, in die meine Forschungsfrage eingebettet ist: Erstens, galt der Frauenkonvent nach wie vor als einziger Ort, wo Frauen im Früh – und Hochmittelalter als Autorinnen, Schreiberinnen und Malerinnen tätig sein konnten.<sup>8</sup> Zweitens befand sich ein Großteil dieser religiösen Frauengemeinschaften nun in einer Art Identitätskrise und drittens, sahen sie sich durch die rigoros eingeführte Trennung der Geschlechter einer wachsenden männlichen Kontrolle innerhalb ihres religiösen Lebens konfrontiert. Diese drei Aspekte werden in den vorliegenden Handschriften nicht nur aufgegriffen und reflektiert, sie bilden vielmehr den Kern und Ursprung ihrer Herstellung.

### 1.1. Thema und Titel der Arbeit

Ziel dieser Arbeit soll folglich also nicht eine *allgemeine* Erörterung über den Wert und die Verwendung der Schrift und Bild in monastischem Umfeld sein; vielmehr soll der Versuch

---

<sup>3</sup> KLAPP 2012, S. 148.

<sup>4</sup> SCHILP 2005.

<sup>5</sup> SCHILP 1998, S. 197.

<sup>6</sup> KRONE UND SCHLEIER 2005, S. 162.

<sup>7</sup> LUTTER 2010, S.18.

<sup>8</sup> KRONE UND SCHLEIER 2005, S. 163.

unternommen werden, drei Fallbeispiele für den Gebrauch und die Vermittlung religiösen Wissens *für* und/oder *von* religiösen Frauen vor dem Hintergrund der großen Kirchenreformen des Hochmittelalters zu skizzieren.

Zu diesem Zweck werde ich die vorliegende Arbeit in fünf Teile gliedern, in der zu allererst ein spezifischer räumlicher und zeitlicher Kontext abgesteckt werden soll. Dieser streckt sich von der Entstehung der ersten religiösen Frauenkommunitäten im fränkischen Früh – bis ins Hochmittelalter und beinhaltet in erster Linie die sozialpolitische Entwicklung jener Frauengemeinschaften, wichtigste historische Angel – und Wendepunkte sowie die gegebene Bildungssituation, wobei besonders auf den sozialen Hintergrund und Ausbildungsstandard weiblicher Religiösen Rücksicht genommen werden soll. Der zweite Abstrakt behandelt den Lehrcharakter der einzelnen Werke. Neben der spezifischen Didaktik soll hier auch noch einmal die gesellschaftliche Stellung der jeweiligen Adressatinnen und Autorinnen herausgearbeitet werden, um letztlich ein besseres Verständnis für den jeweiligen Entstehungskontext der Werke zu gewinnen. Der dritte Teil der Arbeit befasst sich ausschließlich mit den räumlichen Bedingungen, in denen die drei Handschriften verfasst, gelesen und aufbewahrt wurden. Der Fokus soll hier auf den architektonischen Gegebenheiten der Entstehungsklöster liegen, allerdings nur insoweit für die Forschungsfrage relevant, dass bedeutet inwieweit die gegebene Architektur die Entstehung und/oder Verwendung der Werke bedingte und was für einen Einfluss sie auf das Zusammenleben/Zusammenwirken von religiösen Frauen und Männern hatte. Im vierten Teil soll ein soziales Profil der zeitgenössischen Leserinnen erstellt und an konkreten Bildbeispielen aus den Handschriften festgemacht werden. Im fünften Kapitel liegt das Hauptaugenmerk auf dem Graubereich zwischen Sakralen und Säkularen, zwischen Kloster und Welt in der Übergangsphase vor und nach der Hirsauer Reform. Dass letztlich der Entstehungskontext Art, Vermittlung und Gebrauch der drei Handschriften unmittelbar bedingt, ist eine logische Schlussfolgerung. Viel interessanter jedoch ist, dass damit einhergehend, eine andauernde Verunsicherung der betroffenen Frauen in einer ihnen mehr oder weniger oktroyierten neuen Lebensform deutlich wird sowie eine damit verknüpfte Diskrepanz zwischen Vorschrift und Umsetzung, Norm und Praxis. Zu untersuchen ist anhand der Schriften letztlich auch, inwieweit die Postulate der Reform in den frisch normierten Frauenstiften tatsächlich Fuß fassten.

## 1.2.Forschungsstand

Bei den ausgewählten Quellen handelt es sich explizit um Schriftwerke, die in Reaktion auf die anfangs formulierte, neue Bildungssituation in Frauenklöstern verfasst wurden. Neben Werken,

die jeweils entweder einen männlichen (*Speculum Virginum*) oder weiblichen (*Hortus Deliciarum*) Urheber haben, soll auch ein gemeinschaftlich verfasstes Manuskript (*Guta Sintram Codex*) ausgeführt werden. Gemeinsam sind ihnen allen der zeitliche und räumliche Entstehungskontext sowie die Ausrichtung auf ein weibliches Publikum. Die einzelnen Quellen sind im beigefügten Quellennachweis aufgelistet. Um zu verstehen, wieso die Geschichte der Didaktik in einem Frauenkloster anders zu behandeln ist als die eines männlichen Konvents, muss man sich zunächst zwei entscheidende Aspekte in der Klostergeschichte bewusstmachen:

1) Die großen Klosterreformen des 11. und 12. Jahrhunderts brachten speziell für Frauenkonvente entscheidende Umstellungen mit sich. Vielen Stiften wurde eine neue Klosterregel auferlegt, da ein Klosterleben ohne bindendes Gelübde oder einer zwingenden Klausur, einen Dorn in den Augen der Reformer bildete<sup>9</sup>; gängige Familienbesuche, Privateigentum und zahlreiche andere Privilegien der Gottgeweihten waren vielleicht mit ein Grund für den voranschreitenden Sittenverfall innerhalb der Klostermauern. Eine Reform in diesem Punkt war also bitter nötig. Ob machtpolitisches Interesse oder aufrichtige Besorgnis um das Seelenheil der Damen die Hauptmotivation für diesen päpstlichen Entschluss bildete, sei dahingestellt.<sup>10</sup>

2) Als zweiter wichtiger Faktor in der Bildungsfrage religiöser Frauen ist eine daraus entstandene verstärkte männliche Kontrolle innerhalb des religiösen Lebens zu nennen. Für die aktuelle Forschungslage gilt, dass die Geschichte der Frauenklöster, mittelalterliche Handschriftenproduktion und die Rolle der weiblichen Religiösen innerhalb der katholischen Kirche stets auf großes Interesse gestoßen sind, was sich vor allem in der Fachliteratur widerspiegelt:

Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Bildungshintergrund mittelalterlicher Frauen setzte aber erst in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ein; Erwähnung soll an dieser Stelle vor allem Grundmanns Arbeit über Frauen und Literatur aus dem Jahr 1935 finden, auf die auch noch in jüngeren Publikationen zurückgegriffen wird.<sup>11</sup> Speziell mit der Methodik der Wissensvermittlung setzte sich Illmer 1971 in seinem Werk über das mittelalterliche Erziehungswesen auseinander.<sup>12</sup> Vor allem seine Ausführungen über die Mädchenerziehung sind für die vorliegende Arbeit sehr aufschlussreich gewesen. Zwei Jahrzehnte später verfasste Wendehorst eine Studie über die Bedeutung von Sprache und Schrift, in der er mittelalterliches Lese – und Schreibvermögen klar voneinander differenziert und den Wandel von der

---

<sup>9</sup> KLAPP 2012, S. 67.

<sup>10</sup> ANDERMANN 1998

<sup>11</sup> GRUNDMANN 1935

<sup>12</sup> ILLMER 1971

lateinischen Sprache zur Volkssprache übersichtlich dargestellt hat.<sup>13</sup> Die Funktion mittelalterlicher Damenstifte nördlich der Alpen und ihre Entwicklung nach Annahme einer geltenden Ordensregel wurden in der Arbeit von Andermann von 1998 beleuchtet, in der er vor allem auch auf die sozialen Hintergründe der Stiftsdamen einging.<sup>14</sup> Ein sozialgeschichtliches Verständnis geistlicher Frauen im Hochmittelalter skizzierte Brunner in seinen „Aspekten des Selbstverständnisses geistlicher Frauen“ aus dem Jahr 1999.<sup>15</sup> Einen intensivierten Forschungsschub erfuhr das Thema vor einem gender-religiösen Hintergrund um die Jahrtausendwende. Den Beginn markierte unter anderen Alison Beach mit ihrer Studie zur Rolle und Bedeutung von Frauen als Schreiberinnen von Handschriften und zur Zusammenarbeit zwischen Männern und Frauen bei der Herstellung.<sup>16</sup> Ausschlaggebend war danach vor allem eine Arbeit von Griffiths, wo anhand von Untersuchungen an dem *Hortus Deliciarum* das Bildungswesen für die Frau im Mittelalter neu formuliert wurde.<sup>17</sup> Als wegweisend für die vorliegende Arbeit sind zwei Publikationen von Lutter zu nennen; die eine aus dem Jahr 2005 über die Beziehung von Geschlecht und Wissen in mittelalterlichen Reformgemeinschaften und die andere aus dem Jahr 2010 über wechselseitige Verbindungen zwischen Hof und Kloster im Hochmittelalter.<sup>18</sup> Im Jahr 2005 erschien außerdem ein Katalog zu einer in Essen organisierte Ausstellung über Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern, in dem alle drei Werke, *Hortus Deliciarum*, *Speculum Virginum* und der *Guta Sintram* anhand kurzer Einträge vorgestellt werden.<sup>19</sup> Eine wissenschaftliche Hintergrundinformation zu der Ausstellung liefert ein dazugehöriger Aufsatzband.<sup>20</sup> Im selben Jahr wurde die von Diem verfasste Abhandlung über die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterlebens publiziert, die wertvolle Basisinformation zu dem mittelalterlichen Verständnis der Klausur bietet.<sup>21</sup>

Die Übergangssituation von autonomen Frauengemeinschaften des Frühmittelalters zu Professgebundenen Klosterschwestern des 12. Jahrhunderts, ihr damit verbundener sozialer Wandel und entsprechende Anpassungsschwierigkeiten an die Hirsauer Reformen wird in folgenden Publikationen übersichtlich dargestellt: Zum einen Schilps Studie über mittelalterliche

---

<sup>13</sup> WENDEHORST 1996

<sup>14</sup> ANDERMANN 1998

<sup>15</sup> BRUNNER 1999

<sup>16</sup> BEACH 2004

<sup>17</sup> GRIFFITHS 2004

<sup>18</sup> LUTTER 2005 und LUTTER 2010

<sup>19</sup> KRONE UND SCHLEIER 2005

<sup>20</sup> HAMBURGER/ JÄGGI/ MARTI 2005

<sup>21</sup> DIEM 2005

Frauenkommunitäten im Spannungsfeld zwischen Norm und Praxis, in der er von der karolingischen *institutio sanctimonialium* ausgehend, die Situation religiöser Frauengemeinschaften im fränkischen Frühmittelalter skizzierte.<sup>22</sup> Darüber hinaus müssen insbesondere vier Werke zur Frauengeschichte des Mittelalters von Muschiol erwähnt werden, in denen Klausurkonzepte, ihre liturgischen Voraussetzungen und architektonischen Umsetzungen untersucht werden.<sup>23</sup> Doch auch die sozialen Dimensionen der betroffenen Frauen, Kanonissinnen, Nonnen oder Mystikerinnen erfahren dabei besondere Aufmerksamkeit. Ihre Forschungsergebnisse wurden unter anderem bei Lutter und Gilomen - Schenkel ausführlich erwähnt.<sup>24</sup> Zu guter Letzt verhalf mir Horst Wenzels Publikation über das Spannungsverhältnis zwischen Mündlichkeit und Verschriftlichung im deutschen Mittelalter dazu, das von mir generierte Bild der Frauen vom Früh – bis ins Hochmittelalter zu vervollständigen.<sup>25</sup> Mit seinem Werk gelang es Wenzel in besonders drastischer Weise die Bedeutung höfischer Repräsentation im profanen wie im klerikalen Bereich zu bemessen und darzustellen. Zu einem besseren Verständnis des Äbtissinnenamts in elsässischen Frauenstiften und deren Geschichte im Hochmittelalter bis in die Neuzeit verhalf mir die gleichnamige Publikation von Sabine Klapp, erschienen in einer Reihe zu Studien zur Germania Sacra.<sup>26</sup>

### 1.3.Forschungsdiesiderat

Dass gerade das *Speculum Virginum*, *Hortus Deliciarum* und *Guta Sintram Codex* als grundlegende Quellen und Ausgangspunkt für die Fragestellung ausgewählt wurden, ergibt sich aus ihrem Zeit-, - Ort – und Geschlechtsspezifischen Charakter, der in allen drei Fällen als Antwort auf die Hirsauer Reform im frühen 12. Jahrhundert entstanden ist.

Sie verdeutlichen darüber hinaus die im Früh –und Hochmittelalter aufblühende Emanzipation weiblicher Religiosität auf einzigartige Weise, da hier zum ersten Mal Frauen an dem Herstellungsprozess religiöser Schriftwerke maßgebend beteiligt, wenn nicht sogar alleinverantwortlich gewesen waren.<sup>27</sup> Neben den Lehrschriften der Hl. Hildegard von Bingen sind sie somit die Ersten ihrer Art. Da Hildegard von Bingen in ihrer Rolle als Autorin bisher hinreichend erforscht wurde und wird, habe ich ihre Schriften in meiner Arbeit bewusst

---

<sup>22</sup> SCHILP 1998

<sup>23</sup> MUSCHIOL 1997, 1999, 2001, 2003

<sup>24</sup> GILOMEN – SCHENKEL 2005

<sup>25</sup> WENZEL 1995

<sup>26</sup> KLAPP 2012

<sup>27</sup> Georg Rainer Hofmann, *Impulse nicht-normativer Ethik für die Ökonomie. Die Evangelien zu Geld und Ruin, zu Versagen und Neubeginn*, Baden-Baden 2018, S. 84.

ausgeklammert und stattdessen ein weniger bekanntes, aber nicht minder spannendes Werk als Forschungsgrundlage ausgewählt; den *Guta Sintram Codex*. Der aktuelle Forschungsstand ist gleich denen der anderen zwei Handschriften einzeln angeführt. Generell gilt, dass vor allem das *Speculum Virginum* und der *Hortus Deliciarum* bisher auf ihren frauenspezifischen Charakter eingehend untersucht wurden und besonders seit den 1990ern mehrmals Gegenstand von Genderstudies gewesen waren; so geschehen bei Seyfarth, Lutter, Muschiol und Gilomen-Schenkel, um nur einige Autoren zu wiederholen.<sup>28</sup>

Noch nie aber wurden diese drei Werke im Vergleich zueinander in Bezug auf ihre jeweilige Vermittlungsform und das Publikum gesehen. Doch ein solches in Bezug - setzten drängt sich beinahe auf, sind sie ja alle zeitgleich und vor allem vor dem Hintergrund derselben Zielsetzung entstanden: Der Erziehung religiöser Frauen, in einem neu- reformierten räumlichen und geistigen Umfeld. Es wird sich zeigen, dass 1) die Entstehungsart (dazu zählen vor allem natürlich die Autoren der Werke) 2) die Vermittlung und 3) der Gebrauch je nach Handschrift deutlich variieren. Je nachdem ob gemeinschaftlich, von einer Frau oder einem Mann geschrieben, ändern sich auch Inhalte und Gebrauchsweisen und somit der gesamte Text – und bildimmanente Ausdruck der Handschriften. Anhand einer Gegenüberstellung der drei Werke soll der Versuch unternommen werden, je drei didaktische Fallbeispiele zu skizzieren. Quasi als Nebenprodukt wird sich daraus eine Schematisierung des sozialen Profils der religiösen Damen vor und nach der Hirsauer Reform ergeben. Es soll untersucht werden, wie sich das Selbstverständnis vormals autonomer religiöser Frauengemeinschaften in ihrer Position als nun regelgebundene Klosterschwester gewandelt hatte, wie sie sich selbst wahrnahmen und von ihrer reformierten Umwelt wahrgenommen wurden und letztlich, inwieweit Bild und Text der einzelnen Werke für eine tatsächlich erfolgte Umsetzung der Kirchenreformatoren Postulate sprechen.

#### 1.4.Methodik

Da es sich bei der Fragestellung also um ein räumlich und zeitlich begrenztes Thema handelt, bietet sich in erster Linie eine vergleichende Betrachtung der Werke und ihres geschichtlichen und sozialpolitischen Umfeldes an. Als Produkte reformierter Frauenstifte geben die Handschriften Einblick in die Rolle und das Leben der sakralen Frau im Elsass der großen Kirchenreformen und beleuchten so ein Thema, das in der Frauenstiftsforschung bis vor

---

<sup>28</sup> MUSCHIOL 1997, 1999, 2001, 2003; GILOMEN – SCHENKEL 2005; LUTTER 2005; SEYFARTH 2001

Kurzem noch ein Randthema gebildet hat.<sup>29</sup> Diese Methode erschließt zudem einen differenzierten Blick auf Äbtissin und Kanonissinnen der jeweiligen Frauenstifte, abseits von Norm und Konzilsbeschlüssen. Mit einer Auswertung der Sekundärliteratur soll gleichzeitig der Blick auf Herkunft und Handlungsraum der betreffenden Chorfrauen geschärft werden. Auf diese Weise können Rückschlüsse auf Entstehungskontext und Absicht der Handschriften gezogen werden. Mit Hilfe einer allgemein vergleichenden Analyse zu Text und Bild der vorliegenden Quellen soll folgend eine Übereinstimmung schriftlich formulierter Ziele anhand der Bebilderung erforscht werden. Anhand einer ikonographischen Analyse soll anschließend Herkunft und Rezeption der Handschriften eruiert werden und so einem kunsthistorischen Rahmengenbiet zugeteilt werden. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Darstellungsart und Stilentwicklung der einzelnen Miniaturen, die mehr als der Text vermag, auf Selbstwahrnehmung und Herkunft der Autorinnen und Rezipientinnen zu schließen.

## 1.5.Forschungsstand, Aufbau und Datierung der Handschriften

### 1.5.1.Hortus Deliciarum – Einleitung

Herrad von Landsberg (gestorben nach 1196 und Äbtissin des Klosters Hohenburg auf dem Odilienberg im Elsass) war die Verfasserin der ersten nachweislich von einer Frau gefertigten Enzyklopädie<sup>30</sup>: Dem *Hortus Deliciarum* („Garten der Genüsse/Freuden“) In lateinischer Sprache verfasst und mit 344 Miniaturen ausgestattet, diente sie in erster Linie zur moralisch – theologischen Erbauung ihrer geistlichen Schwestern. Das Werk enthält eine Reihe von Auszügen aus dem Alten Testament aber auch aus Schriften großer Kirchenväter wie beispielsweise Augustinus und Eusebius von Caesarea. Teile stammen zudem aus den Erkenntnissen weltlicher Gelehrter, Astronomen, Geographen und Mythologen.<sup>31</sup> 1870 verbrannte es zusammen mit der Straßburger Bibliothek, ist aber aufgrund zahlreicher Kopien in seiner Darstellung rekonstruierbar.

### 1.5.2.Hortus Deliciarum – Forschungsstand

Das erste Faksimile entstand im Jahr 1818, mit Beiträgen von Christian Moritz Engelhardt, der seine Untersuchungen am Original durchführte. Aus diesem Grund ist seine "*erste vollständige Kunde des merkwürdigen Hortus deliciarum Herradens von Landsberg, Aebtissin zu St. Odilien*" auch ein wesentlicher Anhaltspunkt in der vorliegenden Arbeit.<sup>32</sup> Ein Zeitgenosse

---

<sup>29</sup> KLAPP 2012, S. 41.

<sup>30</sup> KRONE UND SCHLEIER 2005, S. 314-16.

<sup>31</sup> ENGELHARDT 1818, S. 8.

<sup>32</sup> ENGELHARDT 1818, S. 7.

Engelhardts, Comte de Bastard, beschäftigte sich in den letzten Jahren vor besagtem Brand ebenfalls intensiv mit dem *Hortus*werk indem er Aufzeichnungen und Kopien anfertigte.<sup>33</sup> Nach dem für den *Hortus* schicksalhaftem Jahr 1870 waren es Straub und Keller, die das Werk aufgrund der Vorlagen Engelhardts und Bastards in den Jahren 1879 und 1899 zu rekonstruieren versuchten.<sup>34</sup> Obwohl sich seitdem mehrere Forscher wie beispielsweise Charles Schmidt, Joseph Walter oder Norbert Meyers mit dem exakten Aufbau und der Nachstellung des Originals befassten, gab es bis vor kurzem keine Version die sowohl Text als auch Bild des ursprünglichen Codices auf eine zufriedenstellende und authentische Weise dargestellt hätte.<sup>35</sup> Erst im Jahr 1979 war es dann soweit, als das Warburg Institute of London in Zusammenarbeit mit Roslie Green, Michael Evans, Christine Bischoff und Michael Curschmann zwei große Bände, einer für den Bild – der andere für den Textteil, des *Hortus* herausgaben.<sup>36</sup> Jene aktuellste Version enthält vier Miniaturen aus Engelhardts Faksimile und vierzehn aus dem Manuskript Bastards. Da es sich also bei der Warburger – Version um die bis dato vollständigste handelt, wird sie auch als Grundlage und Hauptquelle für die Behandlung der vorliegenden Forschungsfrage dienen. Eine wichtige Publikation hinsichtlich der Geschlechterfrage ist das im Jahr 2007 erschienene Werk „The Garden of Delights“ von Fiona G. Griffiths.<sup>37</sup> Gründungsurkunden und Dokumente um das Stift Hohenburg finden sich vereinzelt auf der Online – Plattform *Regesta Imperii Online*.<sup>38</sup> Viel ist bereits über dieses faszinierende Werk geschrieben, zusammengetragen und gemutmaßt worden. Aufgrund zahlreicher Brände, die das Kloster bis ins frühe 16. Jahrhundert immer wieder heimgesucht und den Großteil des Bestands der Stiftsbibliothek vernichtet hatten, fällt es der Forschung heutzutage allerdings sehr schwer, die tatsächlichen Entstehungsumstände zu dem Werk zu rekonstruieren.<sup>39</sup> Viele Fragen bleiben deshalb leider unbeantwortet. Glücklicherweise ist es aufgrund des von Engelhardt angefertigten Faksimiles und der großartigen Forschungsarbeit des Warburg Instituts mittlerweile jedoch möglich, den Inhalt sowie Aufbau des Werkes zu rekonstruieren.

---

<sup>33</sup> Besagtes Manuskript wurde letztlich leider nie publiziert. Teile seiner Notizen Zeichnungen und 14 Abbildungen sind allerdings reproduziert in: L. Deliste, Les Collections de Bastard d'Estang à la Bibliothèque nationale, Nogent-le-Rotrou 1885, S. 230 ff.

<sup>34</sup> Alexandre Straub & Gustave Keller (Hg.) Hortus Deliciarum by abbess of Hohenburg Herrad von Landsberg, Straßbourg 1879 – 1899, in: archive.org, 2018 (6.3.2019), URL: [https://archive.org/details/gri\\_33125010499123/page/n2](https://archive.org/details/gri_33125010499123/page/n2)

<sup>35</sup> SCHMIDT 1893, WALTER 1925, MAYERS 1966

<sup>36</sup> HDW I 1979, HDW II 1979

<sup>37</sup> GRIFFITHS 2007

<sup>38</sup> RI IV Lothar III. und ältere Staufer (1125-1197) - RI IV,2,1 – RI IV, 2,4 in: regesta imperii Online. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Band 4, URL: <http://www.regesta-imperii.de/regesten/4-2-1-friedrich-i.html> (Abgerufen am 25.03.2019)

<sup>39</sup> FORRER 1899, S. 35.

### 1.5.3.Hortus Deliciarum – Aufbau und Datierung

Ursprünglich enthielt das Werk 344 Miniaturen, von dem nur ein Teil erhalten ist.

Die Darstellungen zur heiligen Schrift machen in etwa 2/3 des Gesamtbilderbestands des Werks aus. Der Text zur biblischen Geschichte ist eher kurzgehalten, wohingegen mystisch – allegorische Deutungen den größten literarischen Raum einnehmen.<sup>40</sup> Am Anfang steht ein *Genesiszyklus (fol.3r-fol.19r)*.<sup>41</sup> In diesem Zyklus befinden sich auch astronomische und geographische Darstellungen sowie Texte. An den Sündenfall und die daraus folgende Vertreibung aus dem Paradies schließen die *Idolatrie, Künste und Wissenschaften an (fol.19v-28v)*. Szenen hierzu stammen hauptsächlich aus dem Alten Testament, die immer auch Verweischarakter haben. Der Turmbau zu Babel wird beispielsweise herangezogen, um die Erfindung der Künste zu behandeln: die Philosophie, die Musik, Grammatik, Rhetorik etc. (Abb.1 und Abb.2) Danach kommt die *Geschichte der Patriarchen und Propheten*, bei der die typologischen Zusammenhänge mit dem Neuen Testament in besonderer Weise hervorgehoben werden (*fol.28v-84r*). Danach rückt das Neue Testament in den Fokus, beginnend mit der *Verkündigung an Zaccharias* und der *Visitatio Mariae* über die *Geburt Christi, dem Kindermord in Bethlehem, der Geschichte Johannes des Täufers, der Taufe Jesu* bishin zu den *Wundergeschichten Jesu (fol.84v-137v)*. Die *Passionsgeschichte Christi* zieht die Linie fort (*fol.138r-152v*). Danach folgt eine Auslegung zum Sakrament der *Taufe*, das *Noli Tangere* mit der *Apostelgeschichte, die Auferstehung Jesu* und *das letzte Gericht* und *die Hölle*, worunter sich immer wieder Texte des Heiligen Augustinus mischen (*fol.153r-fol.255r*). (Abb.3) Den letzten Teil bilden *Darstellungen, die auf die moralische Erziehung* abzielen sowie *Auszüge über Lehre und Gesetze der Kirche, heidnische Philosophie und Mystik (fol.255v-fol.318v)*. Abgeschlossen wird das Werk durch einen Kalender und eine mehrseitige *Papstliste (fol.318v-fol.322r)* sowie einem doppelseitigen Schlussbild mit einer *Darstellung der Gründungsgeschichte des Klosters* und seinen Bewohnerinnen (*fol.322v-fol.324v*). (Abb.4) Ein genaues Entstehungsjahr des Werkes ist uns leider nicht bekannt, jedoch kann man es mit Hilfe einiger Eckdaten in einen ungefähren zeitlichen Rahmen ordnen. Mayers Theorie zufolge, lässt sich der Zeitraum nach oben hin durch folgende zwei Schlüsseldaten abgrenzen:<sup>42</sup>

1) Ein beigelegter Text zu einer aufgezeichneten 532 – jährigen Ostertafel hält fest:

„*Facta est haec pagina anno MCLXXV.*“<sup>43</sup> Der Osterzyklus sollte also mit dem Jahr

---

<sup>40</sup> „[...] D. *Unde constat homo? M. De spirituali et corporali substancia. D. Unde corporalis? M. De quatuor elementis. [...] Habet enim ex terra carnem et ossa, ex aqua sanguinem, ex aere flatum, ex igne calorem.*“ In: Fol.16v, HDW I 1979 S. 96.

<sup>41</sup> MAYERS 1966, S. 5.

<sup>42</sup> MAYERS 1966, S. 6.

<sup>43</sup> HDW II, S. 498.

1175 beginnen. Zu diesem Jahr war das Werk womöglich schon weit fortgeschritten, wenn nicht bereits sogar fertig gestellt.

- 2) In der Einleitung eines von Herrad für den *Hortus* verfassten Gedichts steht außerdem geschrieben: „*Si autem ab aliquo queratur quo tempore factum sit, anno millesimo centesimo quinquagesimo nono ab incarnatione Domini.*“ (1159)<sup>44</sup>

Die einzelnen Wörter dieses Verses bezeichnen nach Mayers den Zeitraum von Ostern bis zur Quadragesima, also handelt es sich erneut um einen Kalender.<sup>45</sup> Aus der ursprünglichen Anordnung der Kalender bei Engelhardt geht hervor, dass der Ältere (1159) nach der Ostertafel mit dem jüngeren Datum (1175) steht.<sup>46</sup> Das bedeutet, dass beide Blätter gleichzeitig in den *Hortus* aufgenommen worden sein müssen. Der Abschluss des *Hortus* kann also in das Jahr 1175 vermutet werden. Ein weiterer schriftlicher Hinweis auf die zeitliche Einordnung des Werkes ergibt sich jedoch nach Engelhardt in einer von Herrad angefertigten Papstliste.<sup>47</sup> Scheinbar war die Handschrift bis zu *Lucius III* durchgehend dieselbe, wechselte dann aber schlagartig bei den folgenden Päpsten: *Die Namen Urbans III, Gregor VIII und Clemens III die in den letzten Jahren Herrads den päpstlichen Stuhl einnahmen, sind noch mit zitternder Hand beygeschrieben.*<sup>48</sup> Engelhardt zufolge, muss also eine junge kräftige Herrad in einem Zeitraum von 1181 – 1185 ( der Amtszeit Lucius III) das Werk beendet und erst später noch mit letzter Kraft und „ zitternder Hand“ die drei letzten Päpste ihrer Generation hinzugefügt haben.<sup>49</sup> Aus diesen zwei Theorien ergeben sich als *terminus post* bzw. *termini post* für den Abschluss des *Hortus*werkes die Jahre 1175 und 1185. Die Frage ob Herrad nun 1175 das Werk beendete, in den folgenden Jahren schlagartig alterte und anschließend zwischen 1181 und 1185 nur noch mühsam drei Namen anfügte, den *Hortus* bis zu ihrem Tod oder zumindest bis ins Jahr 1185 stückchenweise erweiterte, oder die veränderte Handschrift gar wie manche behaupten, von einer zweiten Person stammt, bleibt dabei freilich dahingestellt.<sup>50</sup> Herrad starb am 23. Juli 1195 in Hohenburg, trug das Amt der Äbtissin jedoch nur spätestens bis ins Jahr 1185, da zu diesem Zeitpunkt bereits Adelais von Beimingen als neue Leiterin des Klosters vermerkt ist. Deren Nachfolgerin wurde im Jahr 1199 Edelindis von Landsberg, die wiederum von Attala II im Jahr 1206 abgelöst wurde.<sup>51</sup> Die abweichende Handschrift könnte folglich auch von Adelais stammen.

---

<sup>44</sup> HDW II, S. 499.

<sup>45</sup> MAYERS 1966, S. 22-23.

<sup>46</sup> ENGELHARDT 1818, S. 55.

<sup>47</sup> HDW II, S. 492.

<sup>48</sup> ENGELHARDT 1818, S. 56.

<sup>49</sup> Ebenda, S. 56.

<sup>50</sup> SCHMIDT 1893, S. 40.

<sup>51</sup> STROBEL 1835, S. 37.

#### 1.5.4. *Speculum Virginum* – Einleitung

Der 1140 entstandene *Speculum Virginum* ist in erster Linie eine für Nonnen geschriebene, monastische Erklärung zum Hohelied der Liebe.<sup>52</sup> Den Bildern, mit denen er ausgeschmückt ist, fällt eine exegetische Aufgabe zu. Zudem bildet er in deutlicher Anlehnung an das berühmteste Handbuch zur Nonnenseelsorge, dem *cura monialium* von Petrus Abaleard und Heloise, eine Antwort auf eine im Zuge der Neuentstehung von Frauenklöstern entstandenen Bildungsproblematik, vor allem in der Frage nach der Art der priesterlichen Seelsorge. Welche Aufgaben und Pflichten hatte dieser? Vor allem aber, wie sollte der Kontakt zwischen Priester und Nonne innerhalb eines Lehrkontextes aussehen? Diesen Fragen versucht der Jungfrauenpiegel als Handbuch einer neuen Ethik der Seelsorge gerecht zu werden, abgefasst in Dialogform zwischen einem Mönch, Peregrinus (lat: Pilger) und einer Klosterschwester Theodora (griech: Gottesgeschenk) für einen persönlicheren Zugang der einzelnen Leserin. Als Vermittler fungierten wahrscheinlich Kleriker und Mönche mit seelsorgerischer Verantwortung. Wie Seyfarth in ihrer Edition und Übersetzung des Jungfernspiegels gleich zu Beginn anführt, muss der der Titel des Werkes *Speculum Virginum* als authentisch angesehen werden, da sein Autor ihn bereits im einleitenden Brief verwendet.<sup>53</sup> Die Verwendung des Ausdrucks *Speculum* als Gewissensspiegel war im 12. Jahrhundert keineswegs außergewöhnlich und geht als Gattungsbegriff bereits auf Augustinus zurück.<sup>54</sup> Zudem bildete die „Spiegelfunktion“ als Nachahmung ausgewählter Verhaltensweisen zur Wissensaneignung am mittelalterlichen Hof ein gut etabliertes Prinzip. Die Verkörperung eines *wisen man* oder einer *vrumen liute* als Spiegel bildete einen integralen Bestandteil der Erziehung junger Adelliger.<sup>55</sup>

Der Text des *Speculum Virginum* ist in 12 „Bücher“ eingeteilt, denen ein einleitender Brief vorangestellt ist, der sowohl Absicht des Werkes erklärt als auch ein genaues Inhaltsverzeichnis angibt.<sup>56</sup> So handelt der erste Teil (Buch 1) des Codices von den Leserinnen des Spiegels selbst, den Jungfrauen Christi. Das zweite Buch erzählt vom „Nutzen der Klausur im Unterschied zum freien Umherschweifen.“ Das dritte Buch behandelt die Gnade des Heiligen Geistes, das vierte enthält einen Tugend – und Lasterkatalog. Im fünften Buch wird Maria die Gottesmutter mit einer Quadriga verglichen, die Seelen aus der Tiefe in die Höhe emporheben kann. Der sechste

---

<sup>52</sup> SEYFARTH 2001, S. 3.

<sup>53</sup> SEYFARTH 2001, S. 7.

<sup>54</sup> E.R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1984, S. 340.

<sup>55</sup> WENZEL 1995, S. 29.

<sup>56</sup> SEYFARTH 2001, S.68.

Band thematisiert das neutestamentliche Gleichnis der zehn klugen und törichten Jungfrauen. (MT 25,1 -13) Im siebten Buch wird genauer auf die drei Stände, Verheiratete, Witwen und Jungfrauen eingegangen, mit handfesten Beispielen tugendhafter Frauen. Thema des achten Bandes ist die Frucht des Fleisches und des Geistes und der Schöpfung, der neunte beinhaltet eine darstellende Erklärung der Tugendleiter und der zehnte besteht in einem Dankgebet.<sup>57</sup> Dem Text vorangestellt ist zudem ein Lied, das für den gesanglichen Vortrag bestimmt war und mit den Worten: „*Audite, o lucis filiae – Hört, ihr Töchter des Lichts*“ beginnt und sogleich Leitmotiv des gesamten Textes bildet, nämlich das Hören auf den Willen Gottes.<sup>58</sup> Die insgesamt zwölf Bilder werden folgendermaßen unterteilt: 1. Wurzel Jesse, 2. Mystisches Paradies, 3. Lasterbaum, 4. Tugendbaum, 5. Humilitas-Superbia, 6. Quadriga, 7. Kluge und Törichte Jungfrauen, 8. Drei Grade, 9. Fleisch und Geist, 10. Aufstieg auf der Leiter, 11. *Maiestas domini*, 12. Weisheitstempel.<sup>59</sup> Aus Unkenntnis über *ein* Entstehungskloster der Handschriften, soll hinsichtlich sowohl sozialer als auch funktionaler Aspekte für die vorliegende Arbeit das Benediktinerstift Admont als Fallbeispiel dienen.

#### 1.5.5. *Speculum Virginum* – Forschungsstand

Eine erste wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Werk erfolgte im 19. Jahrhundert durch Valentin Rose, dem Altmeister der Handschriftensammlung der Berliner Staatsbibliothek, indem er ihn als Vergleichsbeispiel anführte.<sup>60</sup> Das *Speculum Virginum* setzt sich aus einer breiten Überlieferung von Handschriften zusammen, die von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis in den Beginn des 17. Jahrhunderts reichen. Davor wurde allerdings einer der Handschriften, die sich heute in der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin befindet (**B**), zuerst in einem französischen Katalog im Jahr 1764<sup>61</sup> und danach in einem englischen Katalog erfasst.<sup>62</sup> Der in diesem Kontext verwendete Text beruht auf einer 1990 erschienenen Edition, dem zehn Handschriften aus dem für uns relevanten Zeitraum von 1140 – 1260 zugrunde liegen.<sup>63</sup> Sie befinden sich heute jeweils an unterschiedlichen Orten; British Library London (**L**), Historisches Archiv der Stadt Köln (**K**), Biblioteca Vaticana in Rom (**V**), Bibliothèque

<sup>57</sup> Epistula, in: SEYFARTH 2001, S. 69 – 79.

<sup>58</sup> *Audite, o lucis filiae, advertite, coheredes regis et salvadoris nostri [...]*, in: SEYFARTH 2001, S. 68.

<sup>59</sup> Numerierung der Bebilderung übernommen aus SEYFARTH 2001.

<sup>60</sup> ROSE 1893

<sup>61</sup> CLEMENT/BREQUIGNY 1764

<sup>62</sup> HAENEL 1830.

<sup>63</sup> SEYFARTH 2001, S. 48; Die einzelnen Handschriften werden, wie von Seyfarth vorgeschlagen, mit den folgenden Bezeichnungen, gemäß ihres Aufenthaltsortes, versehen: L, K, V, T-1, T-2, B, HANDSCHRIFTEN, M, Z, HANDSCHRIFTEN; Ich werde mich in der vorliegenden Arbeit hauptsächlich auf die Edition Seyfarths stützen, in der die einzelnen Handschriften in die Bücher I –XII und das anhängende Epithalamium gegliedert sind. Die Handschrift ist bis auf 6 Blätter am Schluss vollständig; auch die 12 Bilder sind erhalten.

municipale in Troyes, **(T-1)** Staatsbibliothek Berlin **(B)**, Walters Art Gallery Baltimore **(H)**, Bistumsarchiv Trier **(M)**, Bibliothek des Zisterzienserstifts Zwettl **(Z)**, Universitätsbibliothek Würzburg **(W)**.<sup>64</sup> Komplettdigitalisate gibt es für acht der 24 Vollhandschriften.<sup>65</sup>

Aus der Zeit vor 1200 stammen die ersten drei Handschriften. Seyfarth hat sich dagegen entschieden, in der Londoner Handschrift **L** ein Autograph des Verfassers zu sehen.<sup>66</sup> Das wurde bislang in der Forschung akzeptiert, aber nie kritisch überprüft. Dreizehn Handschriften sind bis ca. 1300 entstanden, eine stammt aus dem 14. Jahrhundert. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurden vier Handschriften geschrieben, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und bis ca. 1520 fünf. Eine späte Abschrift entstand 1628. Die Überlieferung des *Speculum* wurde von Jutta Seyfarth in ihrer Edition (CCCM 5, 1990) zusammengestellt. Seyfarth hat die überlieferten Dokumente in 5 Gruppen eingeteilt:

- I. Lateinische Handschriften, die dem Stemma zugrunde liegen (10)
- II. Lateinische Handschriften, die dem Stemma eingeordnet sind (19)
- III. Auszüge, Fragmente, Nachrichten über verschollene Handschriften (7)
- IV. Handschriften mittelniederländischer, bzw. volkssprachlicher Übersetzungen (26)
- V. Druckausgaben (2)<sup>67</sup>

In den beiden ersten Handschriften aus Köln und London sind die Bilder noch mehr oder weniger einheitlich. In den zeitlich darauffolgenden Handschriften allerdings variieren die Miniaturen stilistisch oder sind zum Teil unvollständig. Ob sie aus Kostengründen eingespart wurden, oder ob man sie schlicht für nicht notwendig erachtete, ist nicht belegt.<sup>68</sup> Für unseren Kontext zeitlich relevant sind die Handschriften aus Gruppe I und II, in denen auch die 12 Abbildungen enthalten sind. Die den Jungfernspiegel begleitende Bilderreihe avancierte vor allem in den 30ern zu einem beliebten Thema mehrerer Arbeiten; als Beispiel sei hier die Arbeit von Strube genannt, die erstmals die Bilderreihe als eigenständiges Thema publizierte und auf die ich mich bei der ikonographischen Beschreibung im Wesentlichen stützen werde.<sup>69</sup> Den theologischen Wert des Buches und vor allem seine Einordnung in die geistige Strömung des

---

<sup>64</sup> Vgl. SEYFARTH 2001.

<sup>65</sup> Klaus Graf, Das „Speculum virginum“ des Peregrinus Hirsaugensis – die 24 Vollhandschriften, in: archiv.twoday.net, 2015 (27.10.2015), URL: <http://archiv.twoday.net/stories/1022473555/>

<sup>66</sup> SEYFARTH 2001, S. 59.

<sup>67</sup> SEYFARTH 2001

<sup>68</sup> Jutta Seyfarth, Artikel zu Speculum Virginum. Speziell aus kunsthistorischer Sicht, in: Norbert Angerman (Hg.), Lexikon des Mittelalters, Bd. VII, München 1995, Sp. 2090 – 2091.

<sup>69</sup> STRUBE 1937

Jahrhunderts behandelte Matthäus Bernards in seiner Publikation aus dem Jahr 1955.<sup>70</sup> Eine einheitliche und übersetzte Gliederung des Manuskripts findet sich in dem von Jutta Seyfarth ins Deutsche übersetzte vier-bändige Werk aus dem Jahr 2001, auf dessen Übersetzungen ich mich bei ausgesuchten Textstellen beziehen werde.<sup>71</sup> Die von Eleanor Simmons Greenhill in ihrem Deutungsversuch der Bilderreihe des *Speculum* angewandte Methodik der *Textanalyse* erwies sich als sehr nützlich, da sie mir in mehreren Fällen ein besseres Bildverständnis ermöglichen konnte.<sup>72</sup> Zu guter Letzt erwies sich die sorgfältig recherchierte Diplomarbeit von Stephanie Miklautsch als geeigneter Fundus hinsichtlich des Verständnisses der religiösen Frau im 12. Jahrhundert – umso mehr, als dass sie sich in ihren Untersuchungen ausschließlich auf den *Speculum Virginum* stützte.

#### 1.5.6. *Speculum Virginum* – Aufbau und Datierung

Das Werk ist wahrscheinlich unmittelbar nach seiner Entstehung um 1140 auf großes Interesse gestoßen, worauf ein sehr breiter geographischer Rezeptionskreis schließen lässt. So besaßen beispielsweise die Klöster Burgo de Osma in Spanien, Alvastra in Schweden, Hohenfurth in Böhmen und Igny bei Paris jeweils ein Exemplar des Textes.<sup>73</sup> Ein zweiter Rezeptionsschub ist im 15. Jahrhundert zu verzeichnen, wo der Jungfernspiegel vor allem in die jeweiligen Volkssprachen übersetzt wurde.<sup>74</sup>

Unter ihnen befinden sich, wie gesagt, zehn Handschriften, die in das 12. und 13. Jahrhundert zu datieren und somit auch für die vorliegende Arbeit relevant sind. Für die Frage nach einer genauen Datierung des Textes lassen sich anhand dreier Handschriften ein genauer *terminus ante quem* und ein *terminus post quem* bestimmen: Der auf 1150 - 1155 datierte Codex V steht in einer eindeutigen Nachfolge der Handschriften K und L, somit müssen die beiden Handschriften *davor* entstanden sein.<sup>75</sup> Seyfarth gibt als *terminus post quem* eine Handschrift aus Leipzig, Ms. 148 an, die aufgrund eines Sonnenfinsternis Eintrags auf das Jahr 1133 datiert werden kann.<sup>76</sup> Jener Codex enthält ebenfalls eine Darstellung eines Tugend – und Lasterbaums, der als unmittelbarer Quelle zu der Darstellung im *Speculum Virginum* gesehen werden muss. Das heißt die *ursprüngliche* Handschrift – eine der zwei Ältesten, L oder K -

---

<sup>70</sup> BERNARDS 1955

<sup>71</sup> SEYFARTH 2001

<sup>72</sup> GREENHILL 1962

<sup>73</sup> SEYFARTH 2001, S. 11

<sup>74</sup> MIKLAUTSCH 2012, S. 20, SEYFARTH 2001, S. 11.

<sup>75</sup> SEYFARTH 2001, S. 14.

<sup>76</sup> siehe Quellennachweis

muss zwischen 1133 und 1155 entstanden sein.<sup>77</sup> Dazu kommen noch drei textimmanente Passagen, die diese Datierung unterstützen. Zum einen beschwert sich Theodora bei Peregrinus an einer Stelle darüber, dass er aus ihr eine *ridiculosus Geta* mache – eine Figur, die sich zwar schon bei Ovid und Terenz findet, allerdings erst im 12. Jahrhundert von Vitalis von Blois in einer Komödie aufgegriffen und wieder ins Bewusstsein der Leute gebracht wurde.<sup>78</sup> Zum anderen lesen wir in Buch XI des *Speculum* von der *caritas et misericordia* Christi, die ihn letztlich zum Kreuzestod geführt hätten.<sup>79</sup> Dieser Gedankengang geht auf eine Predigt zur Osternacht von dem heiligen Bernhard von Clairveaux zurück, die zwischen 1135 und 1153 datiert wird.<sup>80</sup> Das dritte Indiz ist ein ebenfalls in Buch XI nachzulesendes Gespräch zwischen dem Lehrer und seiner Schülerin Theodora, indem über das Licht im Kirchenraum gesprochen wird. Erst durch das Brechen in den Glasfenstern erhielt es die ihm so eigentümliche Schönheit.<sup>81</sup> Da diese architektonische Entwicklung unter den beiden Gesprächspartnern eindeutig als Neuheit behandelt und die Lichtmetaphysik als strukturelles Modell erstmals 1144 mit dem Bau von St. Denis umgesetzt wurde, ist eine Datierung des Codex in die Baujahre der gotischen Kathedrale also sehr wahrscheinlich.<sup>82</sup>

Strube unternahm in ihren Untersuchungen 1937 erstmals den Versuch, die Handschriften grob nach ihrem Entstehungsort einzuteilen.<sup>83</sup> Seyfarth verfeinerte diese Gliederung in ihrer Arbeit aus 2001 noch etwas.<sup>84</sup> Da allerdings keine der Handschriften einen Eintrag aufweisen, der eine genaue Datierung zuließe, können wir uns nur auf Vermutungen stützen. Um den Rahmen nicht zu sprengen, werde ich im Folgenden allerdings nur Beispiele aus sechs der zehn relevanten Handschriften als Referenz verwenden. Dazu zählt die Gruppe der rheinländischen und die der französischen Handschriften. Sie sind gemeinsam mit den verbleibenden Handschriften aus Citeaux, Trier, Baltimore und Würzburg im Quellennachweis einzeln angeführt. Vorab eine kurze Einführung in die Auswahl. Beginnen wir chronologisch mit der ältesten Abschrift oder womöglich sogar Original – Handschrift:

---

<sup>77</sup> SEYFARTH 2001, S.14-15.

<sup>78</sup> HANDSCHRIFTEN. Schmidt, Untersuchungen zum Geta des Vitalis Blesensis, Ratingen 1975, S. 18.

<sup>79</sup> „*Misericordia et caritas filium dei crucis passioni addixerunt* [...]“, in: SEYFARTH 2001, S. 964.

<sup>80</sup> Bernhard von Clairveaux, Feria IV hebdomadae sanctae sermo. De passione Domini 2 -4, in: SEYFARTH 2001, S. 15.

<sup>81</sup> „*Mecum ludis, cum adeo usus hic in ecclesiis praevaluerit, ut sine huiusmodi decore, quicquid ornamenti adhibueris, nihil sit.*“, in: SEYFARTH 2001, S. 940.

<sup>82</sup> SEYFARTH 2001, S. 15 ff.

<sup>83</sup> STRUBE 1937, S.2 ff.

<sup>84</sup> SEYFARTH 2011, S. 15.

## **L London Arundel 44**

Sollte Peregrinus bzw. die Person hinter dem Synonym, tatsächlich der Verfasser dieser Handschrift gewesen sein, so kann man beruhigt feststellen, dass er im Schreiben wohl versierter als im Illustrieren war. (Abb. 5) Die Figuren erscheinen hier ziemlich grob und ohne jegliche Regelmäßigkeit. Mal fallen die Köpfe kleiner, mal größer aus und im Vergleich mit anderen Handschriften des *Speculum* sind sie sehr steif und unbewegt. Strube nimmt an, dass sie aufgrund der Verwandtschaft zu den anderen Handschriften aus dem Gebiet des Mittelrheins kommt. (Umschließt das Gebiet zwischen Bingen am Rhein und Bonn, ca. 67 km entfernt von Laach, wo wahrscheinlich die Handschrift **K** entstand). Außerdem geht sie davon aus, dass er aufgrund stilistischer Eigenheiten wie zum Beispiel der Haarbehandlung (die Haare erscheinen als schwarze Masse und sind nicht differenziert) nur in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts datiert werden kann.<sup>85</sup> Die Handschrift stammt aus dem Zisterzienserstift Eberbach im Rheingau.<sup>86</sup>

## **K Köln Wf267**

Die Kölner Handschrift bietet eine erfreuliche Ausnahme unter den anderen Abschriften, deren Kopisten wohl nicht zu den Talentiertesten ihres Fachs gehörten. (Abb. 6) Der Unterschied wird im Vergleich zu der eher grob gezeichneten Handschrift **L** sichtbar. Die Kölner Version zeichnet sich durch eine sehr zarte Federzeichnung aus. Sehen wir uns die einzelnen Figuren an: Die Umrisse sind mit einer durchgehenden Linie gezogen und teilweise farblich dicker konturiert. Die Illustrationen reduzieren sich beinahe ausschließlich auf die gezeichnete Linie, flächiger Farbauftrag ist nicht vorhanden. Die einzelnen Gestalten erscheinen in elegant geschwungene Linien, die Falten ihrer Gewänder schmiegen sich weich an die lang gestreckten Glieder. Außerdem sind die einzelnen Körperteile wohl proportioniert. Bei **L** fallen Hände und Köpfe der Figuren ja etwas aus dem Bild. Strube meint in einem Codex aus der Landesbibliothek Darmstadt, **Cod. 891** denselben Autor wie den der Kölner Handschrift zu erkennen.<sup>87</sup> (Abb. 7) Dieser stilistische Zusammenhang fiel auch schon davor Albert Boeckler auf.<sup>88</sup> Bei einem direkten Vergleich einer Illustration aus der Kölner Handschrift des *Speculum* und dem Laacher Sakramentar fallen die Gemeinsamkeiten auch sofort ins Auge: Die Pupillen der fein skizierten Gesichter, die am oberen Lid ansetzen, die runden Bäckchen auf den naiven

---

<sup>85</sup> STRUBE 1937, S. 40.

<sup>86</sup> SEYFARTH 2001, S. 48.

<sup>87</sup> STRUBE 1937, S. 40 ff.

<sup>88</sup> BOECKLER 1930, S. 87.

Gesichtern bis hin zu dem angedeuteten Schnurrbart von Christus.<sup>89</sup> Nicht zu übersehen sind dieselbe elegante Pinselführung und die weichfallenden Saumfalten der einzelnen Figuren. Boeckler war der Erste, der das Laacher Sakramentar stilistisch ins Jahr 1160 datierte.<sup>90</sup> Somit haben wir auch einen ungefähren Anhaltspunkt für den Entstehungszeitraum des Kölner Codices.<sup>91</sup> Das Laacher Sakramentar, das nach seinem Entstehungsort benannt wurde, entstand wohl in demselben Skriptorium wie die Kölner Handschrift und diese wurde mit einem Besitzvermerk aus dem Augustinerchorfrauenstift Sankt Maria in Andernach vermerkt.<sup>92</sup> Da es aber nachweisbar nie ein Skriptorium in Sankt Maria in Andernach gab, nimmt Strube an, dass beide Handschriften in der nahe gelegenen Abtei Maria Laach entstanden sind.

### V Vatikan. Cod. Lat. Palat. 565

Diese Handschrift ist in die Gruppe der rheinländischen Handschriften zu zählen.<sup>93</sup> Auf einer der ersten Seiten des gebundenen Werkes befindet sich ein Besitzvermerk mit der folgenden Aufschrift: *Iste liber pertinet monasterio beatae mariae magdalenae in franckental inter spiram et wormanam apud renum situato.*<sup>94</sup> (Abb.8) Das Kloster Frankenthal war ein Augustinerchorherrenstift, das im Jahr 1119 von einem gewissen Erkenbert aus Worms gegründet wurde.<sup>95</sup> Seine Frau Richlinde gründete noch im selben Jahr ein Augustinerfrauenstift, das ebenfalls in Frankenthal angesiedelt war. Das Kloster war mit einem Skriptorium ausgestattet. Es ist also gut möglich, dass die Handschrift dort entstanden ist. Im Zuge des 30-jährigen Krieges gelangte sie wahrscheinlich gemeinsam mit dem Bestand der Heidelberger Bibliothek Palatina nach Rom, wo sie dann auch gleich mit dem Wappen Papst Urbans VIII versehen wurde.<sup>96</sup> Die Miniaturen zeichnen sich durch eine gleichmäßige Federführung, harmonische Bildkomposition und proportionierte Figuren aus. Die Gesichter und die Hände sind schwarz konturiert, während hingegen die Gewandfalten in roter Farbe aufgetragen wurden. Die Farbpalette beschränkt sich auf die Farben Schwarz und Gold. Die

---

<sup>89</sup> STRUBE 1937, S. 40.

<sup>90</sup> BOECKLER 1930, S. 87.

<sup>91</sup> Albert Boeckler, Beiträge zur romanischen Kölner Buchmalerei, in: Hermann Degering (Hg.), Mittelalterliche Handschriften: Paläographische, kunsthistorische, literarische und bibliotheksgeschichtliche Untersuchungen: Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermann Degering, Leipzig 1926, S. 15 – 28.

<sup>92</sup> Strube erwähnt einen Besitzvermerk, in: STRUBE 1937, S.40; die Zuordnung in die Laacher Bibliothek wird allgemein angenommen, ist aber nicht hundertprozentig nachweisbar, in: NF 31 - Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier. Das Erzbistum Trier 7. Die Benediktinerabtei Laach, (24.11.2015),

URL: <http://personendatenbank.germania-sacra.de/books/view/41/93>

<sup>93</sup> SEYFARTH 2001, S. 50.

<sup>94</sup> Dieses Buch bezieht sich auf/stammt aus Franckenthal, das zwischen Speier und Worms am Rhein gelegen ist.

<sup>95</sup> Elmar Worgull, Frankenthals romanische Kloster-Basilika im Umfeld der Reformarchitekturen von Cluny und Hirsau. Einblicke in ihre Baugeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Worms 2013.

<sup>96</sup> STRUBE 1937, S. 41.

Farben sind nicht deckend aufgetragen, wenn überhaupt hat der Autor partiell Rot und Gold grundiert. Als direkte Vorlage hat ihm höchstwahrscheinlich die Handschrift aus Laach bzw. Andernach gedient; zu verblüffend sind die formalen Ähnlichkeiten. Unterschiede zeigen sich nur in kleinen Zufügungen, wie in etwa den Spruchbändern oder den geschmückten Kapitellen. Außerdem wurden die Figuren etwas in die Länge gezogen und wirken gestreckter. Der Gesamteindruck wirkt insgesamt ruhiger als jener der Kölner Handschrift, was sicherlich auch an der gleichmäßigeren und feineren Architektur liegt. Nicht zuletzt dadurch datiert Strube die römische Version des *Speculum* in das frühe 13. Jahrhundert.<sup>97</sup> Wie gesagt, die drei Handschriften aus London, Köln und Rom sind alle in das Rheingebiet zu lokalisieren. Wenden wir uns nun den französischen Handschriften zu. Eine der ersten und sicher auch elaboriertesten unter ihnen ist

### **B Berlin, Phill. 1701**

Zu Beginn und am Ende des Werkes steht jeweils „von der festen Hand des Schreibers“ der Besitzvermerk geschrieben: *Liber.sct.marie.igniacensis*. Dem Handschriftenverzeichnis von Rose zufolge kommt sie folglich aus dem Zisterzienserkloster Igny in Marne, das im Jahr 1126 gegründet wurde.<sup>98</sup> Sie besteht wie die anderen Handschriften auch aus Text und mehreren Illustrationen in Dunkelrot und Dunkelgrün. (Abb.9) Schmuckinitialien an den Buchanfängen zeugen von einer detailfreudigen und sorgfältigen Herstellung<sup>99</sup> In einem englischen Katalog aus Middlehill, wo die Handschrift 1830 aufbewahrt wurde, wird sie wie folgt beschrieben: *blinis columnis, variis ornatis figuris ac discriptus a fratre Petro de Fera, monacho Igniacensi*.<sup>100</sup> Auch hier ist also von dem Kloster Igny die Rede, allerdings verweist der Herausgeber außerdem noch auf den Verfasser, einen gewissen Petro de Fera, Mönch aus Igny. Das Kloster aus Marne gehört zu der Diözese Reims und ist ein Tochterkloster von Clairveaux, dem Mutterkloster der Zisterzienser. Clairveaux war für sein Skriptorium bekannt, weshalb die Handschrift **B** auch dort entstanden sein kann.<sup>101</sup> Die Figuren wirken wuchtiger und monumentaler als die der anderen Handschriften. Sie zeichnen sich durch eine sehr lebendige Mimik und Formgebung aus. Außerdem hat der Illustrator die einzelnen Seiten weit aufwendiger verziert als seine Kollegen. Die einzelnen Figuren wurden erst in Sepia

---

<sup>97</sup> Ebenda;

<sup>98</sup> ROSE 1983, S. 133.

<sup>99</sup> SEYFARTH 2001, 52.

<sup>100</sup> HAENDL 1830, S. 851.

<sup>101</sup> STRUBE 1937, S. 43.

aufgetragen und danach teilweise in Farbe nachgezogen. Die Initialen leuchten grau auf roter und blauer Grundierung. Das Zeichnerische überwiegt auch hier.

### **T2 Troyes, BM, 413**

Diese leider unvollständige Handschrift bildet ebenfalls Teil der französischen Gruppe. (Abb.10) Sie steht in der Nachfolge einer früheren, um 1200 entstandenen Abschrift des *Speculum*, die wie sie aus Clairveaux stammt, bei der zum Teil dieselbe Hand nachweisbar ist.<sup>102</sup> Seyfarth ordnet die Handschrift der Zisterzienserabtei Mores, südwestlich von Clairveaux zu. Die Figuren wurden in Sepia auf Pergament aufgetragen. Sie sind ausschließlich monochrom, nur die Initialen leuchten in tiefen Rot – und Blautönen. Die Formensprache ist zwar von geringerer Qualität aber dennoch der von **B** sehr ähnlich, weshalb Strube annimmt, dass sie dieselbe Quelle hatten, nämlich **T1 MS 252** aus Clairveaux.<sup>103</sup>

### **Z Zwettl, Zisterzienserstift, 180**

Die Zwettler Handschrift ist wahrscheinlich sehr bald nach der Originalschrift entstanden. Sie stammt aus dem ersten Drittel des 13. Jahrhunderts, worauf der Originaleinband schließen lässt.<sup>104</sup> Wie ein Besitzvermerk auf dem ersten Blatt bestätigt, stammt sie aus dem Zisterzienserstift Zwettl, wo sie sich heute noch befindet.<sup>105</sup> Die Linienführung der einzelnen Illustrationen verläuft ruhig und gleichmäßig. (Abb.11) Ebenso die Gewandfalten, die weich die Körper umspielen, bis sie am Saum in Zacken wegbrechen. Die Zeichnungen wurden in roter Farbe aufgetragen und sind durchgehend monochrom.

Auffallend ist, dass vier von den sechs vorgestellten Handschriften aus Zisterzienserklöstern kommen (**L**, **B**, **T2** und **Z**). Strube nimmt an, dass die Zisterzienser besonderes Interesse an der Handschrift gehabt hätten, da sie in jeder Hinsicht ihrer Ordensregel und ihren Gebräuchen entsprach.<sup>106</sup> Moralbücher kommen in den Bestandskatalogen der Zisterzienserklöster auffällig oft vor. Die Zisterzienserklöster lösten im mitteleuropäischen Raum die Benediktiner (Hirsau) in ihrer führenden Position innerhalb der Reformation im 12. Jahrhundert relativ früh ab. Somit ist wahrscheinlich auch der erhöhte Bedarf an einer reformatorischen Lehrschrift wie dem *Speculum* erklärbar.

---

<sup>102</sup> SEYFARTH 2001, S. 51.

<sup>103</sup> STRUBE 1937, S. 43.

<sup>104</sup> SEYFARTH 2001, S. 55.

<sup>105</sup> Monasterii B.V.M.in Zwettl, in: SEYFARTH 2001, S. 54.

<sup>106</sup> STRUBE 1937, S. 52.

### 1.5.7. Guta Sintram Codex – Einleitung

Die spätestens 1154 im Oberelsass geschaffene Prachthandschrift ist Gebetbuch, Rechtsbuch, Nekrologium, Homiliar und Kalendar in einem.<sup>107</sup> Der Text stammt von der Kanonissin Guta aus dem Kloster Schwartzenthann, die gemalten Miniaturen von Sintram, einem Marbacher Ordensmann. Die Handschrift entstand sehr wahrscheinlich im Zuge der Verlagerung des Frauenkonvents weg von dem ihrer männlichen Ordensbrüder.<sup>108</sup> Offensichtlich war man sich um die Einzigartigkeit seines Entstehungsprozesses, der gemeinsamen Arbeit von Chorherr und Chorfrau, schon von Beginn an bewusst, nicht umsonst ist die gemeinschaftliche Arbeit explizit in einem Widmungstext und einer halbseitigen Miniatur festgehalten (fol 4r). (Abb.12)

### 1.5.8. Guta Sintram Codex - Forschungsstand

Dem aktuellen Forschungsstand zufolge stammen die Illustrationen von Sintram und der Text von Guta. Man geht auch davon aus, dass an der Textproduktion zwei Hände beteiligt waren.<sup>109</sup> Hand A schrieb den Anfang der Calixtbulle, den Widmungstext und den Nekrolog. Hand B schrieb alle übrigen Teile; also das Homiliar, die Regeltexte und die Konstitutionen. Der Codex wurde von den Frauen des Reformklosters Marbach in ihrem Kloster Schwarzenthann, aufbewahrt.<sup>110</sup> Wo er angefertigt wurde, ist leider nicht vollständig rekonstruierbar. Da Marbach aber über ein sehr anerkanntes Skriptorium verfügte, vermute ich, dass der Codex zum größten Teil dort angefertigt wurde. Siegwart geht sogar explizit davon aus.<sup>111</sup>

Wir wissen, dass das Kloster Marbach während der großen Klosterreformen des 11. und 12. Jahrhunderts eine wichtige Rolle gespielt hat, da von ihm ausgehend viele neue Augustinerklöster in Deutschland und in der Schweiz gegründet oder reformiert wurden.<sup>112</sup> Allerdings lassen sich die Schweizer Gemeinschaften zum Marbacher Klosterverband meist nur erschließen und selten direkt belegen. Gilomen – Schenkel konnte anhand der Rezeption der *Consuetudines* des Klosters jedoch immerhin eine Regulierung der Schweizer Klöster durch Marbach festlegen, in dem sie Schweizer liturgische Handschriften mit der Liturgie der Marbacher Chorherren in Übereinstimmung brachte.<sup>113</sup> Als Quelle verwendete sie den Guta – Sintram Codex sowie den Marbacher Katalog von 1241. Die in Gilomen-Schenkels

---

<sup>107</sup> KRONE UND SCHLEIER 2005, S. 321 -322, GILOMEN – SCHENKEL 2005, S. 395 – 396.

<sup>108</sup> GILOMEN-SCHENKEL 2005, S. 396.

<sup>109</sup> KRONE UND SCHLEIER 2005, S. 332.

<sup>110</sup> KRONE UND SCHLEIER 2005, S. 322.

<sup>111</sup> SIEGWART 1965, S.16.

<sup>112</sup> SIEGWART 1965, S.3 ff.

<sup>113</sup> GILOMEN – SCHENKEL 2004

Untersuchung über die Schweizer Augustiner Chorherren- und Frauen nachzulesende Diskussion dieser Handschriften und der Hinweis, den sie auf die Beziehungen innerhalb des Marbacher Klostersverbandes geben, ist nicht zuletzt aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive interessant; so gehört der Guta-Sintram-Codex zu den wenigen zeitgenössischen Handschriften, die neben anderen Texten die *Consuetudines* von Marbach und den Nekrolog enthalten. Wie im Widmungstext erläutert, verfasste Gute den Text während Sintram die Illuminierung übernahm.<sup>114</sup> Interessant wäre natürlich herauszufinden, in welcher Form die Zusammenarbeit zwischen Guta und Sintram stattfand. Besaß Schwartzenthann auch ein Skriptorium? War es für die beiden überhaupt möglich, gemeinschaftlich an dem Werk zu arbeiten und gleichzeitig die gebotene Klausur einzuhalten? In welcher Form fand die nötige Kommunikation statt? Im Kapitel "Klausurkonzepte" soll versucht werden, ein wenig Klarheit darüber zu schaffen. Meine Referenz besteht in einem 1983 erschienenen Faksimile von Beatrice Weis. Das originale Manuskript befindet sich in der Bibliothéque du Grand Séminaire in Straßbourg.<sup>115</sup> Die 326 Pergamentseiten messen jeweils 27 x 35,3 cm. Als Indikationen für die jeweiligen Seiten sollen uns die Seitenbeschriftung aus dem 18. Jahrhundert dienen. Obwohl die Nachfrage nach dem Faksimile sehr groß ist – dafür spricht eine Verkaufsaufgabe von weltweit 930 Exemplaren allein von dem Schweizer Faksimile Verlag Luzern – ist die Sekundärliteratur sehr dünn gesät.<sup>116</sup> Dasselbe gilt für die Dokumentation der Architekturgeschichte der beiden Klöster Marbach und Schwartzenthann: Karl Hampe war einer der Ersten, der sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts damit auseinandersetzte, allerdings verzichtet er vollständig auf die Architekturgeschichte des Klosters; vielmehr handelt es sich um eine grobe Zusammenfassung alter Chronik – Einträge.<sup>117</sup> Zwanzig Jahre später veröffentlichte Joseph Walter seine ikonographischen Untersuchungen zu den einzelnen Miniaturen. Die Gründungsgeschichte des Klosters findet auch hier nur am Rande Erwähnung.<sup>118</sup> Bis in die unmittelbare Gegenwart herrschte in der Forschung interessanterweise keine Einheit über die eigentliche Zuschreibung des Werkes. 1977 wurde der Codex auf einer Ausstellung in Stuttgart über die Zeit der Staufer gezeigt; exemplarisch wurden hier die Anfangsseiten des Monats Mai aus dem Nekrolog dargestellt und vermerkt, dass es sich bei dem Ausstellungsstück um ein Totenverzeichnis aus dem Kloster Marbach handele.<sup>119</sup> Konträr dazu ordnete Weis im Kommentarband zu dem 1983

---

<sup>114</sup> SCHLOTHEUBER/FLACHENECKER/GARDILL 2008, S.205.

<sup>115</sup> Beatrice Weis, *Le codex Guta-Sintram. Édition en fac-similé intégral du manuscrit 37 de la Bibliothéque du Grand Séminaire de Straßbourg*, Luzern 1983.

<sup>116</sup> WEIS 1983.

<sup>117</sup> HAMPE 1905.

<sup>118</sup> WALTER 1925.

<sup>119</sup> DIE ZEIT DER STAUFER 1977

erschienenen Faksimile des Codices sowie in einer gesonderten Auswertung des Nekrologs, in der sie die Einträge des Codices mit einer späteren Chronik aus 1241 verglich, die Anfertigung des gesamten Nekrologs ausschließlich dem Frauenkloster Schwartzenthann zu.<sup>120</sup> Eine Würdigung erfuhr das Gesamtwerk erstmals im Katalogtext der Ausstellung „Krone und Schleier“ 2005 in Bonn, wo es als Werk aus dem „Doppelkloster“ Marbach-Schwartzenthann erwähnt wird.<sup>121</sup> Bis zu welchem Grad es sich bei den beiden Klöstern nun tatsächlich um eine räumlich, politisch und wirtschaftlich einheitliche Doppelklosteranlage handelte, ist bis heute nicht vollständig geklärt. Im Rahmen der Bonner Ausstellung wagte sich Gilomen - Schenkel erstmals an diese Frage heran; sie unternahm den Versuch, anhand der Nekrolog-Auswertung von Weis, den Codex als Beweismittel *für* die Existenz eines Doppelklosters Marbach-Schwartzenthann zu verwenden.<sup>122</sup> Über die Spiritualität des Codices gibt eine Arbeit von Griffiths Aufschluss, in der sie verschiedene im Codex aufgeschriebene Predigten auf die Seelsorgetheorien des Frühscholastikers Petrus Abeleard zurückführte.<sup>123</sup>

Zu dem Frauenkloster Schwartzenthann ist bislang, abgesehen von einem Eintrag im Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter von Médard Barth<sup>124</sup> und einem Artikel von Robert Will<sup>125</sup>, der im Kommentarband von Weis 1963 publiziert wurde, keine eigenständige Publikation bekannt. Erwähnung findet es in der Literatur spärlich und wenn, dann im Kontext des Marbacher Klosters, wie zum Beispiel in Josef Siegwarts wissenschaftlicher Edition der Marbacher Consetuedines.<sup>126</sup> Einzig in einem Urkundenbuch aus dem 16. Jahrhundert wird die Geschichte des Frauenklosters schemenhaft dargestellt.<sup>127</sup> Zu neueren Forschungsergebnissen hinsichtlich der Position der Augustinerchorfrauen in der Schweiz gelangte Gilomen-Schenkel in ihrem gleichnamigen Werk. Als Einstiegsliteratur war es für die vorliegende Arbeit grundlegend für eine grobe Charakterisierung der mittelalterlichen Benutzerinnen bzw. Leserinnen der Handschrift.<sup>128</sup> In der Dissertation von Kurz über Doppelklosteranlagen im mittelalterlichen Österreich, ist neben einer sehr interessanten Schilderung baulicher Fakten, der Rolle der Augustinerchorfrau im Mittelalter ein eigenes Kapitel gewidmet.<sup>129</sup>

---

<sup>120</sup> WEIS 1983 inkl. Kommentarband, WEIS 1980

<sup>121</sup> KRONE UND SCHLEIER 2005

<sup>122</sup> GILOMEN – SCHENKEL 2005

<sup>123</sup> GRIFFITHS 2003

<sup>124</sup> BARTH 1262/1263

<sup>125</sup> WILL 1963

<sup>126</sup> SIEGWART 1965

<sup>127</sup> Karl Albrecht (Hg.), Rappoltinisches Urkundenbuch. 759 – 1500. Quellen zur Geschichte der ehemaligen Herrschaft Rappoltstein im Elsass, Bd. V, Colmar im Elsass 1898.

<sup>128</sup> GILOMEN – SCHENKEL 2004

<sup>129</sup> KURZ 2010

Architekturkritische Literatur speziell zu dem Frauenkonvent Schwartzenthann reduziert sich auf besagten Artikel von Will, indem er sich auf die Forschungsergebnisse der im Jahr 1972 beendeten archäologischen Expedition unter der Führung eines gewissen Dr. Bronner beruft und anhand der im Zuge dessen ermittelten Daten einen Grundriss des alten Frauenkonvents entwarf. Im Gegensatz dazu ist die Forschungslage zu Doppelklosteranlagen im deutschsprachigen Raum umso reichhaltiger. Grundlegend an dieser Stelle ist der besagte Artikel von Gilomen-Schenkel aus dem Jahr 2005. Allgemeiner gehalten, aber sehr aufschlussreich ist zudem die Arbeit von Lutter über soziale Räume in Hof und Kloster.<sup>130</sup> Abgesehen von den drei großen Eingangsminiaturen, vermitteln die kleineren Illustrationen, größtenteils Monatspersonifikationen und höfisch gekleidete Figuren, einen sehr weltlichen und nicht, wie man erwarten würde, einen auf das Klosterpublikum abgestimmten Charakter. Die sich in Folge aufdrängende Frage nach den eigentlichen Adressaten bzw. Adressatinnen des Codices blieb in der Forschung bisher unbehandelt, weshalb ich hoffe, durch die vorliegende Arbeit mehr Klarheit darüber schaffen zu können.

#### 1.5.9. Guta Sintram Codex – Aufbau <sup>131</sup>

Die Koproduktion wird nicht nur in einem Widmungstext explizit erwähnt, sondern auch noch mit einer halbseitigen Miniatur illustriert (*fol.4r*) (Abb.12): Das Blatt wird durch ein dreiböiges Architekturelement gegliedert; unter dem mittleren Rundbogen sitzt Maria auf einem Thron und hält eine Schriftrolle in der Hand; links und rechts stehen Guta und Sintram, die ihr gemeinsames Werk der Heiligen Jungfrau dedizieren. Diese Miniatur ist eine der drei einzigen ganzseitigen Miniaturen des Codices, mit denen gemeinsam sie den Vorspann des Werkes bildet. Den Beginn markiert eine Inschrift „*Olim fuit monasterium monialum prope Marpach quarum ecclesia fuit capella sancti Augustini...monasterii sorores ad praecavenda forsitan humani fragilitatis pericula*“<sup>132</sup> (*fol.1r*) Auf der Rückseite sind drei Marbacher Schenkungsurkunden festgehalten, dargestellt in 3 Spalten. (*fol.1v*)<sup>133</sup> Auf dem zweiten Blatt befindet sich eine Darstellung der Übereichung einer Papstbulle von Papst Calix an den Abt von Marbach (*fol.2r*) (Abb.13). Das dritte Blatt ist leider nicht erhalten, laut Walter fanden sich dort „*Les phénomènes astronomiques de l’année et leur influence sur la nature humaine*“ (*fol.3r*) und auf dem Rückblatt ein Elog zur „*Pauvreté et virginité*“ von dem Hl. Gregor.<sup>134</sup> Das

---

<sup>130</sup> LUTTER 2010.

<sup>131</sup> Die Datierung ergibt sich anhand der Ausführungen unter dem Kapitel „Raumkonzepte“.

<sup>132</sup> WALTER 1925, S. 8.

<sup>133</sup> WALTER 1925, S. 9.

<sup>134</sup> WALTER 1925, S. 16.

vierte Blatt stellt schließlich die erwähnte Werkswidmung der beiden Autoren an Maria (*fol. 4r*) dar und auf der Rückseite die Abschrift der Predigt *beati pauperes* (*fol. 4v*).<sup>135</sup> Das fünfte zeigt den Hl. Augustinus flankiert von Ordensfrauen- und Männern (*fol. 5r*). (Abb.14). Auf der Rückseite bis hin zu Seite sieben befindet sich ein *Computus* (*kirchliche Festrechnung*) (*fol. 5v-fol. 7r*) und leitet sogleich den anschließenden Kalender ein (*fol. 7v-fol. 76v*).<sup>136</sup> An den Vorspann an reihen sich ein *Necrolog* (Abb.17) und ein *Homiliar* (*fol. 77r-fol. 105v*) sowie eine *Regelsammlung* über die Augustinerregel (*fol. 106r-fol. 109v*) mit einem dazugehörigen Kommentar (*fol. 110r-fol. 134r*) und die Konstitutionen des Stifts Marbach, die sogenannten *Cosuetudines* (*fol. 134v-fol. 163v*). Ganz dem Charakter der einleitenden Seiten entsprechend sind auch diese drei Teile aufwendig illuminiert; Besonders die Anfangsinitialen geben Zeugnis prachtvoller mittelalterlicher Buchillustration. Die einzelnen Monate des Nekrologs werden jeweils zu Beginn mit einer detailliert verzierten Doppelseite eingeleitet (Abb.15): Vier Zeilen mit jeweils vier senkrechten und vier waagrechten Spalten sind über eine Doppelseite gezogen. Die oberste Spalte wird links von zwei, rechts von drei eingezeichneten Rundbögen abgeschlossen. Auf der Recto-Seite in der mittleren Spalte ist die mit Blumen bekrönte Personifikation des Monats dargestellt, die ein Spruchband in den Händen hält, in dem Fall des April handelt es sich um eine Hygieneregulierung. „Nimm abführende Getränke, iss frisches Fleisch; halt Dich warm, iss keine Wurzeln, trinke Betonienkraut und Bibernell.“<sup>137</sup> In die Spalten eingeschrieben finden sich Aufzeichnungen über diverse Schenkungen und die Namen der Verstorbenen.

## 2. Raum und Zeit

### 2.2. Situation der Frauenkommunitäten im 12. Jahrhundert – Ausgangslage

Das Leben innerhalb einer geistlichen Gemeinschaft bot der mittelalterlichen Frau eine zur Ehe äußerst attraktive Alternative, die bereits in der spätantiken bis frühmittelalterlichen Literatur einen starken (und Großteils sehr idealisierten) Niederschlag gefunden hat.<sup>138</sup> Vor allem für Frauen aus der Aristokratie bedeutete das Leben als Chorfrau/Kanonissin ein standesgemäßes Auskommen vor, nach oder anstatt der Ehe. Die erste rechtliche Regelung bzw. Normierung derselben auf Reichsebene erfolgte 816 im Zuge der sogenannten *Institutio sanctimonialium* der Aachener Reichssynode unter Ludwig dem Frommen (Sohn von Karl dem Großen, das

---

<sup>135</sup> Griffiths konnte diese Predigt als Auszug seiner 30. Predigt Petrus Abeleard zuschreiben, in: GRIFFITHS 2003, S. 57 – 83.

<sup>136</sup> WALTER 1925, S. 21.

<sup>137</sup> WEIS 1983, fol.29.

<sup>138</sup> SCHILP 1998, S. 11.

karolingische Reich hatte seinen Höhepunkt erreicht). Erstmals wurden hier rechtskräftige Regelungen für kanonikale Frauengemeinschaften formuliert, die nicht monastisch geprägt waren, bekannt als *institutionis forma*.<sup>139</sup> Die *institutionis forma* bildet somit die verfassungsrechtliche Ausgangslage für die weitere Entwicklung religiöser Frauengemeinschaften für das gesamte Mittelalter bis hin zur frühen Neuzeit. Ziel der karolingischen Reform war eine Erneuerung der Gesellschaft (und im Zuge dessen die Beseitigung häufig herrschender Missstände in religiösen Frauenkommunitäten), in der alle monastische Gemeinschaften unter die Schirmherrschaft der Benediktiner gestellt werden sollten. Als eine über die Jahrhunderte hinweg erzielte Wirkung der *Institutio sanctimonialum* kann der fortwährende Bestand ständisch orientierter Frauenstifte gesehen werden. Frauenkloster und Frauenstift wurden zu dieser Zeit noch nicht terminologisch voneinander unterschieden.<sup>140</sup> Die in der Aachener Synode formulierten Regeln für Frauenkommunitäten umfassten, neben der Observanz aller Stifte durch Orden wie die Benediktiner oder Augustiner, die Frage der Zugehörigkeit der religiösen Damen. Äbtissin und Konvent mussten einem Bischof unterstehen, dem sie mitsamt ihrer Mitschwester zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet waren. Darüber hinaus wurden nur noch drei weitere Bereiche reglementiert; die Verköstigung und der Unterricht der *Sanctimoniales* sowie das Gebot der Keuschheit. Das Gebot zur Arbeit und der persönlichen Armut, wie es bereits die Kirchenväter Hieronymus und Augustinus formuliert hatten, wird in den *Institutiones* beinahe vollständig ausgeklammert.<sup>141</sup> Auch von einer Klausur im Verständnis des Hochmittelalters ist hier noch nicht die Rede. Zwar werden soziale Kontakte der *Sanctimoniales* nach außen zu Gunsten der Konzentration auf den Dienst an Gott untersagt, doch hatten derlei Verbote noch lange keinen Gelübde-Charakter und „das Amt der Äbtissin“ war sogar „in die Staatsphäre eingebunden“, das bedeutet, der Herrscher hatte das Recht, die Äbtissin jederzeit an seinen Hof kommen zu lassen.<sup>142</sup> Religiöse Frauen verfügten außerdem über das Recht, Privateigentum zu besitzen und bewohnten *propriae mansiones*, die sie bei gleichzeitiger Verpflichtung zu einer *vita communis* in einem ausgesprochenen Selbstverständnis zu nutzen wussten.<sup>143</sup> Eine bestimmte Kleiderregel war nicht vorgeschrieben; einzig durfte das Gewand nicht aus Seide sein und in der Kirche war ein Schleier zu tragen.<sup>144</sup> Die *Institutiones* verlangten von den Damen zudem, dass sie sich ihrem

---

<sup>139</sup> SCHILP 1998, S. 168.

<sup>140</sup> SCHILP 1998, S. 64.

<sup>141</sup> SCHILP 1998, S. 90ff.

<sup>142</sup> FELTEN 1980, S. 164f.

<sup>143</sup> SCHMITZ 2012;

Huber Mordek, *Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta. Überlieferung und Traditionszusammenhänge der fränkischen Herrschererlasse*, Hannover 1995, S. 1057.

<sup>144</sup> SCHILP 1998, S. 82.

Studium widmeten. Darunter fiel das Auswendiglernen der Psalmen, die Kenntnis der Heiligen Schrift und natürlich die lateinische Grammatik als Voraussetzung für Erstgenannte. Eine besondere Kenntnis der *artes liberales* oder andere Qualifikationen rückten in den Schatten einer geforderten tadellosen geistig – sittlichen Haltung der Damen.<sup>145</sup> Liebgewonnene Gewohnheiten, die die größtenteils adeligen Damen aus ihrem weltlichen Leben mitgebracht hatten, wie beispielsweise der großzügige Genuss von Wein, reichlich zugeteilten Nahrungsmittel und sogar die Beschäftigung eigener *servi*, wurden innerhalb ihrer *mansiones* fortgeführt, was natürlich in einem krassen Gegensatz zu der propagierten asketischen Lebensweise stand.<sup>146</sup> Nichtsdestotrotz darf nicht vergessen werden, dass die ausreichende materielle Versorgung der religiösen Damen nicht Selbstzweck war (oder es zumindest nicht sein sollte) sondern ihnen Freiraum für ihren persönlichen Umgang mit Gott schaffen sollte.<sup>147</sup> Dass eine materielle und geistliche Versorgung nicht verheirateter Töchter aus adeligem Hause gleichzeitig auch eine Hauptmotivation für den Eintritt vieler religiöser Damen bildete ist sehr wahrscheinlich, aber auch machtpolitisch gesehen war ein Familienmitglied mit einer kirchlichen Leitungsfunktion (als Äbtissin) für viele Familien sehr attraktiv.<sup>148</sup> Besonders im Elsass des 12. Jahrhunderts wurden Stifte oft als adlige Hausklöster gegründet und die Leitung mit Sprösslingen aus herzoglichen oder gar königlichen Familien besetzt.<sup>149</sup> Diese zwei Aspekte, standesgemäßes Auskommen und politischer Ehrgeiz, sorgten dafür, dass Frauenkommunitäten bald wie Pilze aus der Erde sprossen.

Wie hatten sich die religiösen Gemeinschaften seit der Aachener Synode bis hin zu den ersten Wellen des Investiturstreits im 11. Jahrhundert entwickelt? Inwieweit wurde die in der *Institutio sanctimonialium* formulierten Postulate angenommen bzw. fortgeführt? Bei der Rezeption der *Institutio sanctimonialium* darf man nicht vergessen, mit welchem Nachdruck die Verbreitung der Aachener Synodenbeschlüsse generell verbreitet wurden.<sup>150</sup> Sie wurden in Codices eingetragen, die für den täglichen Gebrauch bestimmt waren. Dementsprechend wurden sie auch schnell abgenutzt und mussten öfters neu aufgelegt werden.<sup>151</sup> Für die tatsächliche Anwendung der Aachener Beschlüsse innerhalb religiöser Gemeinschaften der fränkischen Reichskirche im 12. Jahrhundert gilt daher, dass sie mit Sicherheit im Bewusstsein der

---

<sup>145</sup> Ebenda;

<sup>146</sup> SCHILP 1998, S. 78.

<sup>147</sup> SCHILP 1998, S. 81.

<sup>148</sup> MUSCHIOL 1999, S. 183.

<sup>149</sup> KLAPP 2012, S. 119.

<sup>150</sup> SCHIEFFER 1976, S. 248ff.

<sup>151</sup> SCHIEFFER 1976, S. 252.

religiösen Männer und Frauen festsaß, allerdings im Zuge der ständigen redaktionellen Erneuerungen inzwischen umgeändert und an die einzelnen Bedürfnisse der Gemeinschaften angepasst worden waren.<sup>152</sup> Der Charakter religiöser Frauengemeinschaften vor der Hirsauer Reform war also der einer autonomen, oft als Verlängerung von Macht – und Familienpolitischen Überlegungen organisierte Interessensgruppen, die kirchenrechtlich schon lange nicht mehr explizit definiert werden konnten.

Die im Zuge dieses Autonomisierungsprozesses entstandenen Probleme, die für eine bald für nötig erachtete Reform sprachen, waren mannigfach, zentral aber war das Problem der weltlichen Einflussnahme auf geistliche Ämter.<sup>153</sup> Zögerlich begann man bereits im 10. Jahrhundert unter dem Schlagwort *libertas ecclesiae* erste Neuerungsversuche, ausgehend von Burgund und Lothringen mit den Gründungen der Klöster Cluny und Gorze als Gemeinschaften, die sich in direkte Abhängigkeit zu Rom stellten und sich somit sowohl von den Bischöfen als auch weltlicher Instanzen lossagten. Im deutschsprachigen Raum verbreiteten sich die Reformen ausgehend von dem Benediktinerkloster Hirsau im Schwarzwald. Aus der Hirsauer Reformbewegung gingen viele Reformkonzepte hervor, die in der Nachfolge der monastischen Erneuerungsinitiative von Cluny standen und sich dann mit dem späten 11. Jahrhundert ausgehend von Hirsau im Schwarzwald in ganz Süddeutschland ausbreiteten. Ausnahmen bildeten alle Augustinerstifte, die von dem Kloster Marbach aus reformiert wurden. Grundbedingung der Hirsauer Reform war die Loslösung der religiösen Gemeinschaften von dem Einfluss weltlicher Macht. Hauptziel der Reform war zudem eine 1) ohnehin schon seit 300 Jahren propagierte Hinwendung zur frühchristlichen *vita apostolica* und *vita communis*, 2) die Annahme einer bindenden Klosterregel aller religiösen Gemeinschaften 3) die damit einhergehende Annahme eines Lebens in Armut und Abgeschiedenheit von der Welt.<sup>154</sup> Als Folge war einerseits ein Wachstum der individuellen Frömmigkeit zu beobachten: In Hinblick auf eine persönliche Heilserwartungen stellten sich immer mehr Menschen in den Dienst religiöser Bewegungen.<sup>155</sup> Andererseits bedeutete es für die bisher autonomen religiösen Damen eine komplette Umstellung ihres Lebensstils; sie mussten ihren Privatbesitz, ihre Dienerschaft und die von ihnen bewohnten Einzelwohnungen gegen abgetragene Kleidung, festgesetzte Tageseinheiten und gemeinschaftliche Schlafsälen tauschen. Verständlicherweise

---

<sup>152</sup> SCHILP 1998, S. 106.

<sup>153</sup> MEWS 2001, S. 3. und LUTTER 2005, S. 34.

<sup>154</sup> Klaus Schreiner, Hirsau und die Hirsauer Reform. Spiritualität, Lebensform und Sozialprofil einer benediktinischen Erneuerungsbewegung im 11. und 12. Jahrhundert, in: Hirsau. St. Peter und Paul. 1090 – 1091, Bd.2, Stuttgart 1991, S. 59 – 84.

<sup>155</sup> LUTTER 2005, S. 32.

konnte eine solche Umstellung nicht von einem Tag auf den anderen passieren; ob sie deshalb allerdings gleich ein Jahrhundert andauern sollte sei dahingestellt. Hirsau trat seine Vormachtstellung dann im Verlauf des 12. Jahrhundert an die besser organisierten Zisterzienser ab, die besonders durch ihre vielen neue Klostergründungen in das Zentrum der Reform rückten.<sup>156</sup>

Die offizielle Beendigung des Investiturstreits wurde mit dem Wormser Konkordat im Jahr 1122 beschlossen, in der König Heinrich V Papst Calixt II unter anderem „kanonische Wahl und freie Weihe“ für alle Kirchen seines Imperiums versprach.<sup>157</sup> Tatsächlich verhielt es sich dann aber so, dass auch in Zukunft z.B. eine Bischofsweihe nur in Anwesenheit des Königs (oder eines Vertreters) stattfinden durfte. Im ersten Laterans Konzil von 1123 wurden die Fragen des Investiturstreits kirchenrechtlich verarbeitet und im zweiten Laterans Konzil von 1139, bereits unter Papst Innozenz II, neben der Exkommunikation der Anhänger des Gegenpapstes Anaklet II, der Zölibat und die (architektonische) Trennung der Geschlechter für Geistliche eingeführt.<sup>158</sup> Das bedeutete eine komplett neue Situation für unsere religiösen Frauen. Seit der *institutio sanctimonialium*, wo erstmals der Versuch gewagt wurde, die bestehenden Gemeinschaften in einer einheitlichen Form zu organisieren, indem man sie unter die Observanz der Benediktiner gestellt und wage Regelungen formuliert hatte, hatten sie sich inzwischen durch ständige Adaptierung und Veränderung der Aachener Beschlüsse zu souveränen Parteien entwickelt. Sie waren zwar ortsabhängig gewissermaßen kanonikal organisiert und standen wie gesagt unter der Obhut eines Bischofs<sup>159</sup>; doch bis zu dem Hirsauer Reformeinschnitt mussten sie niemals einem institutionellen Anspruch genügen; sie mögen nach spezifischen Gewohnheiten (*consuetudines*) gelebt haben, aber nicht nach einem Gelübde. Diese autonomen Mikroorganismen wurden im Zuge der Hirsauer Reform also vereinheitlicht, institutionalisiert und dadurch auch kontrollierbarer gemacht. Das gesamte 12. Jahrhundert bildete danach eine Art „Anpassungsphase“ mehr oder weniger selbstbestimmter religiöser Frauengemeinschaften an frisch verordnete Klosterregeln. Selbst der Begriff „Kloster“ kann terminologisch bezeichnenderweise eigentlich erst ab dem 13. Jahrhundert klar eingegrenzt werden.<sup>160</sup> Bis hin zur frühen Neuzeit galt auch nach wie vor, dass die sozialen Räume „Hof“ und „Kloster“, entgegen der augenscheinlichen Beschlüsse des Wormser Konkordats nicht

---

<sup>156</sup> LUTTER 2001, S. 38 – 39.

<sup>157</sup> Deutsche Enzyklopädie Online, URL: <http://Handschriften.encyklo.de/Begriff/Wormser%20Konkordat> (Abgerufen am 04.09.2016)

<sup>158</sup> SCHILP 1998, S. 197 ff.

<sup>159</sup> SCHILP 1998, S. 197.

<sup>160</sup> LUTTER 2010, S.18.

strikt voneinander getrennte Bereiche darstellten.<sup>161</sup> Aus dieser Perspektive sind auch Funktion und Gebrauch der ausgewählten Werke zu verstehen: Sie sprachen ein Publikum an, das höfisch geprägte Verhaltensmuster, Weltanschauungen und Bedürfnisse als selbstverständliche Messlatte für den klösterlichen Alltag mitgebracht hatte und sich nicht ohne weiteres einer oktroyierten Klosterregel beugen konnte.

## 2.2. Wer waren die religiösen Frauen und woher kamen sie – Sozialer Hintergrund

Abt Willhelm aus dem Kloster St. Emmeran gilt als einer der prominentesten Vertreter der Hirsauer Reform. Ihm zufolge sollten monastisch organisierte Gemeinschaften Menschen jeglicher Herkunft offen aufnehmen; er wandte sich an „Mönche, Kleriker und Laien, Jungfrauen und Witwen und [verheiratete] Frauen [...] und alle kamen zu ihm, wie an die Brust einer Mutter.“<sup>162</sup> Die daraus entstandene unmittelbare Folge war, wie gesagt, ein dramatischer Anstieg gemeinschaftlicher Lebensformen unter starker Beteiligung von Frauen.<sup>163</sup> Vor allem die Gleichstellungsidee und die Hoffnung auf ein individuelles Seelenheil bildeten dabei den Hauptantriebsmotor. Es folgten Gründungen zahlreicher „assoziierter Klöster“ zwischen Männern und Frauen sowie neuer Reformgemeinschaften. Einer Schätzung zufolge waren um 1100 150 Frauengemeinschaften im süddeutschen Raum vertreten, um 1250 bereits 500.<sup>164</sup> War das Leben als Stiftsdame bisher eine Art Privileg des Adels gewesen, so fühlten sich nun auch Frauen aus niedrigeren Gesellschaftsschichten einem Leben in religiöser Gemeinschaft hingezogen. Verständlicherweise ist es aufgrund des hohen Datenverlusts seit dem Mittelalter nur schwer möglich, diese Schilderung anhand eines Namensregisters nicht-adeliger Damen zu beweisen. Doch zumindest wird diese „Mode“ in einem Chronik - Eintrag von 1091 von dem Mönch Bernold von Konstanz aus St. Blasien so beschrieben. Unzählbare Männer und Frauen seien von der neuen klösterlichen Lebensform angezogen worden, was zur Folge hatte, dass viele Töchter von Ortsansässigen Bauern zugunsten des Klosters auf die Ehe verzichteten. Ja selbst verheiratete Frauen hätten sich in geistliche Fürsorge durch Männer aus dem geistlichen Stand begeben.<sup>165</sup>

---

<sup>161</sup> LUTTER 2010, S. 15.

<sup>162</sup> Vita Willihemi 218, in: LUTTER 2005, S. 34.

<sup>163</sup> Gerold Bönner, Alfred Haverkamp, Frank G. Hirschmann, Religiöse Frauengemeinschaften im räumlichen Gefüge der Trierer Kirchenprovinz während des hohen Mittelalters, in: Georg Jenal (Hg.), Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, Stuttgart 1993, S. 369 – 415.

<sup>164</sup> LUTTER 2005, S. 35.

<sup>165</sup> Klar wird hier allerdings nicht, ob besagte Frauen tatsächlich in eine Ordensgemeinde eintraten, oder ob sie nicht vielleicht, wie auch in Italien vereinzelt der Fall gewesen war, laizistische Gruppen bildeten, die schlicht spirituelle Leitung durch einen Priester empfangen, in: Giles Constable, The Reformation of the 12th century, Cambridge 1996, S. 81.

Mit dem stetigen Zuwachs klösterlicher Gemeinschaften, vergrößerte sich zunehmend die Notwendigkeit einer neuen Bildungssystematik, galt es ja, die Neuankömmlinge in den Glaubens- und Ordensinhalten zu unterweisen. Was brachten die jungen Mädchen an Wissen von zuhause mit? Was konnte vorausgesetzt werden und wo war auf Bildungsdefizite Rücksicht zu nehmen?

### 2.3. Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben – Litterati und Illiterati

Spätestens seit Karl dem Großen, der selbst vermutlich nicht schreiben konnte, war das geschriebene Wort beinahe vollständig in die Obhut des Klerus übergegangen: Die riesige Bücherproduktion der Karolingerzeit entstand ausschließlich in monastischen Skriptorien und in denen der Domschulen.<sup>166</sup> Die unter den Karolingern entstandenen *capitularia*, eine Sammlung gesetzlicher Bestimmungen zur Verwaltung und Rechtsprechung in militärischen, kirchlichen und kulturellen Angelegenheiten, sahen zwar den Klostersaufenthalt zu Unterrichtszwecken für Laien vor, doch kann man dabei nicht von einer „Schule“ in unserem zeitgenössischen Verständnis sprechen.<sup>167</sup> Das lateinische Wort *Schola* darf man daher für diesen zeitlichen und geographischen Raum (karolingische Zeit – frühes Mittelalter, nördlich der Alpen) eher als „gemeinsames Leben“ verstehen bzw. hieß *scholis tradere* nicht wortwörtlich „in die Schule schicken“ sondern „für den geistlichen Stand bestimmen“ oder später auch „für eine bestimmte Lebensform vorbereiten.“<sup>168</sup> Es ist daher ein Trugschluss zu glauben, dass das Kloster eine unverbindliche Ausbildungsplattform für Kinder im Allgemeinen war – viel eher bereitete es explizit für den Ordenstand Berufene auf ihr zukünftiges Leben vor. Denn das kanonische Recht forderte, dass kein *ignorans literas*, kein *illiteratus* Priester werden dürfe.<sup>169</sup> Es drängt sich nun die Frage auf, was das kanonische Recht unter einem *illiteratus* verstand; war hier explizit der Analphabet schlechthin gemeint, jemand der weder schreiben noch lesen konnte? Eine Urkundengruppe, die die Veräußerung von Kirchenbesitz beinhaltet, bestehend aus Urkunden aus dem 11. – 13. Jahrhundert, kann uns in dieser Frage vielleicht weiterhelfen.<sup>170</sup> Das Verhältnis der Schreibunkundigen zu denen, die des Schreibens mächtig waren, kommt anhand folgender „Statistiken“ klar zu Geltung: In den Jahren 1291, 1293 und 1297 wird berichtet, dass ein Teil des Konventes der Abtei in St. Gallen

---

<sup>166</sup> WENDEHORST 1996, S. 19.

<sup>167</sup> Westfall Thompson, *The Literacy of the Laity in the Middle Ages*. 1939, S. 126.

<sup>168</sup> Josef Fleckenstein, *Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der norma Rectitudinis*, Freiburg 1953, S. 28 f.

<sup>169</sup> WENDEHORST 1996, S. 19.

<sup>170</sup> Bernhard Schmeidler, *Subjektiv gefasste Unterschriften in deutschen Privaturkunden des 11. Bis 13. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Urkundenforschung*, hrsg. Von Dr. Karl Brandi/Dr. Harry Bresslau, Dr. Michael Targl, Leipzig 1918, S. 229ff.

nicht schreiben konnte. (Wie groß der Teil war lässt sich allerdings nicht ausmachen.)<sup>171</sup> Von der elsässischen Benediktiner - Abtei Murbach (nicht zu verwechseln mit Marbach) erfahren wir weiter, dass im Jahr 1291 offenbar kein einziger Angehöriger des Konvents des Schreibens mächtig war, dasselbe galt für das Deutsche Haus zu Freiburg im Jahr 1299.<sup>172</sup> Aus dem Konvent des Klosters St. Georgen im Schwarzwald wird im Jahr 1313 die gesammelte Ordensgemeinde einschließlich des Abtes nach eigenem Zeugnis des Schreibens unkundig erklärt und im Jahr 1324 konnten in der unterfränkischen Zisterzienserabtei Bildhausen elf von 47 Angehörige des Konvents eine Konsenserklärung nicht persönlich unterschreiben.<sup>173</sup> Tatsache ist, dass ein Großteil des Klerus im frühen Mittelalter nicht schreiben konnte. Was verstand also die Benediktsregel unter einem *illiteratus*? Nach unserem heutigen Verständnis wären hier ja selbst unter ihren Reihen mehrere Betroffene vertreten gewesen. Wendehorst ist der Meinung, dass das Erlernen der geschriebenen Schrift und das Lesen in zwei getrennten Unterrichtswegen angeeignet wurden und sich gegenseitig nicht bedingten.<sup>174</sup> Jemand der nicht schreiben konnte war noch lange kein *illiteratus*, wohl aber jemand der das Lesen nicht beherrschte. Die Vorschrift, dass ein Geistlicher auch des Schreibens kundig sein müsse, findet sich einzig in einem Kapitular von Karl dem Großen.<sup>175</sup>

Noch weit über das hohe Mittelalter hinaus wurde das Schreiben und vor allem Illuminieren von Büchern, selbst wenn beide Tätigkeiten aus der Hand ein und derselben Person stammten, eher dem Handwerk als der Gelehrsamkeit zugeordnet.<sup>176</sup> In seiner Abhandlung über Frauen und Literatur im Mittelalter bestätigt Grundmann dieses Zweierlei von Schrift und Sprache.<sup>177</sup> Das Bildungs – und Schriftmonopol hatte unbestreitbar der Klerus inne. Um Lesen und/ oder Schreiben zu lernen musste man sich jedoch durch einige Lektionen Latein arbeiten.<sup>178</sup> Diesen Umstand erleichterte Herrad ihren Sanktimonialen deutlich, in dem sie mit Hilfe von volkssprachlichen Texten und Vokalbeltabellen bislang nur in Latein verfügbare Inhalte

---

<sup>171</sup> Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen, Bd. 3, hrsg. von Hermann Wartmann, Zürich 1982, in: *regesta imperii Online*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, (21.03.2019), URL: <http://opac.regesta-imperii.de/id/103469>

<sup>172</sup> Freiburger Urkundenbuch, Bd. 2, hrsg. von Friedrich Hefele, Freiburg 1951, in: *mgd.de*, (21.01.2016), URL: [http://Handschriften.mgd.de/bibliothek/opac/?wa72ci\\_url=/cgi-bin/mgd/regschindex.pl?wert=du++33040&recnums=196722:279615:291077:294298:298123:303452:304270&index=8&db=opac](http://Handschriften.mgd.de/bibliothek/opac/?wa72ci_url=/cgi-bin/mgd/regschindex.pl?wert=du++33040&recnums=196722:279615:291077:294298:298123:303452:304270&index=8&db=opac)

<sup>173</sup> Genau aufgelistet in: WENDEHORST 1996, S. 20.

<sup>174</sup> WENDEHORST 1996, S. 23 ff.

<sup>175</sup> WENDEHORST 1996, S. 24.

<sup>176</sup> Jonathan J. G. Alexander, *Scribes as artists*. In: *Medieval Scribes, Manuscripts and Libraries*, London 1978, S. 8711.

<sup>177</sup> GRUNDMANN 1935, S. 1

<sup>178</sup> GRUNDMANN 1935, S. 131.

vermittelte. Die Äbtissin stand mit ihrem Unternehmen nicht alleine da, denn schon seit dem 11. Jahrhundert zeichnete sich langsam die Aufnahme der deutschen Sprache in das geistliche Schrifttum als neue Unterlage für mündliche Unterweisungen ab<sup>179</sup>: Im 12. und 13. Jahrhundert fand dann auch die bisher der Welt vorbehaltene Dichtung Aufnahme und wurde nicht mehr nur vorgetragen und gehört, sondern in Büchern verbreitet und gelesen. Trotzdem war vielerorts nach wie vor ein Vermittler notwendig, der das Geschriebene in Rede umzuwandeln wusste, da der Anteil an Schriftkundigen wie gesagt sehr hoch war.

#### 2.4. Die Lateinkenntnisse der mittelalterlichen Frau - Dichtung und Volkssprache

Wie kam es plötzlich zu diesem Umschwung Latein – Volkssprache? Dante Alighieri (1265 – 1321), der auch seine Gedanken zu diesem Thema niederschrieb, führte den allmählichen Hoheitsverlust der lateinischen Sprache zugunsten der Volkssprache schlicht und einfach auf die Frauen zurück.<sup>180</sup> Da jene selten oder wenig Latein verstünden, gleichzeitig aber die Hauptadressaten romantisch - säkularer Liebesdichtung waren, musste man die an sie gerichtete Zeilen wohl oder übel verständlich machen. Natürlich ist die mangelnde Lateinkenntnis der Frauen nicht die einzige Erklärung für die Hinwendung der literarischen Dichtung zur Volkssprache sowie deren Aufnahme in das Schrifttum. Vielmehr verhielt es sich so, dass neben dem Klerus hauptsächlich Frauen aus der Aristokratie lesen konnten, unabhängig davon, ob sie klösterlich lebten oder verheiratet waren. Während sich die klösterliche Bildungsschicht allerdings mit lateinischer bzw. geistlicher Lektüre befasste, eigneten sich die Damen aus der höfischen Gesellschaft ein Schrifttum in der eigenen Sprache und auch weltliche Dichtung als Lesestoff an.<sup>181</sup> So waren sie gewissermaßen für die Verbreitung eines profanen, volkssprachlichen Schrifttums verantwortlich. In dem sogenannten Sachsenspiegel, ein zwischen 1220 und 1235 entstandenes altdeutsches Rechtsbuch, findet sich anhand einer Erbfolge Regelung die Position der mittelalterlichen Frau als Hauptnutzerin von Büchern bestätigt: Unter den Gegenständen die hauptsächlich einer weiblichen Erbfolge vorbehalten sein sollten, sind hier neben Schmuck, Kleidung etc. auch alle Arten von Büchern, hauptsächlich aber Psalter aufgelistet.<sup>182</sup> Denn der Psalter war für das junge Mädchen aus dem Laienstand nun mal der erste Referenzpunkt beim Leselernen – darüber hinaus gehörte für das junge Mädchen aus dem Adel die Kenntnis der Psalmen zur Grundausbildung und würde sie

---

<sup>179</sup> Ebenda;

<sup>180</sup> Dante Alighieri, übersetzt von Dante Gabriel Rossetti, *La vita nuova*, London 1899, S. 25.

<sup>181</sup> GRUNDMANN 1935, S. 133.

<sup>182</sup> Karl August Eckhardt (Hg.), *Sachsenspiegel. Landrecht*, in: *Fontes juris germanici antiqui, Nova series*, 1933, S. 35, in: mgh.de, URL: <http://Handschriften.mgh.de/publikationen/leges/fontes-iuris-germanici-antiqui-nova-series/>

ein Leben lang begleiten – unabhängig ob sie es im Kloster oder in der Welt zubrachte.<sup>183</sup> Die Kenntnis der Psalter, die in Latein verfasst waren, genügte allerdings bei Weitem nicht, um auch andere lateinische Schriften bewältigen zu können. Von Hildegard von Bingen weiß ein Zeitgenosse beispielsweise zu berichten, dass sie zwar, ganz nach der Sitte adeliger junger Damen den Psalter auf Latein lesen gelernt hatte, aber dadurch noch lange nicht ausreichend beherrschte, um auch die Bibel sinnerfassend zu lesen.<sup>184</sup> Dafür benötigte man umfassende Lateinkenntnisse, zumindest bis zu ihrer vollständigen Übersetzung in die Volkssprache durch Luther. Doch bereits davor, wie gesagt seit dem 11. Jahrhundert, ist eine zunehmende Hinwendung zur Volkssprache innerhalb des kirchlichen Bildungskonsens zu verzeichnen, der mit Sicherheit zu einem großen Teil durch die Teilnahme der Frauen am literarischen Leben hervorgerufen wurde.

## 2.5. Aneignungsmethodik

Die Aneignungsmethode von Latein gliederte sich in zwei Teile: Auf der einen Seite ein *intensives Studium antiker Autoren* und auf der anderen Seite *entsprechende Lehrbücher*.<sup>185</sup> Grundkenntnisse der Grammatik und Rhetorik waren integraler Teil dieses Lernprozesses; doch genau hier beginnt die Problematik in Bezug auf die Bildungsfrage weiblicher Religiöser im hohen Mittelalter. Die Konstitutionen der Dominikanerinnen aus dem 13. Jahrhundert sind nur ein Beispiel unter vielen, aus denen eine generelle Ablehnung gegenüber einer *profunden* Lateinbildung für Frauen hervorgeht: Die Jüngeren sollten durchaus Singen und Lesen lernen, aber gerade nur so viel um den Gottesdienst würdig mitzufeiern zu können und vor allem die Psalmen zu lesen. „Es gehört sich aber nicht, die Grammatik oder die theologischen Schriften zu studieren.“<sup>186</sup> Davon dass die Sprachkunst heidnischer Autoren das Seelenheil gefährden könnte, dass Christen Gefallen an „der Eleganz der Verse“ fänden und gleichzeitig „Herz und Seele Opfer des dämonischen Inhalts“ würden, war bereits Hieronymus überzeugt.<sup>187</sup> Auch Hildegard von Bingen sah sich gern in der Rolle der ungebildeten Prophetin. Auf der anderen Seite allerdings hinderte sie dieser Bildungsmangel nicht, auf Latein zu predigen.<sup>188</sup> Die bereits von den frühchristlichen Kirchenvätern vertretene skeptische Haltung antiker Autoren

---

<sup>183</sup> SPECHT 1885, S. 262.

<sup>184</sup> GRUNDMANN 1935, S. 135.

<sup>185</sup> Detlef Illmer, Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter. Quellenstudien zur Frage der Kontinuität des abendländischen Erziehungswesens, in: Münchner Beiträge zur Mediävistik und Renaissance – Forschung, München 1971.

<sup>186</sup> *Constitutiones ordinis fratrum Preadicatorum*, in: *Analecta Sacri ordinis fratrum Preadicatorum*, Bd. 3, Rom 1896, S. 165.

<sup>187</sup> Hieronymus, Epistola 21, Ad Damasum, in: *Hieronymi epistulae*, hrsg. von Hillberg (*Corsus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 54), Wien 1910, S. 122 – 142.

<sup>188</sup> GRUNDMANN 1935, S. 136.

gegenüber zog sich beinahe durch das gesamte Bildungswesen des Mittelalters. Die Warnung, sich nicht allzu eingehend mit der klassischen Literatur zu befassen, war freilich an Männer und Frauen gleichermaßen gerichtet.

Der Heilige Hieronymus, frühchristlicher Kirchenvater, allerdings formulierte in seinem Brief an Laeta über deren kleine Tochter Paula ein Idealbild christlichen Lebens, das sich ausschließlich der Form der Mädchenerziehung widmet.<sup>189</sup> Er unterteilt die Erziehungsdauer in drei Etappen: In den ersten sieben Lebensjahren sollten sich die jungen Mädchen in einer spielerischen Art und Weise mit den ersten Leseversuchen und vor allem der Handarbeit befassen. In den Jahren darauf sollte der Unterricht weitgehend intensiver gestaltet werden; bis zum 15. Lebensjahr empfiehlt Hieronymus den Mädchen Unterricht in Lesen, Schreiben, Rechnen, Griechisch, Latein und Handarbeit - deren Wichtigkeit der Kirchenvater nicht müde wird zu erwähnen.<sup>190</sup> Neben den aufgezählten Grundelementen des Unterrichts, sollten die jungen Mädchen natürlich auch ihre Kenntnis der heiligen Schrift vertiefen. So empfiehlt er, Lesetexte stets der Bibel zu entnehmen und bei schriftlichen Übungen vorzugsweise Charaktere aus dem Alten und Neuen Testament zu verwenden (Propheten, Apostel etc.) Ab dem 15. Lebensjahr folgt die Höhere Bildung, die Hieronymus (wenn überhaupt) allerdings nur den jungen Männern ans Herz legt. Lieber aber „schweigt er“ über die „Gramatiker, Rethoren, Philosophen, Geometer [...] Musiker [...] und Ärzte [...]“. Gemäß seinem Grundsatz: „Lasset uns die Dinge auf Erden lernen, deren Kenntnis für uns im Himmel fortdauert.“<sup>191</sup> Dies alles solle Laeta bei der Erziehung ihrer Tochter beachten, noch besser allerdings sei es freilich, sie direkt nach Betlehem ins Kloster zu schicken, wo ihre Großmutter, ihre Tante und Hieronymus selbst bereit seien, sie zu erziehen.<sup>192</sup>

Bei dem von Hieronymus skizzierten Bildungsweg handelt es sich keineswegs um eine von ihm entwickelte Erfindung, vielmehr beruft er sich auf ein herkömmliches System seiner Zeit, das wiederum auf der „Anleitung zur Beredsamkeit“ des römischen Lehrers Quintilian († 96) basiert und für viele Jahrhunderte in Erziehungsfragen maßgebend war.<sup>193</sup> In seinem Brief an Laeta adaptierte Hieronymus eben diese Bildungsgrundsätze und fügte ihnen zwei, in der christlichen Erziehung maßgebende, Grundgedanken hinzu: Die Entsagung der Welt und die

---

<sup>189</sup> GANSEN/KELLER/SCHULZ 1902

<sup>190</sup> GANSEN/KELLER/SCHULZ 1902, S.8.

<sup>191</sup> GANSEN/KELLER/SCHULZ 1902, S. 9.

<sup>192</sup> GANSEN/KELLER/SCHULZ 1902, S. 10.

<sup>193</sup> GANSEN/KELLER/SCHULZ 1902, S. 10.

Hinrichtung auf das Höhere und ewig Bleibende. Auch soll alles Heidnische, wie zum Beispiel die Literatur, von den jungen Seelen ferngehalten werden.<sup>194</sup> Dieser sehr persönliche und liebevolle Brief Hieronymus verrät zum einen ein tiefes pädagogisches Verständnis für die kindliche Seele, eine Eigenschaft, die man dem einsamen Mönch in Betlehem wohl kaum zugetraut hätte. Viel wichtiger ist jedoch der hier zusammengefasste und ausformulierte Grundstock an Bildung, der den jungen Gottgeweihten in den darauffolgenden Jahrhunderten zuteil wurde. Die Debatte zwischen klassisch – antiker Bildung und Seelenfrieden sollte sich in den kommenden Jahrhunderten verschärfen: Bischof Caesarius von Arles, der zu Beginn des 6. Jahrhunderts lebte, forderte, dass der Christ jeder Art von klassischer Lektüre abschwören solle – eine Anforderung, die er auch an das von ihm gegründete Frauenkloster in Arles stellte.<sup>195</sup> Bezeichnenderweise wurde in der von seiner Nichte in Auftrag gegebene Vita des Bischofs auf jegliche rhetorische Ausschmückung verzichtet – um ja den christlichen Inhalt nicht zu entstellen.<sup>196</sup> Gleichzeitig – in aller Einfachheit und Klarheit formuliert – zeugt die von Caesarius gemeinsam mit seiner Schwester entwickelte Klosterregel von einem selbstverständlichen Gebrauch der lateinischen Sprache, der sich bis ins frühe Mittelalter in den höheren Bildungsschichten (Adel und Klerus) fortsetzen sollte.<sup>197</sup> Dieses Selbstverständnis kam dann allerdings in der Reformbewegung und dem Investiturstreit des 11. Jahrhunderts zu einem Ende und damit auch der zu diesem Zeitpunkt in ottonischen Frauenstiften erweiterte Bildungskanon, was hauptsächlich an der Einfügung der Gemeinschaften in eine mehr *stiftische* Lebensweise (Auferlegung einer Klosterregel) lag.<sup>198</sup> Nur vereinzelt ließen sich Konvente mit einem höheren Bildungsniveau finden, worunter auch Hohenburg zu zählen ist. Und selbst hier musste man sich anhand akribisch angelegter Vokabeltabellen durch das Kirchenlatein kämpfen. Als dann die Studien der Theologie und der Rhetorik gegen Ende des 12. Jahrhunderts an die Universitäten verlagert wurden, an denen Frauen bekanntlich nicht zugelassen waren, verschloss sich ihr Zugang zu einer klassischen Bildung beinahe vollständig.<sup>199</sup> Übrig blieben erbauungstheologische und für den Seelenwachstum bestimmte Schriften, wie beispielsweise

---

<sup>194</sup> GANSEN/KELLER/SCHULZ 1902, S. 31.

<sup>195</sup> Fernand Benoit, Topographie monastique d'Arles au VIe siècle, in: Études merovingiennes: Actes des Journées de Poitiers, hrsg. Von A. Picard und J. Picard, Paris 1953, S. 13 – 17.

<sup>196</sup> Vita Caesarii, in: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot (I), hrsg. Von Bruno Krusch (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingiarum III), Hannover 1896, S. 433 - 501.

<sup>197</sup> Pierre Riché, Éducation et culture dans l'occident barbare, VI – VIII siècles, Paris 1962

<sup>198</sup> Thomas Schilp, Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im frühen Mittelalter, Die Institutio sancti monialium Aquisgranensis des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkommunitäten, hrsg. Von Max Planck Institut für Geschichte, Göttingen 1998, S. 83.

<sup>199</sup> Bea Lundt, Zur Entstehung der Universität als Männerwelt, in: Geschichte der Mädchen – und Frauenbildung, Bd 1: Vom Mittelalter bis zur Aufklärung, hrsg. Von Elke Kleinau und Claudia Opitz, Frankfurt/ New York 1996, S. 63 – 77.

der *Speculum Virginum*. Obwohl Schriftfragmente einzelner Kirchenväter durchaus Teil seines Programms bilden, so zielte er letztlich nicht darauf ab, Gelehrte aus den Kanonissinnen zu machen, sondern sie vielmehr in ihrem individuellen Kampf um das ewige Heil zu leiten.

## 2.6. Eintrittsalter und Ausbildung weiblicher Religiösen

Bereits im Alter von sechs oder sieben Jahren, am Ende der *pueritia* wurden die Kinder adeliger Familien in der Regel zur Erziehung und Ausbildung zu Freunden, an fremde Höfe, Stifte und Konvente geschickt.<sup>200</sup> Zu dieser Zeit war meistens die „Berufungsfrage“ über die jungen Familienmitglieder schon getroffen worden, weshalb es durchaus üblich war, dass Kinder in diesem Alter bereits in den Klöstern lebten um eine einschlägige religiöse Erziehung zu erhalten.<sup>201</sup> Der Weg von der Aufnahme der jungen Kandidatin bis hin zur letztlichen Weihe konnte sich jedoch über Jahre hinweg ziehen. Gemäß dem Ritus der *consecratio sacrae virginis* im *Pontificiale Romano - Germanicum*“ (950 – 961/63 im Kloster St. Alban in Mainz entstanden) einem liturgischen Handbuch basierend auf spätantiken Überlieferungen, war das aufgenommene Mädchen im Alter von zwölf Jahren reif für das *Praepositum*, dem Vorsatz der der Weihe voranging. Für die Weihe war ein Mindestalter von 15 Jahren vorgesehen.<sup>202</sup> Somit hatten die Stiftsdamen genügend Zeit, ihre Schützlinge in ihren zukünftigen Aufgaben zu unterweisen. Die Erziehung von Laienkindern wurde dabei nicht besonders gefördert. Jene wurden sorgfältig erzogen, die bereits verbindlich ihre Berufungswahl getroffen hatten, andernfalls wäre es einer reinen Fehlinvestition gleichgekommen. Eine tiefgreifende Lateinschule blieb den jungen Damen jedoch vorenthalten - somit sind auch beispielsweise die immer wiederkehrenden Glossen in Herrads *Hortus* zu erklären.<sup>203</sup>

Die Klärung der näheren Umstände zur Bildungssituation weiblicher Religiösen im Hochmittelalter verlief soweit einigermaßen zufriedenstellend. Nun gilt es, die spezifische, in den einzelnen Werken implizierte Lehrmethodik, beginnend mit dem *Hortus Deliciarum* zu eruieren. Wieso hatten sich die Autoren der betreffenden Werke überhaupt dazu entschlossen diese groß angelegten Projekte in die Welt zu rufen und vor allem, was beabsichtigten sie damit? Zu einem großen Teil geht die Antwort darauf bereits aus dem bisherigen Text hervor: Die Manuskripte entstanden zu einem Zeitpunkt, zu dem neue Ordensregeln gerade eben erst

---

<sup>200</sup> SCHLOTHEUBER 2018, S. 64.

<sup>201</sup> SCHLOTHEUBER 2007, S. 43.

<sup>202</sup> GUSSONE 2007, S. 25.

<sup>203</sup> SCHLOTHEUBER 2004, S. 111 – 120.

Einzug in den Gemeinschaften religiöser Damen gehalten hatte.<sup>204</sup> Damit ergab sich eine neue Aufgabenstellung: die fortan zum Ablegen einer Profess angehaltenen Stiftsdamen brauchten eine profunde Bildung. Die Lateinkenntnisse dieser Damen waren wie bereits erwähnt nur sehr dürftig vorhanden, weshalb die Lehrbücher sprachkundiger Kleriker zu diesem Zweck nicht in Frage kamen. Ein Lehrbuch mit einprägsamen Gedichten und Bildern zum besseren Verständnis der vielleicht schwierigen Textstellen eignete sich hingegen hervorragend. Kurz: die Absicht hinter den drei Werken zielte auf die religiöse und teilweise geschichtliche Bildung der Frauen ab. Um auf diese Schlussfolgerung zu kommen bedarf es im Wesentlichen nur einen Blick in die jeweiligen Werke selbst:

### 3. Lehrcharakter der einzelnen Werke

#### 3.1. Didaktik

##### 3.1.1. Hortus Deliciarum

###### 3.1.1.1. Gebrauch des Codices - Ein Lehrbuch

Hier liefert uns Herrad persönlich die Erklärung für ihr Werk: „*Quapropter in ipso libro oportet vos sedulo gratum querere pastum et mellitis stillicidiis animum reficere lassum [...]*“<sup>205</sup> Herrad wollte ihre Mitschwestern mit Hilfe dem von ihr verfassten Werk also geistige Nahrung bieten. Über den einfachen Lehrzweck des Codices geht sie aber offensichtlich im weiteren Verlauf des Textes hinaus: „*[...] ut sponsi blanditiis semper occupate et spiritualibus deliciis saginate (it es inpinguate) transitoria secure percurratis et eterna felici jucunditate possideatis.*“<sup>206</sup> Mehr noch als dass ihre Schwestern die nötige Bildung erhalten, möchte die Äbtissin, dass sie mit Hilfe dieser Bildung alles Vergängliche hinter sich lassen um dagegen die Dinge zu erlangen die ewig halten, die *eterna felici*. Der *Hortus* übersteigt somit den Charakter eines gewöhnlichen Lehrbuches und wird zu einer Art „Anweisung zur Erlangung der ewigen Seligkeit.“ Herrad übernimmt hier die Rolle der Hirtin, die um das Seelenheil der ihr anvertrauten Schäfchen besorgt ist. Bezeichnend für den Lehrbuchcharakter des Codices ist zudem die Erkenntnis Engelhardts, dass das Buch ursprünglich mit keinem Einband versehen war, was er aus dem Schmutz an den Außenseiten des Titel- und Deckblattes schloss.<sup>207</sup>

###### 3.1.1.2. Verwendungsart

Obwohl Herrad, wie bereits erwähnt, die Bestimmung ihres Werkes klarmachte, fand sie es

---

<sup>204</sup> GRIFFITHS 2007, S. 164.

<sup>205</sup> HDW I 1979, No. 2.

<sup>206</sup> HDW I 1979, No. 2.

<sup>207</sup> ENGELHARDT 1818, S. 22.

nicht nötig, praktische Anweisungen in Bezug auf die Handhabung des *Hortus Deliciarum* anzugeben. Diese Aufgabe bleibt nun vollständig unserer Interpretation überlassen, da Überlieferungen von der Umgangspraxis nicht vorhanden sind. Aus diesem Grund ist eine Auseinandersetzung mit markanten Eigenschaften des Manuskripts ein wichtiger Schritt auf der Suche nach einer „Gebrauchsanweisung“ des Codices. Vergleicht man den *Hortus* mit dem zeitgleich entstandenen *Guta – Sintram Codex*, so fällt einem seine ungewöhnliche Größe sofort auf.<sup>208</sup> Sowohl die Maße des Werkes (53 x 37 cm) als auch die Farbenpracht der Illustration geben Anlass zur Vermutung, dass der *Hortus* höchstwahrscheinlich nicht für Einzel – sondern Gruppenunterrichte verwendet wurde. Griffiths hält es für sehr wahrscheinlich, dass er unter der Aufsicht einer *magistra* von einer größeren Gruppe von Sanktimonialen betrachtet und als Lernmaterial verwendet wurde.<sup>209</sup> Zusammen lernten und sangen sie die von Herrad verfassten Gedichte, gemeinsam wurden schwierige Textstellen bewältigt, wobei die Glossen, die in Form von Vokabeltabellen am Rande angebracht waren, sicher von großer Hilfe waren. (Abb.16) Das Manuskript wurde vermutlich nicht mit auf die Einzelzellen zum persönlichen Gebet der Schwestern genommen – Schrift und Bild wären somit in große Mitleidenschaft gezogen worden und dafür war das Werk zu kostbar. Mayers schlägt dazu vor, dass der *Hortus* vermutlich aufgeschlagen und gut einsehbar für alle Betrachter auf einem speziellen Pult lag, wobei die Novizenmeisterin (*magistra*) die Texte und Bilder dazu gebrauchte, ihre Schützlinge tiefer gehend und umfassend zu unterweisen.<sup>210</sup>

### 3.1.2. Speculum Virginum

#### 3.1.2.1. Gebrauch des Speculum Virginum

Die primäre Aufforderung an die Leserinnen des Jungfernspiegels zur ständigen Demut und Nächstenliebe zieht sich wie ein roter Faden durch das Werk. In dieser Hinsicht entspricht ihr spiritueller Fokus eins zu eins dem der Benedikts Regel.<sup>211</sup> Doch während sich der Heilige Benedikt ursprünglich an ein ausschließlich männliches Publikum richtete, suggeriert der Autor des *Speculum* eine aktive, weibliche Zuhörerinnen um damit anderen Jungfrauen in ihrer Nachfolge Christi Anleitung geben zu können. Die Mittel, die der Autor dafür einsetzt sind zum einen ein lebendig gestalteter Dialog und zum anderen eine farbenfrohe, darstellende Illuminierung. Ursprünglich wurde er wahrscheinlich in der Absicht geschrieben, von einem

---

<sup>208</sup> GRIFFITHS 2007, S. 167.

<sup>209</sup> GRIFFITHS 2007, S.167.

<sup>210</sup> MAYERS 1966, S. 10.

<sup>211</sup> Regula S. Benedicti, Kapitel 22, Die Nachtruhe der Mönche, URL:  
[http://Handschriften.stiftmelk.at/Pages\\_melk/regula.html](http://Handschriften.stiftmelk.at/Pages_melk/regula.html)

männlichen Geistlichen in Anwesenheit weiblicher Religiösen laut *vorgelesen* und nicht individuell gelesen zu werden, da alle heute erhaltenen Original - Manuskripte aus männlichen Orden zusammengetragen wurden.<sup>212</sup> Die Zuhörerinnen versammelten sich zu diesem Zweck wohl alle gemeinsam oder in Kleingruppen im Kapitelsaal des Konvents. Darauf lässt nicht zuletzt die gegebene literarische Form (Dialog zwischen Sprecher und ZuhörerIn) schließen. Interessanterweise gibt es eine Aufzeichnung aus dem Leben der Heiligen Brigitta von Schweden, also mehr als hundert Jahre nach dem Wirken unseres unbekanntes Hirsauer Autors, der diese vermutete Vortragsform bestätigt. Brigittas geistlicher Leiter, der Zisterzienser Peter Olavi, Prior von Alvastra, bezeugt in den Akten zu ihrem Seligsprechungsprozess, dass Brigitta als er eines Tages „*legeret in dicto monasterio coram dicta domina Brigida in libro, qui vocatur Speculum Virginum*“ – ihr also offensichtlich (laut) aus dem Jungfrauenspiegel vorgelesen hatte, eine spirituelle Erleuchtung hatte.<sup>213</sup> Das Vortragen durch einen befähigten Lehrer – in der Tradition der katholischen Kirche waren das sakramental geweihte Priester – setzte sich folglich seit Entstehung des *Speculum Virginum* als integrale „Gebrauchsanweisung“ des Jungfrauenspiegels fort.

Für Morgan Powell war die oben berichtete Episode aus Brigittas Leben die Initialzündung für ihre Untersuchungen an der Nutzung von Text und Bild im *Speculum Virginum*, in Bezug auf monastische Lesepraxis. Sie schlussfolgert anhand mehrerer Verweise auf die Sekundärliteratur<sup>214</sup>, dass es sich bei dem *Speculum Virginum* um ein Handbuch für männliche *Magistri* zur Unterweisung weiblicher Religiösen gehandelt haben muss.<sup>215</sup> Dafür sprechen die schon erwähnte Erleuchtungsepisode Brigittas wie auch der Text des Werkes selbst: So ist es ein anonymes männliches Autor *C.* und nicht etwa eine *magistra* oder Äbtissin, der das Werk in der Epistula zwei ebenfalls anonymen Jungfrauen *N.* und *N.* vorstellt.<sup>216</sup> Außerdem belegt die Provenienz der zehn Handschriften, dass nur eine unter ihnen aus einem Frauenkloster – bezeichnenderweise ein Doppelkloster - der Rest aber aus Männerklöstern stammt.<sup>217</sup> Der *Speculum* wurde also *für* Männer in Hinblick auf die *Frauenseelsorge* konzipiert. Der Jungfrauenspiegel reflektiert mit den bezeichnenden Worten „*Audi filia et vide*“ genau diese

---

<sup>212</sup> Morgan Powell, *The Speculum Virginum and the audio – visual poetics of women’s religious instruction*, in: MEWS 2001, S. 111.

<sup>213</sup> Prior Peter Olavi am 31. Jänner 1380, in: Isak Collijin, *Acta et processus canonizacionis beate Birgitte*. Samlingar utgivna av svenska fornskriftsällskapet, Uppsala 1924 -31, S. 491. Freie Übersetzung nach Morgan Powell, in: MEWS 2001, S. 128.

<sup>214</sup> BERNARDS 1955.

<sup>215</sup> Morgan Powell, in: MEWS 2001, S. 112.

<sup>216</sup> *N* war eine gängige und generelle Namensabkürzung im Mittelalter.

<sup>217</sup> Köln, Historisches Archiv, *W276a*, ca. 1150; wahrscheinlich aus St. Maria von Andernach und Darmstadt, Hessische Landes – und Hochschulbibliothek, *Hs. 738*, spätes 15. Jahrhundert, in: MEWS 2001, S. 128.

binäre Rollenverteilung: Die weiblichen Sanktimonialen als *auditores* und die Priester/Seelsorger als Unterweiser.<sup>218</sup>

### 3.1.2.2. Exkurs Admont – Aneignungsmethodik

Da die Forschung wie gesagt bisher das Herkunftskloster des *Speculum* nicht spezifizieren konnte, ist eine Rekonstruktion der genauen räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, unter denen der Jungfernspiegel vorgetragen wurde, leider schwer möglich. Aus diesem Grund soll das Kloster Admont als Fallbeispiel für ein Hirsauer Reformkloster herangezogen und deren Normen auf die Leserinnen des *Speculum* übertragen werden. Das Stift Admont wurde in den frühen 70ern des 11. Jahrhundert als Männerstift gebaut.<sup>219</sup> Bereits in den Jahren 1115 -1137 kamen die ersten Frauen nach Admont, eine Stiftungsurkunde ist allerdings nicht erhalten. Unter Abt Wolfold wurde die Klausur eingeführt (+1137). Nicht einmal zehn Jahre später, im Jahr 1144, lesen wir von einer Neuerrichtung des Frauenklosters südlich des Stifts.<sup>220</sup> Es wurde gemäß den Hirsauer Reformklöstern von einer *magistra* geleitet und war gleichzeitig einem Abt unterstellt. Admont gilt als das Reformzentrum im süddeutschen Raum des 12. Jahrhunderts.<sup>221</sup>

Abt Irimbert aus Admont weiß über den liturgischen Tagesablauf der Admonter Nonnen zu berichten, dass sie sich täglich unter Aufsicht der *magistra* im Kapitelsaal versammelten, um dort ihre geistliche Lesung abzuhalten. Er hebt ihre außerordentliche Bildung hervor, dass nämlich einige von ihnen sogar in der Lage gewesen seien, in Abwesenheit des Abtes die Aufgabe des Predigens zu übernehmen.<sup>222</sup> Irimbert berichtet außerdem, dass er *durch ein vergittertes Fenster* den Nonnen predigte; diese schrieben – angeblich ohne sein Wissen, seine Predigten nieder und erleichterten ihm auf diese Weise das Fortführen seiner Arbeit nach einem Klosterbrand, der einen Großteil der Schriften vernichtet hatte.<sup>223</sup> In der Folge führte das dazu, dass zwei Nonnen von Irimbert dazu ausgewählt wurden, freigestellt von allen anderen Aufgaben, ausschließlich seine Predigten auf Wachstafeln festzuhalten und danach auf Pergament zu verewigen.<sup>224</sup> Irimbert erwähnt ihre Mitarbeit namentlich in seinen Kommentaren zu den Büchern der Könige.<sup>225</sup> (Regilind und Irmingart) Für den spezifischen Gebrauch unseres

---

<sup>218</sup> SEYFARTH 2001, S. 214.

<sup>219</sup> WICHNER 1887/88 und Cod. Admont. 25, Vita magistrae, s. Quellennachweis

<sup>220</sup> Cod. Admont. 475, Vita Gebehardi, fol. 23r – 23v, s. Quellennachweis

<sup>221</sup> WICHNER 1887/1988, S.45.

<sup>222</sup> BEACH 2004, S. 70.

<sup>223</sup> Cod. Admont 16, Kommentar zu den Büchern der Könige, S. Quellennachweis

<sup>224</sup> Cod. Admont 16, Kommentar zu den Büchern der Könige, S. Quellennachweis

<sup>225</sup> LUTTER 2005, S. 101. und BEACH 2005, S. 71.

*Speculum* ergeben sich daraus also zwei Möglichkeiten: Entweder er wurde den, wahrscheinlich im Kapitelsaal versammelten Klosterschwestern von dem jeweiligen Abt oder geistlichen Seelsorger in-im Idealfall-architektonisch getrenntem Umfeld vorgelesen, oder, in Abwesenheit einer männlichen Seelsorgers, von der *magistra* selbst vorgetragen.

### 3.1.3. Gebrauch des Guta Sintram Codex

Ein Indiz für die Verwendung des Codices liefert uns Kapitel XXIV der Marbacher *Consuetudines*, wo die tägliche Verlesung der Verstorbenen vorgegeben wird.<sup>226</sup>

Der Codex wurde also sehr wahrscheinlich ausschließlich in Gemeinschaft verwendet, war daher nicht für den Einzelgebrauch gedacht. Davon zeugt nicht zuletzt der sehr gute Zustand der einzelnen Pergamentseiten. Vorgelesen wurde von einem männlichen Seelsorger oder Priester, wahrscheinlich innerhalb der Konvents Kirche.<sup>227</sup> Da sich der Text des Codices allerdings an ein männliches Publikum richtet, stellt sich die Frage, wer bei der Verlesung zugegen war und inwieweit die Klausur der Chorfrauen zu diesem Zweck beeinträchtigt wurde.<sup>228</sup> Diese Frage soll im Kapitel „Klausurkonzepte“ eingehender behandelt werden.

## 3.2. Sozialer Hintergrund der Leserinnen

### 3.2.1. Hortus Deliciarum

#### 3.2.1.1. Zur Person Herrad von Landsberg

Über ihre Herkunft weiß man genauso wenig wie über ihre Einkleidung bzw. ihre Weihe zur Äbtissin. Dass sie aus dem Adelsgeschlecht der Landsberg stammt ist in der Forschung erst seit dem 16. Jahrhundert bekannt: Im Jahr 1508 schreibt Jakob Wimpheling, indem er sich auf die Gründung des Klosters Truttenhausens durch Herrad und ihren Bruder bezieht:

„ [...] *cooperante fratre suo ex familia Landsbergia.*“<sup>229</sup> Sie selbst jedoch verzichtet offensichtlich auf ihren Familiennamen, wenn sie sich dem Leser auf der letzten Seite des *Hortus* in folgenden Worten vorstellt: „*Herrad Hohenburgensis abatissa post Rilindam ordinata ac monitis et exemplis ejus instituta.*“<sup>230</sup> Zwei wesentliche Aspekte scheinen für sie in ihrer Selbstdarstellung allerdings relevant zu sein: Dass sie erstens Herrad, die Äbtissin von Hohenburg und zweitens die Nachfolgerin von Relindis sei. Ihren „weltlichen“ Namen scheint sie spätestens bei ihrer Weihe abgegeben zu haben. Wer war sie und vor allem wie war sie?

---

<sup>226</sup> Kapitel XXIV, in: SIEGWART 1965. Sinngemäß aus dem Lateinischen übersetzt.

<sup>227</sup> WEIS 1980, S. 51.

<sup>228</sup> GRIFFITHS 2007, S. 37.

<sup>229</sup> WIMPHILING 1805, S. 35.

<sup>230</sup> Fol. 323R (Pl. 154.), in: HDW I 1979, S. 346

Darüber können wir natürlich nur Vermutungen äußern. „*Son activité se situe bien dans la ligne tracé par sa devancière. A travers les chartres qui en témoignent, on devine une personnalité douée d'une inépuisable énergie et d'un sens aigu de l'organisation.*“<sup>231</sup> Unerschöpfliche Energie und organisatorisches Talent waren mit Sicherheit erforderlich, betrachtet man allein die Herausforderungen, die der *Hortus* an sie gestellt haben mag. Ganz abgesehen von den bereits erwähnten Klostergründungen, die sie in ihrer Amtszeit vollzog.<sup>232</sup> Herrad mag zudem eine sehr standesbewusste Äbtissin gewesen zu sein – zumindest scheint der Kontakt zu ihrer Familie, den Herren von Landsberg, durch die Stiftsmauern vielleicht eingeschränkt aber nicht abgebrochen zu sein: Das von Herrad im Jahr 1080/81 gegründete Kloster Truttenhausen schien seit seiner Entstehung als das „Hauskloster“ Herrads Familie gegolten zu haben.<sup>233</sup> Dieser Umstand erklärt auch, dass der Großteil des Bibliothekbestands des Klosters im Laufe seiner drei großen Zerstörungen (1365, 1444 und 1555) in den Gewahrsam der Herren von Landsberg gelangte, wo er bis zur Französischen Revolution auch blieb. Man sieht also, dass die Grenzen zwischen Klosterbesitz und Privatbesitz, Herkunft und Position nicht sehr eng gesteckt waren.

Es wird davon ausgegangen, dass Herrad die Alleinverfasserin von Bild und Text der Enzyklopädie war: Für vier der von Engelhardt abgeschriebenen Gedichte konnte Guido Drewes die Urheberschaft Herrads von Landsberg nachweisen.<sup>234</sup> Sie schrieb zudem das Einleitungsgedicht und es ist bereits verschiedentlich darauf hingewiesen worden, dass Zeichnungen und Text dieselbe Handschrift tragen.<sup>235</sup> Außerdem handelt es sich bei den Bildern größtenteils um Erklärungsmodelle oder beschreibende Ergänzungen zu den Textstellen. Hildebrandt schließt von den durch ihre Hand geschaffenen Miniaturen auf ein „anmutiges“ Wesen. Außerdem zeichne sie eine „naive Erzählerfreude“ aus.<sup>236</sup> An Illustrationen wie dem fliegenden Fisch im *Hortus Deliciarum*, lässt sich eine gewisse Freude an der darstellerischen Erzählung nicht leugnen. (Abb.17) Ein gewisses Maß an natürlichem Selbstbewusstsein fehlte der Äbtissin von Hohenburg sicherlich auch nicht. War ihr ein

---

<sup>231</sup> HDW I 1979, S.10.

<sup>232</sup> KREBS 1942, S.2. und Regeste RI IV,2,4 n. 2590, in: regesta imperii Online. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, (14.03.2019), URI: [https://regesta-imperii.digitale-sammlungen.de/seite/ri04\\_opl1980\\_0056](https://regesta-imperii.digitale-sammlungen.de/seite/ri04_opl1980_0056)

<sup>233</sup> KREBS 1942, S. 2.

<sup>234</sup> Guido Drewes, Herrad von Landsberg, in: Zeitschrift für katholische Theologie, Band XXII, Innsbruck 1899, S. 634.

<sup>235</sup> „*Le style des images, leur dessin, leur coloris sont d'ailleurs si uniformes d'un bout a l'autre, qu'ils ne peuvent appartenir qu'a un seul et meme artiste.*“, in: GILLEN 1931, S. 3.

Auch Engelhardt weist auf die durchgehend gleiche Schrift von Bildern und Text des Codices hin, in: ENGELHARDT 1818, S. 176.

<sup>236</sup> HILDEBRAND 1928, S. 44 u. 53.

gewisses Traditionsverständnis nicht ohnehin schon aufgrund ihrer Abstammung gegeben, vertiefte sich dieses Auftreten womöglich noch in ihrer Position als geistliche Leiterin über ihre Stiftsdamen. In der Vorrede zu dem von ihr verfassten Codex hebt sie ihre Urheberschaft selbstbewusst hervor: Wie eine Biene habe sie aus den Blüten des geistlichen und philosophischen Schrifttums den Honig zusammengetragen: *Sanctitat vestrae insinuo, quod hunc librum, qui intitulatur hortus deliciarum, ex diversis sacrae et philosophicae scripturae floribus, quasi a picula, Deo inspirante, comportavi.*<sup>237</sup> Es fällt auf, dass sie an dieser Stelle in der ersten Person Perfekt spricht. Sollte es eine helfende Hand gegeben haben, dann wurde sie hier bewusst nicht erwähnt.

### 3.2.1.2. Herrad als alleinige Verfasserin des Hortus Deliciarum

Es ist erstaunlich, dass sich Herrad explizit als einzige Verfasserin des *Hortus* ausspricht, läge eine Kollaboration seitens Relindis doch eigentlich auf der Hand. Dieser Gedanke sollte also nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Wie bereits erläutert, sind die *termini post* für die Vollendung des *Hortus* die Jahre 1175 und 1185. Innerhalb dieser zehn Jahre wurde das Werk also wahrscheinlich fertiggestellt. Zieht man jedoch die Äbtissinnen Wahl Herrads heran, die womöglich erst um das Jahr 1167, also acht Jahre vor dem frühestmöglichen Eckdatum stattfand, dann ergeben sich daraus zwei Möglichkeiten:<sup>238</sup> a) Herrad begann den *Hortus* erst mit ihrem Antritt zur Äbtissin und war somit seine alleinige Autorin oder b) die Planung und der Beginn des Werkes fallen bereits in die Jahre vor ihren Amtsantritt, als sie noch Schülerin Relindises in Hohenburg war. Das würde jedoch bedeuten, dass Relindis zumindest bis zu einem gewissen Grad an der Herstellung der Enzyklopädie beteiligt gewesen sein muss. Interessanterweise fielen die ersten Planungsschritte des *Hortus* auf diese Weise genau in die Hoch – Zeit der Klosterreform; das Manuskript kann in dieser Hinsicht als Auftragswerk im Kontext der Reform gesehen werden, die alleinige Urheberschaft Herrads wäre allerdings in Frage gestellt.<sup>239</sup> Konträr zu ihrer Haltung in dem einleitenden Gedicht bezeichnet Herrad Relindis auf der Doppelblattseite über die Gründungsgeschichte des Klosters Relindis als ihre Partnerin. In gleicher Größe dargestellt heben sich beide Frauen optisch von den restlichen Mitschwestern ab. (Abb.4) Die Gleichrangigkeit ist nicht nur bildlich dargestellt, sondern wird zusätzlich auch mit einem Text betont: *Congregatio religiosa temporibus Relindis et Herradis abbatissarum in die servicio in Hohenburc caritative adunata.*“<sup>240</sup> Entscheidend ist hier die

---

<sup>237</sup> ENGELHARDT 1818, S. 23. und MEYERS 1966, S. 1.

<sup>238</sup> GRIFFITHS 2007, S. 54.

<sup>239</sup> GRIFFITHS 2007, S. 55.

<sup>240</sup> HDW II 1979, Cat. No .346.

Paraphrasierung einer anscheinend gemeinsamen Zeit „der Äbtissinnen Relindis und Herrad“. Selbstverständlich war Relindis zu diesem Zeitpunkt bereits längst verstorben, jedoch ist es Herrad anscheinend ein Anliegen, gemeinsam mit ihrer Vorgängerin als geistliche Leiter des Stiftes betrachtet zu werden. Zusätzlich macht sie den Leser auf demselben Blatt auf das Verhältnis zwischen ihr und Relindis aufmerksam: Sie war *par Rilinda ordinata*, die Schülerin von Relindis.<sup>241</sup> Wenn auch das tatsächliche Arbeitsverhältnis der beiden nie vollständig rekonstruiert werden kann, so geht hier zumindest die symbolische Mitarbeit Relindises an dem Manuskript hervor, in dem Herrad nämlich erst durch ihr lehrreiches Beispiel und ihre Bemühungen über das nötige Potenzial, das die Herstellung eines solchen Werkes erforderte, verfügte. Herrad mag den *Hortus* vielleicht in Eigenregie begonnen haben, einige Bilder des Werkes sprechen aber deutlich für eine zusätzlich helfende Hand: Die Szenen der Zacharisvisitation unterscheiden sich sowohl in Komposition als auch in ihrem Stil deutlich von den anderen Miniaturen. (Abb.18) Bereits Engelhardt äußerte sich dazu: „Doch ist diese Abbildung nur von Herrad angefangen gewesen; ein Theil der Umrisse [...] sind nach unverkennbaren Spuren, von einer späteren, viel ungeschickteren Hand.“<sup>242</sup> Er fügt noch hinzu, dass dies „das Einzige im Manuskript“ sei. Engelhardt erwähnte es bereits: denkbar wären natürlich spätere Zufügungen. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass der *Hortus* im Falle eines Verbleibs im Kloster zum Teil von den nachfolgenden Äbtissinnen, Adelais von Beimingen, Edelindis von Landsberg, Attala II und Mathildis I, um nur einige Nachfolgerinnen Herrads zu nennen bearbeitet, ergänzt oder zumindest weiterverwendet wurde.<sup>243</sup> Spätestens nach seiner Übersiedelung nach Molsheim kann natürlich auch mit kleinen Veränderungen durch die dort ansässigen Mönche gerechnet werden.

### 3.2.2. Speculum Virginum

#### 3.2.2.1. Wer war Peregrinus – Autor und der Spiritualität des Jungfernspiegels

Wir wissen leider nur wenig über den Autor des Jungfernspiegels, genauso wenig auch über die Dauer und den genauen Ort der Entstehung. Die wohl glaubwürdigste Quelle bietet ein Eintrag Johannes Trithemius, (1460 – 1517) in den *Annales Hirsaugienses*, wo er den Mönch Conrad von Hirsau als Autor des acht - bändigen Werkes anführt.<sup>244</sup> Er hätte sich aus einer Demuthaltung heraus *Peregrinus*, also Pilger genannt und unter diesem Namen mehrere

---

<sup>241</sup> HDW II 1979, Cat. No .346.

<sup>242</sup> ENGELHARDT 1818, S. 34.

<sup>243</sup> STROBEL 1835, S. 37.

<sup>244</sup> Trithemius, *Catalogus illustrium virorum Germaniae*, Mainz 1495, in: Marquard Freher (Hg.), *Opera Historica*, Frankfurt 1966, S. 136- 137.

hervorragende Schriften verfasst, über „das Leben des Geistes und die Frucht des Todes.“<sup>245</sup> Diese Zeilen schrieb Trithemius Ende des 15. Jahrhunderts, ohne jedoch die Autorenschaft Conrad von Hirsau in irgendeiner Form zu belegen. Der Name Peregrinus scheint als letzter in einer Reihe auf einem Manuskript aus dem 12. Jahrhundert auf, als einer der Autoren bzw. Kopisten aus Hirsau auf. Unmittelbar vor ihm werden drei andere Namen angeführt; Hermann von Reichenau, Bernold von Konstanz und Willhelm von Hirsau.<sup>246</sup> Angesichts der Tatsache, dass es sich bei diesen drei ersten Namen um bedeutende Persönlichkeiten aus dem deutsch – monastischen Umfeld des 11. Jahrhunderts handelt, liegt es nahe von ihrer auf Peregrinus „Prominenz“ zu schließen. Zwei Äbte aus dem 15. Jahrhundert, Trithemius von Thierhaupten und Johannes Parsimonius, erwähnen den Mönch von Hirsau unabhängig voneinander, ebenfalls in ihren Aufzeichnungen als Autor des Jungfernspiegels.<sup>247</sup> Zwar kennen wir nun nicht die Biographie des Autors, wohl aber die geistige Heimat des Werks: Der Inhalt des Jungfernspiegels beinhaltet ein von der Hirsauer Reform geprägtes, monastisch – intellektuelles Gedankengut, das wiederum unter starkem Einfluss von Willhelm von Hirsau stand. Willhelm war ursprünglich ein Mönch aus St. Emmeram in Regensburg und späterer Abt von Hirsau, von wo er in einer offensichtlich außergewöhnlich „anti-autoritären“ Haltung Töchter – Klöster wie Zwiefalten, St. Georg und Petershausen gegen Ende des 11. Jahrhunderts und Anfang des 12. Jahrhunderts reformierte.<sup>248</sup> In den genannten Stiften sollte von dem Zeitpunkt ihrer Reform an drei Aspekte der Ausbildung in den Vordergrund gerückt werden: 1) das Studieren auch heidnischer Autoren und 2) die Verwendung einer der Natur entnommenen Bildersprache in der Vermittlung religiöser Inhalte und 3) dass ganz im Sinne Willhelms von Hirsau, Frauen genau wie Männer in der Lage seien, ein streng monastisches Leben zu führen und die entsprechende Bildung dafür erhalten mögen. Diese neu entstandene Tradition wurde sowohl in dem Text – als auch Bildprogramm des *Speculum* umgesetzt.<sup>249</sup> Die enge inhaltliche Nähe zu dem reformatorischen Gedankengut Willhelms von Hirsau macht die Zuschreibung von Peregrinus nach Hirsau also sehr wahrscheinlich und gibt ihm auch einen zeitlichen Rahmen (1079 – 1142). Somit gehörte er derselben Generation des berühmten Paares Heloise & Abeleard an, aus deren Schriften die Überzeugung eines a) mit der Vernunft vereinbaren Glaubens und einer b) Gleichstellung von Mann und Frau in der Bildungsfrage hervorgeht; ein Wesenszug,

---

<sup>245</sup> MEWS 2001, S. 16.

<sup>246</sup> Gottfried Lessing (Hg.), Des Klosters Hirschau. Gebäude, übrige Gemälde, Bibliothek und älteste Schriftsteller, in: Albert von Schirnding (Hg.), Werke, Bd. 6, München 1974.

<sup>247</sup> MEWS 2001, S. 18.

<sup>248</sup> Hermann Jacobs, Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreits, Köln, Graz, Böhlau 1961, S. 18 – 20.

<sup>249</sup> Liber ad admonitione clericorum et laicorum, PL 146: 243C – 262C, in MEWS 2001.

der wiederum in besonderer Weise unseren Jungfernspiegel ausmacht.<sup>250</sup> Doch wie Seyfarth richtig bemerkt, muss sich die Suche nach der Identität nicht nur auf Textquellen beschränken, sondern kommt womöglich auch in der Illuminierung zum Ausdruck; bei allen Abbildungen zu Buch eins, drei und zehn, die die beiden Dialogpartner, Theodora und Peregrinus zeigen, ist Theodora gut erkenntlich in Ordensgewand und Peregrinus als Priester mit Tonsur zu sehen. (Abb.19) Allerdings ist ihr Gewand sehr generell gehalten und erlaubt leider keine Eingliederung in einen bestimmten Orden.<sup>251</sup> Doch womöglich diene diese sehr unspezifische Form der Darstellung auch bloß zur besseren Identifizierung aller Leser – und Leserinnen aus dem weit gesteckten Rezeptionskreis (Augustiner und Zisterzienser). Auch der, der Abbildung der Tugendleiter beigefügte Verweis auf die Benedikts Regel, in der der heilige Benedikt als *sanctus pater noster* bezeichnet wird und Theodora ihm verpflichtet sei, gibt nicht unbedingt Auskunft über die Ordenszugehörigkeit Theodoras oder Pelegrinus.<sup>252</sup> Seyfarth schlägt beispielsweise aufgrund der im *Speculum* groß - aufbereiteten Marienverehrung eine Zuordnung der beiden Dialogpartner in den Orden der Zisterzienser vor.<sup>253</sup> An dem Punkt muss leider die Feststellung genügen, dass die geistige Heimat von Peregrinus das Reformkloster Hirsau gewesen sein muss. Wie war es aber um die weiblichen Mitglieder dieses unbekanntes Stifts bestellt? Wer waren sie und woher kamen sie? Vorerst soll versucht werden, das Frauenbild, das der Verfasser in seinem Werk anzusprechen suchte, anhand seines Inhalts zu skizzieren:

### 3.2.2.2. Das Frauenbild des *Speculum Virginum*

„Töchter des Lichts“ nennt Peregrinus seine Leserinnen in der dem Jungfrauenspiegel voran gestellten Epistula. Sie seien weiter „Miterbinnen unseres Königs“, Tauben, Schwestern, Bräute und Freundinnen zugleich. Im weiteren Verlauf erklärt Peregrinus den Grund seines Werks; es sei ein Geschenk aus Liebe zu ihnen, aus „gegenseitiger Zuneigung“ zwischen dem Autor und den „eifrigen Jungfrauen Christi“.<sup>254</sup> Anhand dieser und ähnlicher Worte gewinnt der *Speculum virginum* weniger den Charakter eines schulmeisterhaften Lehrbuchs als vielmehr eines liebevoll niedergeschriebenen Dialogs, der von der Hochachtung des Autors seinen Adressatinnen gegenüber zeugt. Wenden wir uns aber nun von den direkten und somit vom Autor beabsichtigten Anreden ab und suchen nach einem Frauenbild, das womöglich zwischen

---

<sup>250</sup> MEWS 2001, S. 20.

<sup>251</sup> SEYFARTH 2001, S. 21.

<sup>252</sup> „Nonne et huiusmodi scalae formam a sancto pastore nostro Benedicto [...]“, in: SEYFARTH 2001, S. 716.

<sup>253</sup> SEYFARTH 2001, S. 23.

<sup>254</sup> SEYFARTH 2001, S. 73.

den Zeilen – bewusst oder unbewusst – zum Vorschein kommt. Auffällig oft stoßen wir hierbei auf den Begriff der Freiheit, die von Peregrinus gerne als lockende Verheißung für seine Leserinnen verwendet wird. Wie Freiheit Ziel und Zeichen der Reformklöster sein sollte, so war es auch für die eingetretenen Damen ein offensichtlich attraktives Versprechen. Peregrinus wird nicht müde, ihnen die außergewöhnliche Besonderheit ihres Standes darzulegen und rückt ihre Vorzüge vor allem im Vergleich mit dem Joch der Ehe ins Licht. Ja selbst in der Anstrengung sei die „Herrlichkeit der Anstrengung der Braut Christi“ immer noch größer als „das Vergnügen der Verheirateten in der Lust des Fleisches.“ Das Los der Ehe definiere sich durch eine wechselseitige Knechtschaft, die Jungfrau aber diene ihrem Herrn in Freiheit.<sup>255</sup> Die Leserin des Jungfrauenspiegels soll also in erster Linie frei sein- und das unabhängig von der ihr auferlegten Klausur. Als Zeitgenossinnen der großen Kreuzzüge und eines generell sehr kämpferischen Zeitalters beanspruchten sie zudem für sich selbst, Streiterinnen Gottes zu sein – ein sehr männlich geprägtes Bild.<sup>256</sup> Der Topos der weiblichen Schwäche haftete aber dennoch weiterhin an ihnen und so vergisst Peregrinus nicht, sie auf dieses Manque hinzuweisen; Ihr *debilis sexus* stehe nun mal in einem starken Gegensatz zu dem Topos des männlichen Muts – *virilis animus*.<sup>257</sup>

Die Betonung der physischen und geistigen Verschiedenheit des weiblichen zum männlichen Geschlecht ist eine dem 12. Jahrhundert vollkommen geläufige Auffassung. Sie entspricht der unter anderen von Anselm von Laon formulierten Wertung der beiden Geschlechter und ist somit also nichts Neues oder gar Ungewöhnliches.<sup>258</sup> Der Jungfrauenspiegel bietet uns allerdings ein Frauenbild, das in sich zwei scheinbar unvereinbare Merkmale vereint – kämpferische Freiheit und schwache Unterlegenheit. Doch wie Bernards bereits in seinem Werk über den Jungfrauenspiegel im Jahr 1955 klarstellte, war das Bewusstsein der Unterlegenheit der Frau – wie sie im *Speculum virginum* zum Ausdruck kommt – schlichtweg ein zeitgeschichtlich bedingter Ausdruck für die Erfahrung der eigenen Selbstständigkeit und schränkte die Frauen nicht unbedingt in ihrem Selbstbewusstsein ein.<sup>259</sup> „Typische“ mit dem weiblichen Geschlecht in Verbindung gebrachte Eigenschaften beschreiben auch die Form der Fragestellungen, Antworten und Anregungen des *Speculum*. So wird einer sachlichen

---

<sup>255</sup> SEYFARTH 2001, S. 565.

<sup>256</sup> Kurt Jäkel, Libertas. Der Begriff der Freiheit in den Germanenrechten (der Westgoten, Langobarden und Burgunden), in: Geschichtliche Landeskunde und Universalgeschichte: Festgabe für Hermann Aubin zum 23. Dezember 1950, Hamburg 1951, S. 55 – 64.

<sup>257</sup> SEYFARTH 2001, S. 337.

<sup>258</sup> Georges Lefevre (Hg.), Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius Sententiae excerptae. Mediolani Aulecorum, Evreux 1895, S. 31 -32.

<sup>259</sup> BERNARDS 1955, S. 214.

Beweisführung in den meisten Fällen anregende Vorbilder und gefühlsbetonte Beweggründe zur Aneignung einer Tugend vorgezogen.<sup>260</sup> Das zweite oft Frauen zugeschriebene Merkmal religiöser Geisteshaltung wird auch auf die Frauen des Jungfrauen spiegels angewandt: die Hingabefähigkeit in ihrer Rolle als Bräute Christi.<sup>261</sup> Die Idee der *Brautschaft* zieht sich wie ein roter Faden von der ersten bis zur letzten Seite des Buches und verweist einmal mehr auf den durch und verweist nicht nur auf den durch und durch weiblichen Charakter der Handschriftensammlung sondern auch auf das Identifikationsmodell der Leserinnen. Sie wurden von sich selbst und ihrer Umwelt als *Bräute* wahrgenommen. Die Brautschaft im geistlichen Leben wurde (und wird) selbstverständlich auch auf Männer angewandt, spielte aber bei Weitem keine so große Rolle wie bei den Frauen; Thomas von Aquin lehnte diesen Begriff in seiner Sexualethik beispielsweise völlig ab.<sup>262</sup>

Wir fassen also zusammen, dass das im Jungfrauen spiegel entworfene Frauenbild auf der einen Seite scheinbare Gegensätze („weibliche“ Schwäche und „männlicher“ Kampfgeist) in sich vereint und im Großen und Ganzen der im Mittelalter gängigen Auffassung einer dem weiblichen Geschlecht angeborenen „Grundschwäche“ entspricht. In der Hinwendung des Autors an seine Leserinnen, sind außerdem zwei Aspekte aufgefallen: Eine starke Betonung der Freiheit der Sanktimonialen und der liebevolle Umgangston des Lehrers mit seiner Schülerin. Mit dieser einerseits beobachteten „Herabwürdigung“ der Frau auf ein geistig niedrigeres Niveau als das des Mannes und andererseits die Anerkennung ihrer Fähigkeiten und Eigenständigkeit, reflektiert der *Speculum Virginum* einen Perspektivenwandel auf die geistliche Jungfrau im Hochmittelalter, der hauptsächlich auf die im 11. Jahrhundert anwachsende Marienverehrung zurückzuführen ist.<sup>263</sup> Als Gegensatz zu Eva, dem „sündigen Weib“ wurde sie zum Inbegriff der wieder in Ehren aufgenommenen Frau und Retterin.<sup>264</sup>

Da allerdings bisher noch immer nicht geklärt werden konnte, welchem sozialen Umfeld bzw. Stand die weiblichen Religiösen des *Speculum* angehört hatten, soll dieser Aspekt anhand einer Übertragung Admonter Verhältnisse auf das zeitgenössische *Speculum* – Publikum herausgefiltert werden.

---

<sup>260</sup> Aus Angst vor einer möglichen Ablenkung seiner Schülerin geht Peregrinus in Buch eins nicht auf die nähere Erklärung einer Quelle ein; in der Beschreibung der Tugenden in Buch vier führt Peregrinus ausschließlich Frauenpersönlichkeiten aus dem AT und der Antike als anregende Vorbilder an, in: SEYFARTHS 2001, S. 103 und Buch 4.

<sup>261</sup> BERNADRS 1955, S. 215.

<sup>262</sup> Josef Fuchs, die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin, Köln 1949, S. 282.

<sup>263</sup> Katharina Mikl, das Frauenbild des Hochmittelalters in den neuen Medien: zwischen Frömmigkeit, Hexerei und Sinneslust, phil. Dipl. (ms.), Wien 2015, S. 12.

<sup>264</sup> Jacques le Goff, die Geburt Europas im Mittelalter, München 2004, S. 112.

### 3.2.2.3. Exkurs Admont – Admonter Sanktimonialien

Admonter Sanktimonialien galten als höchstgebildet. So werden sie in Urkunden aus dem 13. Jahrhundert immer wieder also *sorores*, *sanctimoniales* und *moniales litterate* bezeichnet.<sup>265</sup> Teilweise werden sie sogar namentlich erwähnt; so wissen wir beispielsweise von zwei besonders engagierten Schreiberinnen, Schwester Regilind und Schwester Irmingart.<sup>266</sup> Der Frauenkonvent besaß bezeichnenderweise einen persönlichen Bücherbestand sowie ein eigenes Skriptorium.<sup>267</sup>

Anhand einer zeitgenössischen Quelle, der *Vita Magistrae* aus Admont, erfahren wir zudem einiges über den Alltag der Frauen: Die *Vita* beginnt mit einer Beschreibung des streng durchstrukturierten Tagesablaufs der *magistra*, der damit seinen Anfang nahm, dass sie viel früher als alle ihre Mitschwestern aufstand – so musste es sein, denn *nemo potest animadvertere si umquam viderit eam cum ceteris de lecto surgere; neque iacendo sed potius stando, ut cum nimia lassitudo eam compluisset, sompnum capiebat asendendo*.<sup>268</sup> Eine Benediktiner – Schwester, die die Regeln ihres Konvents damit übertraf, dass sie sogar im Stehen schlief. Statt zwei Mahlzeiten pro Tag nahm sie oft auch nur eine ein, während sie ohne Unterlass Gott pries. Als mit dem Alter ihre Kraft langsam nachließ, wirkte sie dennoch anmutig wie ein siebenjähriges Kind.<sup>269</sup> Sie verließ nie den Konvent und übte sich in den Tugenden *pietas*, *pax* und *misericordia*. In Bezug auf die *Regula S. Benedicti* kommt der Autor anschließend auf das Schweigegebot zu sprechen, das seine Leser dazu anhält bisweilen sogar „vom Guten zu schweigen“ und eine „Wache vor den Mund zu stellen.“<sup>270</sup> In diesem Punkt zeigte sich die Lehrerin nur insofern gehorsam, als dass sie keine *deutschen* Worte in den Mund nahm. Und auch immer wenn es erlaubt war zu reden, öffnete sich ihr Mund nur, um „den Ruhm der Gläubigen und die Unsterblichkeit der Heiligen“ zu preisen.<sup>271</sup> Doch auch ihre sozialen Kompetenzen bleiben nicht unerwähnt: Sie galt als beispielhaft in der Ausübung des Gottesdienstes und den *artes liberales*, doch obwohl sie von aller Welt geliebt wurde, versteckte sie sich lieber „bei uns zwischen den Bergen, da sie das falsche Lob der Menschen nicht schätzte.“ Ihre *Sermo* (Predigen) galt als *gratiosus*, *acceptus*, *ordinatus*, *temperatus*. Von ihren

---

<sup>265</sup> LUTTER 2005, S. 61.

<sup>266</sup> Cod. Admont. 17, S. Quellennachweis

<sup>267</sup> Maria Maiold, Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich, Bd. VII, hrsg. von Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1988.

<sup>268</sup> Cod. Admont. 25, *Vita magistrae*, s. Quellennachweis

<sup>269</sup> Ebenda

<sup>270</sup> *Regula S. Benedicti*, RB 22, 1-8, Die Nachtruhe der Mönche, in: Salzburger Äbtekonzferenz (Hg.), die Regel des heiligen Benedikt, Beuron 2006, S. 50.

<sup>271</sup> „quanta gravitate [...]“, in: Cod. Admont. 25, *Vita magistrae*, s. Quellennachweis

Lehren und ihrem Tadel blieben nicht nur ihre Mitschwester, sondern auch der hohe Klerus nicht verschont.<sup>272</sup> Im weiteren Verlauf geht die Biografin auf die Herkunft der Admonter Nonne ein: Sie stammte aus Salzburg, aus einer der *illustrissimis* Familien und wurde dort in ihren Mädchenjahren einige Jahre erzogen, bevor sie dann ins Frauenkloster auf den Nonnberg kam.<sup>273</sup> Doch bezeichnender Weise „machte dieser Ort so lange keine Fortschritte, bis er durch die Aufnahme „von eingeschlossenen Jungfrauen und anderen frommen Enthaltamen“ verändert wurde.<sup>274</sup> Natürlich ist die *vita magistrae* neben ihrem biographischen Aspekt hauptsächlich als Erbauungsliteratur für Benediktinerinnen verfasst worden und somit sind die hier formulierten Normen mehr als Messlatte denn als Norm für das tatsächliche Leben im Frauenstift zu verstehen. Eine Divergenz zwischen Norm und Praxis gab es mit Sicherheit ebenso wie an anderen Institutionen: Die Regel des Hl. Benedikt fordert beispielsweise das Einhalten relativen Schweigens während des Tages und absolute Stille während der Nacht.<sup>275</sup> Aus der *Vita magistrae* geht allerdings hervor, dass die ehrwürdige *magistra* des Nächtens *splendida littera* verfasste und einer Schreiberin diktierte, was offensichtlich ein Brechen mit der Regel erfordert. Lutter verweist weiter auf eine dem Satz nachgestellte Zufügung: dass sich nämlich die Lehrerin, wie es die Vorschrift erforderte, keines einzelnen *theutonica verba*<sup>276</sup> bediente. Da die Benedikts Regel allerdings keine Unterscheidung zwischen lateinischer und deutscher gesprochener Worte vorsieht, wurde das geforderte Schweigegebot offensichtlich selbst von der nachahmungswürdigen Lehrerin nicht konsequent umgesetzt.<sup>277</sup> Anhand dieser oft schwierig zu argumentierenden Deckungsgleichheit von Vorschrift und persönlicher Handhabung und dem Einbeziehen von Abweichungen in der Darstellung eines Lebens mit Vorbildcharakter, erfährt eine Eigenschaft der Lehrmeisterin besondere Aufmerksamkeit: die der *magistra* als „gelehrte und lehrende Frau.“<sup>278</sup> Die an die Benediktinerinnen von Admont gesetzten Anforderungen können verständlicherweise nicht eins zu eins auf die der Leserinnen des *Speculum* übertragen werden; nicht zuletzt deshalb, da sie ja selbst in Admont eine Divergenz zwischen Norm und Praxis herrschte. Wir können aber ein paar grundlegende Aspekte auf das zeitgenössische Publikum des *Speculum* anwenden: Es handelte sich wie gesagt in erster Linie wohl um *moniales litterate*, um ein gebildetes Publikum, wo eine gute Beherrschung des Lateinischen vorausgesetzt wurde. Sie waren, zumindest vereinzelt,

---

<sup>272</sup> LUTTER 2005, S. 94.

<sup>273</sup> „nam ex illustissimis [...]“, in: Cod. Admont. 25, Vita magistrae, s. Quellennachweis

<sup>274</sup> „sed sicut in diebus [...]“, in: Cod. Admont. 25, Vita magistrae, s. Quellennachweis

<sup>275</sup> S. Anm.224

<sup>276</sup> Cod. Admont. 25, Vita magistrae, s. Quellennachweis

<sup>277</sup> LUTTER 2005, S. 98.

<sup>278</sup> LUTTER 2005, S.99.

schreibkundig und waren vielleicht sogar in der Lage, das Halten der *sermo* zu übernehmen. Sie lebten wahrscheinlich nach einer strengen Klausur und verfügten über ein gewisses soziales Selbstverständnis, da ihnen zum einen das gewachsene Ansehen von Admont zugeschrieben wurde und zum anderen, da sie (zumindest zu einem Teil) aus *illustrissimis* Familien kamen.

### 3.2.3. Guta Sintram Codex

Die Sanktiomonalen von Schwartzenthann waren Augustiner – Chorfrauen, das heißt sie unterstanden der Regel des Hl. Augustinus und passten sich der von Marbach ausgehenden Reform an; Hirsau hatte keinen Einfluss auf sie. Die *canonici regulares sancti Augustini* entstanden im Laufe einer langen Entwicklungsgeschichte, ohne eine große Gründerfigur.<sup>279</sup> Ausgehend von der Spätantike und dem Merowingerreich zur Reform Karl des Großen und der sogenannten Aachener *Institutio canonicorum*, über die Reichskanonikerreform im 11. Jahrhundert zu den Beschlüssen der Lateransynode im Jahr 1059, institutionalisierten sie sich schlussendlich zu einem Orden in Armut und einer geregelten Gemeinschaft. Mit diesen neuen Anforderungen und unter strenger Bindung an die Augustinerregel entstanden in der Folge zahlreiche neue Augustiner – Chorherrenstifte, sei es durch Neugründungen oder reformierte ältere Gemeinschaften. Eines der einflussreichsten Zentren bildet das Stift Marbach (1103 – 1122/ 24). Während sich die anderen klösterlichen Reformorden bereits im elften Jahrhundert ausgebreitet hatten, entfalteten die Chorherren – und Frauen erst im Laufe des 12. Jahrhunderts ihre Wirksamkeit. Die Schwartzenthanner Augustiner Chorfrauen unterstanden einem Prior sowie einer *magistra sororum*.<sup>280</sup> Die Augustiner Chorherren – und Frauen in Marbach und Schwartzenthann befolgten neben den Ordensregeln des hl. Augustinus zusätzlich (oder ergänzend) ihre Hauseigenen *Consuetudines*.<sup>281</sup>

#### 3.2.3.1. Die Marbacher Consuetudines

Der Begriff der *Consuetudines* leitet sich von dem Wort *consuetudo* ab und soll als Ergänzung zur Klosterregel verstanden werden.<sup>282</sup> Sie waren zurzeit ihrer Niederschrift mehr als Gewohnheiten Sitten und Bräuche, die sich im Alltag der diversen Ordensgemeinschaften so tief eingewurzelt hatte, dass die Mitglieder ihnen beinahe genauso verpflichtet waren wie der Klosterregel. Bis in die jüngere Forschung wurde kaum zwischen den Regeln der Kanoniker

---

<sup>279</sup> GILOMEN – SCHENKEL 2004, S. 23.

<sup>280</sup> WALTER 1925, S. 6.

<sup>281</sup> SIEGWART 1965

<sup>282</sup> SIEGWART 1965, S. 3.

und den *Consuetudines* unterschieden.<sup>283</sup> Die *Consuetudines* von Marbach waren die mit Abstand am meist verbreiteten Sitten der Augustinerchorherren des gesamten deutschen Reiches im Mittelalter. Auch in der Schweiz gab es einige regulierte Stifte, die die Marbacher Gewohnheiten übernommen hatten, wie zum Beispiel Kreuzlingen oder St. Martin. Ich werde versuchen, anhand dieser Vorschriften oder Statuten, auf die Anforderungen an die Proto-Augustinerchorfrau aus Schwartzenhann zu schließen, da die aufgeschriebenen Regeln zwar die Erziehung junger Knaben, mit keinem Satz aber den Umgang mit den geistlichen Schwestern beinhaltet.<sup>284</sup>

Die *Consuetudines* behandeln alle nur erdenklichen Umstände und Vorkommnisse, die den Novizen über den Profess-gebundenen Mönch bis hin zum geweihten Priester betreffen könnten. Sie umfassen insgesamt 158 Kapitel und 359 Paragraphen, in denen festgeschrieben wurde, wo der Novize während der Liturgiefeier sitzen solle (Kapitel IV), wie die genaue Vorgehensweise der nächtlichen Mahnwachen zu sein habe (Kapitel V), wie die einzelnen liturgischen Lieder zu unterscheiden seien (Kapitel VI), was zu tun sei, wenn jemand sich verspäte (Kapitel IX), wie man sich zu den Gebetsstunden erhebe und niedersetze (Kapitel XII), dass man sich in Stille und Ehrfurcht im Lavatorium Hände und Gesicht waschen solle und danach unbedingt wieder ins Kloster zurückkehren müsse (Kapitel XIX), wann und zu welcher Stunde zur Beichte gegangen werden sollte (Kapitel XXI) etc. Daneben findet man auch erstaunlich praktische Gebote, wie zum Beispiel, dass stehend keine langen Predigten gehalten werden dürften (Kapitel XXXIII), genaue Anweisungen über den Aderlass (Kapitel XXXIV) und wann eine Beerdigung zu halten sei, wenn sie an einen Tag fällt, an dem die Haare aller Mönche geschnitten werden (Kapitel 154). Es sollen hier allerdings nur die, wie mir scheint, wichtigsten Punkte zum Verständnis der Grundbedingungen für das Leben eines Augustiner Chorherren in Marbach bzw. einer Augustinerchorfrau in Schwartzenhann näher beschrieben werden:

### 3.2.3.2. Die Bedeutung der *Consuetudines*

#### *Kapitel I: De vestibis secularibus deponendis*

Unter § 2 steht geschrieben, dass der Geistliche Christus in seiner Armut nacheifern solle und deshalb in *diem professionis eius*, die Kleidung die er besitze, dem Kloster übergeben solle.

---

<sup>283</sup> SIEGWART 1965, S. 3.

<sup>284</sup> Die lateinischen *Consuetudines* wurden von mir sinngemäß ins Deutsche übersetzt und zusammengefasst; die lateinischen Paragraphen sind bei SIEGWART 1965 aufgelistet und zum Teil in lateinischer Sprache kommentiert.

Sollte einer zudem über mehr Kleidung als er unbedingt brauche verfügen, dann gebe er diese denen, die sie wirklich benötigen. In diesem Punkt lässt der Verfasser der *Consuetudines* anscheinend auch nicht mit sich verhandeln, denn im Falle irgendeiner Beschwerde, würden die Betroffenen mitsamt ihrer alten Kleidung *pelleant de congregatione* - aus dem Kloster geschmissen. Nachdem der Novize seine eigene Kleidung abgelegt habe, empfangen er vom Kloster ein Klostergewand. Wie dieses Ordensgewand genau aussah erfahren wir in § 31,38, wo es heißt, dass Kleid solle weder luxuriös noch auffällig sein.

#### *Kapitel XX: Quomodo sedeant ad lectionem*

Jeder setzte sich so zur Lesung, dass die Ellbogen der Sitznachbarn sich berühren. Die Vorderseite des Gewandes solle immer im Schoß zusammengehalten werden, so dass die Füße gut sichtbar sind. Wichtig sei vor allem das Einhalten der Stille, *ut legens orantem non impediat*.

#### *Kapitel XXIV: De custodia puerorum et hora prandii*

Hervorgehoben wird hier, dass das Verhältnis des Älteren, der die Jüngeren unterweist, von gegenseitigem Nutzen sein solle: dass also auch der Ältere vom Jüngeren lerne, dass er aber gleichzeitig seine Schützlinge und ihr unschuldiges Leben durch sein gutes Beispiel lehre und sie zu guten Werken anstifte. An einem normalen Wochentag solle zur Lesung etwas aus den *communi vita scriptis*, an Festtagen etwas aus den Evangelien vorgelesen werden. Den Beginn der Lesung leite der Vortragende mit den Worten *Iube Domne*, (Beten wir zum Herrn?), *Regularibus disciplinis instuat nos omnipotens et misericors dominus* ein. Nach einem *Amen* der Zuhörer, setzten sich alle nieder und richteten ihre Aufmerksamkeit auf das Vorgelesene. Nach der Lesung, deren Einheit wohl immer eine Stunde betragen hat, würden von dem Vorleser die Namen der Verstorbenen aufgezählt, falls sich ein Sterbefall an dem Tag verjährt haben sollte. Anschließend würde für besagte Verstorbene gebetet werden.

#### *Kapitel XXVII: De censura et districtione claustrali*

Der Augustinerchorherr könne nur in einer geregelten und strikten Klausur gedeihen, sodass kein Bruder, wessen Stand und Alters auch immer, auch nur die Möglichkeit habe, die Unschuld des anderen anklagen zu können. Sobald aber einer angeklagt wurde (die Klausur gebrochen zu haben), solle er sich in Stille erheben und kommen, um Verzeihung zu erbitten. Sobald er käme, würde das Urteil des anklagenden Mitbruders abgewogen werden, ob es nicht aus Eifersucht oder anderen Gründen geschehen sei und mit der Aussage des Angeklagten gründlich verglichen. Als Zeugen würden noch andere Brüder, die ihn bei dem Bruch der Klausur gesehen

oder gehört haben, als herangezogen und zusätzlich befragt werden. Sollte sich herausstellen, dass alles nur erfunden war, dann dürfte der Angeklagte sich wieder zurückziehen. Nachsicht klingt aus den darauffolgenden Sätzen, in denen der Autor die Leser ermahnt, dass man in solchen Fällen allerdings mit *humilitas* und *patientia* reagieren solle, um Verwirrung und Spaltung zu meiden.

#### *Kapitel LVII: De professione novitii – Über die ewigen Gelübde der Novizen*

Hier sei besonders bei Kindern Vorsicht angebracht, da sie die Profess vor ihrem 15. Geburtstag nicht ablegen dürften, *nisi cogat necessitas* – es sei denn, eine Notwendigkeit würde dazu zwingen. Davor müssten sie laut § 128 vom Prälaten auf den freiwilligen Wunsch ihres Eintritts geprüft werden. Die Professformel in § 140 erwähnt interessanterweise nur den Gehorsam, nicht aber Keuschheit oder Armut. Natürlich bedeutet das nicht, dass die Augustinerchorherren in diesen zwei Punkten mehr Freiheit genossen, im Gegenteil: die Klausur war streng geregelt und die Armut als Weg der Nachfolge Christi wird gleich zu Anfang in §3 deutlich gemacht. Vielmehr verhielt es sich wahrscheinlich so, dass man damit zeichenhaft auf die Urkirche verweisen wollte, wo Keuschheit und Armut noch keine zentralen Themen waren.<sup>285</sup>

Die Handhabung der *Consuetudines* variierte mit Sicherheit von Kloster zu Kloster und auch die tatsächliche Annahme derselben durch Schwartzenthann, wie von Siegwart behauptet, kann in Wahrheit nicht belegt werden. Doch verweist der gemeinsam geführte Nekrolog von Marbach und Schwartzenthann und vor allem die Eingliederung der *Consuetudines* selbst in den Codex doch auf eine Form der Zusammengehörigkeit, weshalb sich die Grundbedingungen der nach der Regel des Hl. Augustinus lebenden Gemeinschaften mit Sicherheit sehr ähnelten. Aus diesem Grund sei folgende leider nur sehr schemenhafte Schlussfolgerung für die Damen aus Schwartzenthann zusammengefasst: Sie unterstanden einer strengen Klausur, deren Übertritt zwar mit Nachsicht gehandelt wurde, dadurch aber nicht an Schärfe und Aktualität verlor. Denn offensichtlich war die Klausur der einzige und notwendige Raum, der den Religiösen zur wahren Entfaltung ihrer Berufung verhalf. Die Handhabung privaten Besitzes wurde im Vergleich dazu viel strenger beurteilt; die eigene Kleidung wurde bei Eintritt im Kloster verwahrt und jeder Missbrauch mit einem Rauswurf aus dem Konvent bestraft. Sonstiger Privatbesitz wurde wahrscheinlich geduldet, aber die zur Armut angewiesenen Augustinerchorherren und Frauen durften ohne die ausdrückliche Erlaubnis des Prälaten nichts verschenken, annehmen oder als Eigentum haben (§247 – 248). Hinsichtlich der Art und Weise

---

<sup>285</sup> Josef Siegwart O.P., Die consuetudines von Marbach und Schwarzenthan, in: WEIS 1963, S. 202.

der Unterweisung kann auch nur auf die Modalitäten in der Knabenerziehung verwiesen werden. Es wurde mindestens eine Stunde am Tag aus variierender Lektüre vorgelesen, währenddessen sich die Zuhörer still verhalten mussten.

#### 4. Klausur - und Bildkonzepte

##### 4.1. Klausurkonzepte

Eine spezifische Raumstruktur, die den speziellen Bedürfnissen ihrer Nutzer angepasst ist, war schon seit jeher ein Spezifikum des Klosterwesens. Dieser Aspekt gewann aber in dem Ausmaß, in dem die Reformen des 11. Jahrhunderts durchgesetzt wurden und Früchte trugen. In der Rückkehr zu einem urchristlichen Modell des gemeinschaftlichen Zusammenlebens liegt nämlich ein großer Widerspruch verborgen: die einerseits geforderte wirtschaftliche, örtliche und geistliche Gemeinschaft von Frauen und Männern (gemäß der *vita apostolica*) und die daraus resultierende Gefahr für das Keuschheitsgelübde. Als plausible Lösung ergibt sich hier die Klausur, die sich sowohl auf ein Verbot hinsichtlich des Verlassens eines abgegrenzten monastischen Bereiches, als auch auf das Empfangen von Besuchern von außerhalb bezieht. Die Klausur betreffende Regelungen müssen allerdings nicht nur rein physischer Natur sein – wie etwa die Errichtung von notwendigen Trennmauern oder Toren; sie richtet sich auch an imaginäre Räume, wie etwa die Schweigepflicht und den eigenen Körper.

##### 4.2. Durch Klausur gegebene Trennung von Kloster und Außenwelt

Bereits die Klöster der Spätantike und des frühen Mittelalters waren einer ständigen Gefahr von außen ausgesetzt: So war ihr Besitz nie gänzlich vor Plünderungen und Räubern sowie ihre Mönche und Nonnen nie vollständig von dem Druck machtpolitisch interessierter Familienmitglieder sicher.<sup>286</sup> Klöster waren generell vom Wohlwollen des jeweiligen Herrschers und zu großen Teilen von der (finanziellen) Unterstützung der Außenwelt abhängig.<sup>287</sup> In dem Sinn bildet die Entwicklung des Klostergebäudes zu einem sakralen Raum einen Schlüsselpunkt in der Klostergeschichte; hier durfte keine Gewalt und kein Blutvergießen stattfinden.<sup>288</sup> Doch gleichzeitig und vielleicht noch viel gefährlicher, existierte auch eine Gefahr von innen: Selbst wenn eine Gruppe gutmeinender Nonnen oder Mönche gefunden war, so galt es von nun an, einen Weg zu finden, den Gehorsam und vor allem den Frieden innerhalb

---

<sup>286</sup> DIEM 2005, S. 4.

<sup>287</sup> Albrecht L. Wilibrord Demyttenaere, *The claustralization of the world*, in: Marek Derwich / Anna Popog (Hg.), *Klastorzor Handschriften spoleczenstwie sredniowwiecznym I nowozytnym*, Warschau 1996, S. 16.

<sup>288</sup> Barbara Rosenwein, *Negotiating space: Power, Restraint and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca 1998, S. 36 -40.

dieser Gemeinschaft dauerhaft zu sichern. Sie mussten so organisiert werden, dass ihre Mitglieder bis an ihr Lebensende auf einem begrenzten Raum ihre Berufung leben konnten, ohne dabei „zu fliehen, depressiv oder wahnsinnig zu werden, ohne sich aufzulehnen oder dem Mitbruder beziehungsweise der Mitschwester den Schädel einzuschlagen.“<sup>289</sup> So entwickelte sich seit dem 7. Jahrhundert die „Oblation“ von Kindern, die im Kloster erzogen und geschult werden sollten, so dass sie von weltlichen Bedürfnissen gar nicht erst berührt werden konnten. Für sie war klar: sie würden den Lebensweg einer Gottgeweihten Schwester bzw. eines Gottgeweihten Bruders einschlagen und als solche sexuell enthaltsam, also keusch, leben. Keuschheit reduziert sich allerdings nicht nur auf sexuelle Handlungen, sondern im weitesten Sinne auf jeden Gedanken/ jede Handlung des Menschen, der von Gott ablenkt. Wahre Keuschheit zu erlangen erfordert also einen lebenslangen Kampf des Menschen mit sich selbst. Ein Rückzugort wie das Kloster, das zumindest weltliche Ablenkung ausgrenzte, bietet freilich das geeignete Umfeld um diesen Kampf auszuüben. Zusätzlich können sich die Bewohner des Klosters gegenseitig kontrollieren und überwachen. Da der Kontakt zum jeweils anderen Geschlecht das größte Risiko hinsichtlich des Keuschheitsgelübdes bot, wurde jeder Umgang penibel kontrolliert.<sup>290</sup> Um nun also gegen diese beiden Gefahren vorzubeugen, Überfall von außen und Instandhaltung des Friedens innen bzw. Überwachung der eigenen Begehrlichkeit, waren architektonische Maßnahmen nötig: Zuerst war das der simple Bau von Außenmauern. Für den Innenraum waren hingegen mehrere Vorkehrungen nötig: Hierfür gibt es seit der Spätantike in lateinischen Texten überlieferte Trennungen zwischen Körper und Blick sowie raumtechnische Trennungen als Form der Klausur.<sup>291</sup>

Fragen hinsichtlich der praktischen Umsetzung der Klausur traten seit dem 12. Jahrhundert vermehrt in zeitgenössisch monastischen Schriftquellen auf, vermehrt liegt hier das Hauptaugenmerk auf den Regelungen für Frauenkonvente. War man sich hinsichtlich einer geistlichen Gleichrangigkeit unter den Geschlechtern durchaus einig, so waren zentrale Fragen wie Jungfräulichkeit und Keuschheit stärker „mit dem Topos der weiblichen Schwäche“ verknüpft.<sup>292</sup> In dem Laterans Konzil von 1139 wurde die Trennung der Geschlechter in Frauenklöstern erstmals kirchenrechtlich formuliert.<sup>293</sup> Anders als bei

---

<sup>289</sup> DIEM 2005, S. 11.

<sup>290</sup> DIEM 2005, S. 35.

<sup>291</sup> DIEM 2005, S. 47.

<sup>292</sup> LUTTER 2005, S. 80.

<sup>293</sup> Concilium lateranense II 1139, 26, **203** „*Ad haec perniciosam [...] consuetudinem quarundam mulierum, quae licet secundam regulam beati Benedicti neque Basilii aut Augustini vivant [...] tam in ecclesia quam in refectorio atque dormitorio communiter esse debeant, propria sibi aedificant receptacula et privata domicilia, in*

Männerkonventen, bei denen das Verlassen des Klosters zu apostolischen Zwecken vorausgesetzt wurde, lag der Schwerpunkt dieser kirchenrechtlichen Normregelung für weibliche Religiöse auf der Klausur.<sup>294</sup> Eine zeitgenössische Resonanz auf diese streng geregelte Klausur findet sich in dem Briefwechsel zwischen Héloïse und Abeleard. Als Antwort auf Héloïses Sorge um das „schwache Geschlecht“ erhielt sie von ihrem ehemaligen Geliebten und Seelsorger Abeleard die Antwort, dass die Klausur vielmehr Schutz als Verbot für die Frauen darstelle. Eine Divergenz zwischen Norm und Praxis bestand jedoch vielerorts und sie wurde mit den reformierten Kanonikern nicht unbedingt kleiner. Zwar hatten man sich nun folgsam einer Ordensregel unterstellt, was allerdings eine Äbtissin des Stifts sichtlich nicht hinderte im Fall „äußerster Notwendigkeit“ das Kloster sehr wohl zu verlassen. Dass eine „äußerste Notwendigkeit“ beliebig interpretiert werden kann und konnte versteht sich von selbst. Wie wird die Klausur in den drei Werken jeweils verstanden und verständlich gemacht? Wie waren die Heimatklöster der zu untersuchenden Handschriften architektonisch organisiert?

#### 4.2.1. Hortus Deliciarum

##### 4.2.1.1. Das Kloster am Odilienberg – eine Rekonstruktion

Leider ist man in der Forschung über den Verbleib des *Hortus* seit seiner Entstehung sehr schlecht unterrichtet. Man nimmt an, dass er zumindest eine Zeit lang nach Herrads Tod einen Bestandteil der Klosterbibliothek bildete und im Jahr 1546, als sich der Frauenstift auflöste, in die Hände des Straßburger Bischofs fiel, der es in der Bibliothek seines Schlosses im elsässischen Zabern verwahrte.<sup>295</sup> Gegen Ende des 17. Jahrhunderts fand das Manuskript anschließend seinen Weg in das Karthäuserkloster Molsheim und danach auf die Straßburger Bibliothek.<sup>296</sup> In Molsheim wurde eine Kopie des Codices angefertigt, das jedoch traurigerweise dasselbe Schicksal wie das Original ereilte: es verbrannte.<sup>297</sup> Wo befand sich der *Hortus* also in den Jahren zwischen 1199 und 1546? Darüber kann man freilich nur Spekulationen anstellen, da sein Aufenthaltsort in dieser Zeit in keiner Quelle belegt ist. Die Forschung weiß jedoch, dass Hohenburg im Laufe der Zeit immer wieder wütenden Bränden zum Opfer fiel und somit auch ein Großteil der liturgischen und persönlichen Schätze des Klosters verloren ging. Feuersbrünste waren zur damaligen Zeit keine Seltenheit in Klöstern.

---

*quibus sub hospitalitatis velamine passim hospites et minus religiosos contra sacros canones et bonos mores suscipere nullatenus erubescunt*“, in: LUTTER 2005, S.81.

<sup>294</sup> MUSCHIOL 2005, Klausurkonzepte, Anm. 1- 9.

<sup>295</sup> Bezeugt durch eine Notiz von Jean Schuttheimer von 1598: „*Diss Buch hab ich etwan zu Zabern gesehen, und daringelesen[...]*“, in: Jean Schuttheimer, Sankt Odilien fürstlichen herkommens heiligen leben und wandels histori, Strassburg 1598, S. 74.

<sup>296</sup> FORRER 1899, S. 81.

<sup>297</sup> HDW I 1979, S. 14.

Man bedenke, dass die Gebäude abgesehen von den Grundmauern größtenteils aus Holz bestanden. Dazu kamen Kerzen als einzige künstliche Lichtquelle und Feuer als Heizelement. Auch von zahlreichen Waldbränden wurde berichtet.<sup>298</sup> War einmal ein Brand ausgebrochen, dann wurde das Löschen, zumindest in Hohenburg zu einer äußerst schwierigen Angelegenheit, da Wassermangel ein akutes Problem am Odilienberg darstellte.<sup>299</sup> Das erste in diesem Kontext relevante Feuer in Hohenburg ereignete sich im Jahr 1199. Beinahe das gesamte Kloster verbrannte. Nur die Kirche blieb von den Flammen verschont.<sup>300</sup> In den Jahren darauf fiel Hohenburg weitere zwei Male einem Flammeninferno zum Opfer. In den Jahren 1224 und 1242 wurde das Kloster abermals von einem Brand heimgesucht, die Hauptkirche blieb jedoch bis ins Jahr 1572 in ihrer Grundstruktur erhalten. Nun stellt sich hier also die Frage in welchem Teil des Gebäudekomplexes sich der *Hortus* damals befand. Geht man davon aus, dass er im Jahr 1199 noch im Kloster verwahrt worden war, was durchaus wahrscheinlich ist, so muss er sich zwangsläufig in der Kirche befunden haben oder aber wurde er in letzter Sekunde außerhalb der Reichweite des Feuers gebracht. Um die verschiedenen Standortmöglichkeiten zu rekonstruieren muss an dieser Stelle der Aufbau des Klosters näher betrachtet werden.

Wie bereits erwähnt brannte das Kloster mehrmals bis auf seine Grundmauern ab. Im Jahr 1572 wurde die Hauptkirche durch einen Blitz vernichtet und blieb bis ins Jahr 1607 in Trümmern, als endlich der Grundstein für eine neue Kirche gelegt wurde.<sup>301</sup> Diese Tatsache macht eine Rekonstruktion des ursprünglichen Raumplans des Klosters äußerst schwierig. Als Anhaltspunkt soll uns an dieser Stelle ein Stich der Klosteranlage aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts dienen. (Abb.20) Anhand dieses Stichts soll versucht werden den ursprünglichen Standort des Manuskripts zu rekonstruieren, da zumindest die Grundmauern von Hohenburg seit seiner Gründung erhalten sind und die Neubauten sich mit Sicherheit an denselben orientiert hatten. Es handelt sich um eine von einer Steinmauer umgebene, rechteckige Anlage. Die Hauptkirche schließt im Süden des Kreuzgangs an und bildet so die vierte Fassade des Baukomplexes. Nordöstlich des Chores liegt die sogenannte Kreuzkapelle, welche von der Äbtissin Relindis im Jahr 690 gebaut wurde.<sup>302</sup> Die heute erhaltene Version stammt aus dem elften Jahrhundert, da die Kapelle nach einem Brand wieder neu aufgebaut werden musste. Es wird vermutet, dass dieser Raum als ehemaliger Kapitelsaal gedient haben könnte, da er

---

<sup>298</sup> STROBEL 1835, S. 24.

<sup>299</sup> STROBEL 1835, S. 24.

<sup>300</sup> STROBEL 1835 und FORRER 1899

<sup>301</sup> FORRER 1899, S. 35.

<sup>302</sup> STROBEL 1835, S. 28.

unmittelbar an den Kreuzgang anschließt. Über ihm befindet sich die Kalvarienkapelle, die ehemalige Bibliothek des Klosters und heutiger Konferenzraum.<sup>303</sup> (Abb.8) Daran an schließt die Sankt – Odilienkapelle, worin sich heute der Sarg der heiligen Odilie befindet. Im Klostergarten steht eine weitere Kapelle, die im Gegensatz zu den Erstgenannten jedoch nicht einen Teil der Kirche bildet. Schlussendlich, ebenfalls für sich alleine an einen Felsen gebaut findet sich die sogenannte Engelskapelle, die im Jahr 1617 wieder neu errichtet wurde.<sup>304</sup>

#### 4.2.1.2. Die Kanonissinen von Hohenburg – gelebte Klausur?

Die von der Kirche extern gelegenen Gebäude wie beispielsweise die Odilien – oder die Engelskapelle können als möglicher Aufstellungsort für den *Hortus* ausgeschlossen werden, da bekanntlich nur die Hauptkirche von den zahlreichen Bränden verschont blieb. Der Tradition entsprechend kann das Manuskript höchstwahrscheinlich außerdem nur in drei Räume verortet werden: Dem Kapitelsaal, dem Refektorium und der Bibliothek. Die ursprüngliche Ansiedlung des Speisesaals kann leider nicht mehr rekonstruiert werden, er befand sich jedoch wahrscheinlich in einem Flügel des Kreuzganges. Der Hauptkirche viel näher angeordnet und seit dem elften Jahrhundert erhalten sind jedoch der Kapitelsaal und die darüber befindliche Bibliothek, die heutige Kreuz – und Kalvarienkapelle. Beide Räume wären für eine Aufstellung und Demonstration des *Hortus* bestens geeignet gewesen: Der Kapitelsaal als Versammlungsstätte der klösterlichen Gemeinschaft und die Bibliothek als Ort der Bildung und Recherche. Die logische Schlussfolgerung daraus ist letztlich folgende: das Manuskript befand sich allem Anschein nach bis ins Jahr 1546 in einem der beiden Räume. Dieser Annahme zufolge wurde das Werk also beinahe vier Jahrhunderte lang innerhalb des Hohenburger Klostergemäuers verwahrt. Inwieweit der *Hortus* im Rahmen der Gebetsgemeinschaft mit den seit Relindis‘ Zeiten „Gebetsvebrüdernten“ Marbacher Chorherren<sup>305</sup> eine Rolle spielte oder die Herren aus den unmittelbar an den Odilienberg angesiedelten Kanonikergemeinschaften St. Gorgon und Truttenhausen mit den Stiftsdamen interagierten, ist aufgrund der schlechten Quellenlage nur schwer nachvollziehbar. Eine gemeinschaftliche Nutzung des *Hortus Deliciarum* ist allerdings sehr unwahrscheinlich, geht man ja davon aus, dass es sich „um ein (Lehr)Buch handelte, mit dessen Hilfe Herrad den nunmehr reformierten Chorfrauen von Hohenburg ein neues Werte – und Ordnungssystem nahebringen wollte.“<sup>306</sup>

---

<sup>303</sup> CHRISTEN 1964, S. 10.

<sup>304</sup> STROBEL 1835, S. 33.

<sup>305</sup> KLAPP 2012, S. 378.

<sup>306</sup> KLAPP 2012, S. 68., vgl. mit GRIFFITHS 2007, S. 221.

Ein Zusammenleben, wenn auch nur in stark reglementierter Form, fand aber sehr wohl statt. Der Grund für die Gründungen dieser beiden Gemeinschaften bestand höchstwahrscheinlich in der Notwendigkeit einer neuen *Cura Monialum* für die Hohenburger Kanonissinen:<sup>307</sup> Da die Marbacher Chorherren ihre Seelsorgerischen Aufgaben wohl etwas vernachlässigt hatten, weil unzufrieden mit ihrer Bezahlung, organisierte sich Herrad kurzerhand eine eigene und verlässlichere priesterliche Betreuung, die Prämonstratenser aus dem nahegelegenen Stift Étival, die sie in St. Gorgon ansiedelte.<sup>308</sup> Truttenhausen wurde von ihr schließlich doch wieder mit einer Reihe Kanoniker aus Marbach bestückt.<sup>309</sup> Nun waren Herrad und ihre Damen nicht nur bestens versorgt, nein man hatte auch noch genügend Kapazitäten für die wachsenden Pilgerscharen auf dem Odilienberg, für die eigens an Truttenhausen ein Hospiz und Gästehaus angeschlossen wurde.<sup>310</sup> Der *Hortus Deliciarum* an sich bot allerdings kaum genügend Anlass für eine Zusammenarbeit oder ein Zusammenkommen von den Kanonissinen und Stiftsherren: Vorgetragen wurde das Werk von einer *Magistra* und auch bei der Anfertigung bediente sich Herrad anscheinend keiner fremden Hilfe. Als Äbtissin von Hohenburg musste Herrad jedoch sowohl politische als auch rein organisatorische Termine außerhalb der Mauern wahrnehmen und drang in Hinblick auf ihr literarisches Vorhaben wahrscheinlich in die Bibliotheksräume der beiden großen Abteien, Marbach und St.Étival vor. Wie sich später zeigen wird, wird auch eine höfische Präsenz der Äbtissin ausdrücklich verlangt.<sup>311</sup> Strenge Klausurvorschriften hielten Herrad also bei Weitem nicht von ihren politisch und literarisch motivierten Reisetätigkeiten ab. Doch galten dieselben Freiheiten auch für die ihr unterstellten Kanoniker und Kanonissinen?

Aus einem Dokument von Papst Lucius III in Bezug auf die Gründung von Truttenhausen geht hervor, dass Herrad sehr wohl eine strenge Klausur nach Ablegen der Profess für die Kanoniker forderte.<sup>312</sup> Ein strenges Regiment der Äbtissin in ihrer Position als geistliche Leiterin wird

---

<sup>307</sup> KLAPP 2012, S. 379.

<sup>308</sup> GRIFFITHS 2007, S. 42.

<sup>309</sup> KLAPP 2012, S. 381.

<sup>310</sup> KLAPP 2012, S. 381.

<sup>311</sup> 12. Oktober 1178, Abt Burkhardt, *Friedrich bestätigt der an den Hof gekommenen Äbtissin Herrad von Hohenburg (St. Odilienberg) auf deren Bitten hin, daß sie dem Abt Werner von Étival den Ort St. Gorgon mit namentlich angeführtem Zubehör zur Errichtung eines Prämonstratenserstiftes geschenkt hat, wofür der Abt persönlich oder vertreten durch eine geeignete Person jährlich an den genannten Festtagen zu Hohenburg die Messe zelebrieren sole*, in: RI IV,2,3 n. 2456, in: regesta imperii Online. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, URL: [http://www.regesta-imperii.de/id/1178-10-12\\_1\\_0\\_4\\_2\\_3\\_684\\_2456](http://www.regesta-imperii.de/id/1178-10-12_1_0_4_2_3_684_2456) (Abgerufen am 25.03.2019).

<sup>312</sup> Januar 1153, *Erwähnt in einem Privileg von Lucius III. für die Äbtissin Herrad von Hohenburg bezüglich Truttenhausen*, in: RI IV,2,1 n. 157, in: regesta imperii Online. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, URL: [http://www.regesta-imperii.de/id/1153-01-00\\_1\\_0\\_4\\_2\\_1\\_157\\_157](http://www.regesta-imperii.de/id/1153-01-00_1_0_4_2_1_157_157) (Abgerufen am 25.03.2019).

hier klar deutlich. Man sollte annehmen, dass sie dasselbe auch von ihren Kanonissinen verlangte, doch wie eisern die Klausur in dem Damenstift Hohenburg eingehalten wurde ist sehr fraglich. Nur ein knappes Jahrhundert nach Herrad beschwert sich der Straßburger Bischofs Berthold von Buchegg in einem Diözesanstatut aus dem Jahr 1345 über das üble Benehmen der Stiftsdamen am Odilienberg: Sie kleideten sich anscheinend in Pelz und Seide und bunten Farben, nahmen an Tanzveranstaltungen und Hochzeiten teil und besuchten die Trinkstuben der Männer.<sup>313</sup> Die bunte Farbenpracht der Stiftsdamen wurde auch von Herrad selbst auf dem letzten Doppelblatt in ihrem *Hortus Deliciarum* verewigt (Abb.4): Dieser Umstand mag sonderbar wirken, waren die Damen von Hohenburg doch spätestens seit dem Amtsantritt der Äbtissin Relindis der Augustinerregel unterstellt<sup>314</sup>, die zumindest unserer heutigen Auffassung nach eine verbindliche Ordenstracht vorgeschrieben hätte. War es möglich, dass die Damen auf dem Odilienberg zwar reguliert und unter die Obhut der Marbacher Chorherren gestellt wurden, hinter den Klostermauern jedoch einvernehmlich das großzügige Leben adeliger Stiftsdamen weiterführten? Offenbar wurden die örtlichen Stiftsherren für ihre Dienste bezahlt und die Äbtissin verfügte über die Freiheit, ihre neu gegründete Gemeinschaft den Prämonstratensern von Étival und nicht ihren eigenen „Ordensbrüdern“ aus Marbach anzuvertrauen. Die Autorität und wirtschaftliche Freiheit der Hohenburger Damen wurde anscheinend also auch von einer Ordensregel nicht wirklich in Frage gestellt. Als regulierte Kanonissinen unterschieden sie sich letztlich bis auf das Ablegen ihrer Profess wohl doch nicht so viel von säkularen Chorfrauen und so bedeutete wohl auch die Klausur nicht einen unwiderruflichen Bannstrahl hinter die Klostermauern. Dass die abgelegte Profess von den Damen auf dem Odilienberg unter Androhung der Exkommunikation auch tatsächlich „ein Leben lang zu halten sei“ kann mit aller Wahrscheinlichkeit als Hinweis darauf verstanden werden, dass dieses Gebot bislang nicht allzu ernst genommen wurde.<sup>315</sup>

#### 4.2.2. Speculum Virginum

##### 4.2.2.1. Klausur und Körper

Da das Entstehungskloster für den *Speculum Virginum* wie gesagt nicht bekannt ist, soll an dieser Stelle die Bedeutung einer geistigen und körperlichen Klausur für die Adressatinnen des Jungfernspiegels erwogen werden, der Keuschheit. Während der Autor des *Speculum* der physischen Jungfräulichkeit *per se* keine große Bedeutung beimisst, sondern sie viel eher als

---

<sup>313</sup> KLAPP 2012, S. 5.

<sup>314</sup> Annahme der Augustinerregel und Gebetsverbrüderung mit dem Chorherrenstift der Augustiner in Marbach, in: Karl Koetschau (Hg.), Repertorium für Kunstwissenschaft. Band 37, Berlin 1915, S. 22.

<sup>315</sup> KLAPP 2012, S.88.

Konsequenz eines aus Liebe gewählten demütigen und reinen Lebenswandels sieht, sahen traditionelle Herangehensweisen im 12. Jahrhundert die physische Erhaltung der Jungfräulichkeit als Grundbedingung für die Erreichung eines heiligmäßigen Lebens an. Der *Speculum* hingegen „überträgt“ wenn man so möchte, die physische Jungfräulichkeit in eine geistige Haltung (ohne dabei die körperliche Komponente aufzuheben), die hauptsächlich vor Stolz und Selbstgefälligkeit und weniger durch rein körperlichen Risiken, wie das Zusammenleben von Männern und Frauen, gefährdet wird.<sup>316</sup> Er unterstreicht diese Aussage, in dem er Theodora auf das himmlische Jerusalem verweist, wo Männer und Frauen in reiner Eintracht und einem reinen Gewissen zusammenleben. Die Natur dient dem Menschen laut Peregrinus nicht als überwindbares Hindernis in seinem Streben nach dem ewigen Heil, sondern sie soll ein Mittel sein, ihn schneller an sein Ziel zu bringen. In dem Maße wie die körperliche Jungfräulichkeit für den Menschen wertlos ist, wenn sie keine Frucht (Tugenden) bringt, muss auch die Natur in den Händen des Menschen „blühen“ und fruchtbar werden.<sup>317</sup> Die Klausur, als Hilfestellung für die die Erhaltung der persönlichen Keuschheit, nahm für die Leserinnen von Peregrinus demnach in ihrer Spiritualität einen erst hinter der *vita communis* eingereichten Stellenwert ein.

#### 4.2.3. Guta Sintram Codex

##### 4.2.3.1. Der Männerkonvent Marbach

Der Ort Marbach befindet sich in der Schweiz, ca. 150 km nordwestlich von Zürich.

Der frühmittelalterliche Konvent bzw. Augustinerchorherrenstift ist heute leider nur noch als Ruine erhalten (ein Gesundheitsinstitut wurde auf dem alten Gemäuer errichtet), nur noch einzelne bauliche Überreste sind Zeuge der einstmaligen beträchtlichen Größe dieses Komplexes.<sup>318</sup> Gegründet wurde er 1083 von Burkhard von Geberschweier, einem Vasallen - also Gefolgsmann – des Doms von Straßburg und seiner Frau, angeblich als Doppelkloster.<sup>319</sup> Für den Bau der Kirche nimmt die Forschung das Jahr 1119 an, die am 15. November, an Allerheiligen, ein gewisser Rudolf, Bischof von Basel, geweiht hat.<sup>320</sup> 1153 wurde die Abtei unter den Schutz des Kaisers Barbarossa gestellt und erfuhr von da an einen rapiden

---

<sup>316</sup> 1.555 – 69, in: MEWS 2001, S. 21.

<sup>317</sup> 1.371 – 79, in: MEWS 2001, S. 22.

<sup>318</sup> Definition Chorherren: Kanoniker, auch Stiftsherren oder Chorherren genannt, sind Kleriker aller Weihestufen, die als Mitglieder eines Domkapitels oder eines Stiftskapitels an einer Kathedrale, Basilika oder Ordenskirche an der gemeinsamen Liturgie mitwirken, in: Wikipedia.com, URL: <https://de.wikipedia.org/wiki/Kanoniker> (04.09.2016)

<sup>319</sup> WALTER 1925, S. 2. und GILOMEN – SCHENKEL 1992, S. 121.

<sup>320</sup> André Marcel Burg (Hg.), Les archives de l'ancien Evêché de Strasbourg. Notes sur leur histoire et leur organisation, Bd. 63, Heft 1, (1967), in: degruyter.com, URL: <http://Handschriften.degruyter.com/view/j/az.1967.63.issue-1/az.1967.63.1.118/az.1967.63.1.118.xml>

Aufschwung, was nicht zuletzt an seiner angesehenen Handschriften – Werkstatt lag. In diesem Kontext entstand auch der Codex von Guta und Sintram, der von nun an das Leben der Schwestern von Schwarzenhann neu prägen sollte. Der Codex wurde wahrscheinlich in Schwarzenhann aufbewahrt, da dort auch der Nekrolog geführt wurde. Die Bibliothek von Marbach fiel der Baufälligkeit des Konvents bereits im Jahr 1632 zum Opfer. Von der Abtei sind heute nur noch der Narthex von 1152 sowie der Portalvorbau von 1490 und die Mauern aus dem Jahr 1496 erhalten. Alle wichtigen Angaben zur Baugeschichte, Gründung, Weihedaten und vor allem dem wertvollen Handschriftenbestand der Bibliothek wurden von Medard Barth im Handbuch der elsässischen Kirchen verzeichnet.<sup>321</sup>

#### 4.2.3.2. Der Frauenkonvent Schwarzenhann

Für unsere Fragestellung viel interessanter ist natürlich die Baugeschichte des Frauenkonvents Schwarzenhann, der Ort, an dem die Augustinerchorfrauen ab spätestens 1154 lebten und wo der Codex aufbewahrt und ständig aktualisiert wurde. Aus den Marbacher Annalen geht hervor, dass das Kloster Schwarzenhann im Jahr 1117 geschenkt und die Kapelle im Jahr 1124 der Jungfrau Maria geweiht wurde.<sup>322</sup> Ursprünglich waren die Augustinerchorfrauen in der nahegelegenen Michaelskirche in Marbach untergebracht gewesen.<sup>323</sup> „Im Jahr 1149 nahm der Frauenkonvent die berühmten Consuetudines von Marbach an“, behauptete Siegwart in seiner editierten Version der Marbacher Consuetudines.<sup>324</sup> Allerdings ist die Quellenlage leider viel zu dünn, um diese Behauptung zu bestätigen, weshalb ich davon ausgehe, dass er die in der älteren Forschung allgemein für das Jahr 1149 als gültig anerkannte Umsiedelung der Frauen in das nicht weit entfernte Schwarzenhann im Sulzmattetal mit der Annahme der Consuetudines gleichsetzte.<sup>325</sup> Der Konvent beherbergte offensichtlich eine beträchtliche Zahl an Nonnen: allein in der Zeit zwischen 1117 und 1154 sind im Nekrolog unseres Codices 70 verstorbene Nonnen verzeichnet.<sup>326</sup> 1298 wurde das Kloster durch Truppen des Königs Adolf zerstört, 1313 wieder aufgebaut.<sup>327</sup> Nach dem Armagnakenkrieg im Jahr 1462 stand das Kloster in Schwarzenhann dann leer; eine Neubesiedelung erfolgte erst im Jahr 1480 durch

---

<sup>321</sup> BARTH 1962/1963, Sp. 1264.(04.09.2016)

<sup>322</sup> Hierbei handelt es sich um eine jüngere Marbacher Chronik von 1241, in: Michel Parisse, Schwarzenhann et les chanoinesses régulières en Haute – Alsace, in: WEIS 1983, Kommentarband, S. 36 - 38. und Die Jahrbücher von Marbach 1941.

<sup>323</sup> SIEGWART 1965, S. 17. und WEINFURTER 2000, S. 113. Und BARTH 1962/1963, Sp.1264.

<sup>324</sup> SIEGWART 1965, S. 314.

<sup>325</sup> Karl Albrecht (Hg.), Rappoltinisches Urkundenbuch. 759 – 1500. Quellen zur Geschichte der ehemaligen Herrschaft Rappoltstein im Elsass, Bd. V, Colmar im Elsass 1898.

<sup>326</sup> Der Nekrolog verläuft auf den einzelnen Kalenderblättern, jeweils zwischen den doppelseitigen Monatseinträgen, in: WEIS 1963.

<sup>327</sup> BARTH 1962/1963, Sp.1266.

Dominikanerinnen. Danach wechselte das Gebäude immer wieder den Besitzer, bis es nach überstandenen Bauernkrieg im Jahr 1539 an den Bischof von Strassburg und gleich darauf an die Bauern von Soultzmatt, die Plünderer von 1525 (Bauernkrieg) verkauft wurde.<sup>328</sup> Der Codex ging im Zuge dessen unter nicht näher rekonstruierbaren Umständen verloren und konnte erstmals in der ersten Hälfte des 18. Jahrhundert in einem Jesuitenkloster geortet werden, wo es offensichtlich mit einem neuen Einband mit der Inschrift „JHS“ versehen wurde.<sup>329</sup> Heute befindet er sich wie anfangs erwähnt in der Bibliotheque du Grande Séminaire in Straßbourg.

#### 4.2.3.3. Verortung des Codices

Mithilfe eines im Zuge der archäologischen Untersuchung von 1972 angefertigten Vermessungsplans gelang es Robert Will einen groben Grundriss des alten Baukomplexes Schwartzenthann zu rekonstruieren. (Abb.21) Da die ehemaligen Mauern des Konvents ausschließlich anhand von Geröll, das von den eingestürzten Mauern herrührt, vermessen wurden, ist der vorliegende Grundriss natürlich nur sehr hypothetisch. Trotzdem kann er uns dabei helfen, ein etwas genaueres Bild von dem räumlichen Umfeld der Stiftsdamen und vielleicht einen Hinweis auf die Verortung des Codices zu gewinnen. Wir sehen hier den Grundriss des Hauptgebäudes und diverser Nebengebäude. Offensichtlich verfügte der Konvent auch über ein Hospiz (D), einen Gutshof (F) und natürlich einen Friedhof (C), der sich gleich an der Konvents Kirche (A) und dem mutmaßlichen Haupteingang zum Kloster befunden haben muss. Innerhalb einer rechteckigen Anlage, die im Süden von einem Weinberg abgegrenzt wurde, befinden sich in der Mitte einer offenen Hoffläche – ob sie von einem Kreuzgang umgeben war wissen wir nicht – die Überreste eines Brunnens. Innerhalb der Mauern des Hauptgebäudes befanden sich die Klosterräume – wahrscheinlich bestehend aus dem Dormitorium, des Refektoriums, dem Klosterkapitel und einer Bibliothek der Augustiner Chorfrauen. Zur tatsächlichen Verortung des Codices ist vielleicht ein Blick auf seine Nutzung hilfreich:

Griffiths, Barth und Gilomen-Schenkel sehen in der *Beati Pauperes* Predigt (fol.4v) des Codices einen Hinweis dafür, dass der Text an ein männliches Publikum gerichtet war.<sup>330</sup> Gleichzeitig wird aber auch davon ausgegangen, dass der Nekrolog des Codices von den

---

<sup>328</sup> GILOMEN - SCHENKEL 2004, S. 100.

<sup>329</sup> Das Symbol wird bei den Jesuiten als Kurzform für *Jesus habemus socium* – Wir haben Jesus als Gefährten – gedeutet.

<sup>330</sup> BARTH 1962/63, Sp. 1264 – 1267. GRIFFITHS 2007, S. 37. GILOMEN – SCHENKEL 2005, S. 397.

Schwartzenthanner Chorfrauen geführt wurde.<sup>331</sup> Die Frage stellt sich nun, wo und von wem der Codex nun aufbewahrt und verlesen wurde. Hier gibt vielleicht der Nekrolog Aufschluss: Ein Nekrolog dient bekanntlich der *Memoria* der Verstorbenen.<sup>332</sup>

Die Tradition, Verstorbene in Listen einzutragen um sie in das Gebet der Gemeinschaft einzuschließen, gab es bereits zu karolingischer Zeit.<sup>333</sup> Zu diesem Zweck wurden entweder eigene Hefte angefertigt oder freie Seiten von Evangelienhandschriften verwendet, um die Verlesung in einen liturgischen Kontext zu setzen. Die Listen fanden dann Platz am Altar, wo sie nach der Messe verlesen wurden.<sup>334</sup> Hugener weist darauf hin, dass Handschriften, in denen Ordensregel und Nekrolog verbunden wurden, oft im Rahmen des Kapiteloffiziums benutzt wurden, das bedeutet bei den täglichen Versammlungen der Mönche nach der Prim.<sup>335</sup> Bei dieser Gelegenheit wurde neben der Erinnerung an Verstorbene auch ein Kapitel aus der Ordensregel vorgelesen, daher der Ausdruck Kapiteloffizium. Wir fassen also zusammen, dass der Nekrolog in Schwartzenthann geführt und in einem liturgischen Rahmen verwendet wurde und bei Verlesung der Verstorbenen-Listen sehr wahrscheinlich auf dem Altar Platz fand. Für die Aufbewahrung eignete sich daher wohl die an den Altarraum anschließende Sakristei der Konventskirche (A). An ein männliches Publikum gerichtet und von einem Ordensmann in Gemeinschaft vorgelesen, käme als Aufbewahrungsort viel eher Marbach in Frage, wieso also Schwartzenthann? Wie war das Zusammenleben der Chorfrauen und Chorherren organisiert, damit der Codex aus den Händen der Stiftsdamen überhaupt in die Hauptkirche gelangte? Auf dem Plan Grundmanns ist diese ja in einiger Entfernung zu dem Konventsgebäude eingezeichnet (A).

#### 4.2.3.4. Klausur in Marbach/Schwartzenthann

Dem Artikel „Doppelkloster“ des Lexikon des Mittelalters zufolge, und vor allem aufgrund der bisher dargelegten Fakten, kann man bei Marbach-Schwartzenthann eigentlich nicht wirklich von einem Doppelkloster im herkömmlichen Sinn sprechen; man sollte hier viel eher von einem „assozierten Kloster“ sprechen.<sup>336</sup> Denn um tatsächlich Anspruch auf die Bezeichnung „Doppelkloster“ zu erheben, bedarf es einer lokalen, rechtlichen und wirtschaftlichen Einheit

---

<sup>331</sup> WEIS 1980, S. 51 – 68.

<sup>332</sup> HUGENER 2012, S. 53.

<sup>333</sup> HUGENER 2012, S.53.

<sup>334</sup> HUGENER 2012, S.54.

<sup>335</sup> HUGENER 2012, S. 55.

<sup>336</sup> GILOMEN – SCHENKEL 2005, S.395.

einer Gemeinschaft von Nonnen und Mönchen, die derselben Leitung unterstehen.<sup>337</sup> Ein Hinweis auf eine wirtschaftliche Einheit sind vielleicht sogar die im Kalender des Codices aufgeschriebenen Schenkungen von Landgütern. Da Schwarzenhann und Marbach jedoch seit spätestens 1154 geographisch voneinander getrennt waren und auch davor niemals die Rede von einer architektonischen Einheit war, trifft die lexikalische Definition nicht zu. Darüber hinaus ist mit dem Verlust einer räumlichen Einheit, zumeist auch eine rechtliche oder wirtschaftliche Zusammenarbeit nicht mehr wirklich gegeben. Wie viele andere Frauenkonvente auch, wurde Schwarzenhann wahrscheinlich im Zuge seiner Institutionalisierung verlegt, unterstand aber weiterhin demselben Abt/Prior – in dem vorliegenden Fall Manegold. Damit ergab sich auch eine rechtlich veränderte Situation: Der Frauenkonvent war ja seit 1117 Eigentum des Männerklosters Marbach und der landwirtschaftliche Besitz wurde wahrscheinlich weiterhin von dem Klosterpersonal bewirtschaftet.<sup>338</sup> Wirtschaftlich unabhängig wie ihre Schwestern auf dem Odilienberg waren die Schwarzenhanner Kanonissinnen also mit Sicherheit nicht. Gleichzeitig vermittelt die bildliche Aussage des Codices ein Bild harmonischen Zusammenlebens. (Abb.12). Die Zusammenarbeit wird außerdem im Widmungstext extra herausgehoben. Gilomen – Schenkel hat sich zur Klärung der Frage nach einer assoziierten Lebensweise der beiden Gemeinschaften mit eben diesen Eröffnungstexten des Codices auseinandergesetzt und zwei von ihnen als Hinweis auf eben diese herausgehoben<sup>339</sup>: Bei der einen handelt es sich um die auf der Rückseite des dritten Blattes eingetragene Abschrift einer Predigt von Petrus Abelard, *beati pauperes* (fol.4v).<sup>340</sup> Sie argumentiert hauptsächlich mit der weiblichen Stärke und auch Schwäche, die die Männer zu religiösen Leitern über die Frauen verpflichten würde.<sup>341</sup> In ihrem Artikel über die Rollenverteilung in der Seelsorge des *cura monialium* von Abelard, macht indes Griffiths den Leser eindrücklich darauf aufmerksam, dass der pastorale Umgang mit Frauen in Marbach stark von Abelards Auffassung der religiösen Frau geprägt war, einer Auffassung, die die Würde der Frau zum Fundament hatte. Die Auseinandersetzung mit der *cura monialium* bildet den Kern dieser Predigt.

---

<sup>337</sup> Michel Parisse, Art. Doppelkloster, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 3, München 1986, Sp. 1257f.

<sup>338</sup> GILOMEN – SCHENKEL 2005, S.395.

<sup>339</sup> GILOMEN – SCHENKEL 2005, S. 397.

<sup>340</sup> Petrus Abelard war ein Philosoph und Vertreter der Frühscholastik. Nach dem Aufkommen einer Affäre mit seiner Schülerin Héloïse traten beide ins Kloster ein. Dort verfasste er zahlreiche Predigten für die Benediktinerinnen aus der Abtei Paraklet, in: GRIFFITHS 2003.

<sup>341</sup> GRIFFITHS 2003, S. 57 – 83.

Die Abschrift der *Beati pauperes* Predigt bezweckt sehr wahrscheinlich die spirituelle Rechtfertigung der Obhut des Männerkonvents über den Frauenkonvent.<sup>342</sup> Sowohl der Text im Guta – Sintram Codex als auch die Predigt Abelards richtet sich ausschließlich an ein männliches Publikum.<sup>343</sup> Interessanterweise hatte Abelard bereits vor Entstehung des Codices von Marbach, im Zuge seines Briefwechsels mit Héloïse, Konstitutionen für ein geplantes Doppelkloster in Paraklet, in der französischen Champagne formuliert. Schlussendlich wurde daraus leider nichts und seine ehemalige Schülerin Héloïse hat am selben Platz eigenständig ein Benediktinerinnenstift gegründet.<sup>344</sup> Vielleicht sahen die Verfasser nun aber genau diesen ursprünglichen Plan Abelards in Marbach – Schwartzenthann verwirklicht und identifizierten sich aus diesem Grund umso mehr mit der Theologie Abelards.

Den zweiten einschlägigen Hinweis auf ein gemeinschaftliches Leben sieht Gilomen-Schenkel in der Datierung des Widmungstextes an die Gottesmutter. (fol. 4r) Am Anfang ist das Entstehungsjahr 1154 festgehalten; das Ende wird abermals durch zwei Datumsangaben markiert: *Anno LXV ex quo fundatum est Marbacense cenobium, anno V ex quo hic locus possessus est, hoc opus ut predictum est feliciter in laudem dei et utilitatem viventium perfectum est.*<sup>345</sup> In der älteren Literatur wurde die im Text nicht näher definierte Ortsangabe stets mit Schwartzenthann in Verbindung gebracht, demnach das Werk 5 Jahre nach der Besitznahme des Klosters Schwartzenthann fertiggestellt wurde. (Gründung 1089 + 65 = 1154) Man ging also davon aus, dass die Frauen frühestens im Jahr 1149 und spätestens 1154 von Marbach ausgelagert und nach Schwartzenthann, *hic locus*, verlegt wurden.<sup>346</sup> Weinfurter geht von einer frühen Verlagerung des Konvents im Jahr 1149 aus, erwähnt zudem auch noch, dass Marbach „von Anfang an einen Frauenkonvent angeschlossen“ hatte; das bedeutet, dass der Frauenkonvent (in St. Michael?) bereits im Gründungsjahr 1089 bestanden haben muss, also rund sechzig Jahre vor der angesetzten Entstehung des Codices.<sup>347</sup> Beatrice Weis allerdings brach zum ersten Mal mit dieser noch bis vor kurzem in der Forschung gängigen These, indem sie eine neue Lesart der lateinischen Inschrift vorschlug: Anstatt *quinto*, also das fünfte Jahr,

---

<sup>342</sup> GILOMEN - SCHENKEL 2005, S. 397.

<sup>343</sup> Corrad de Brébon, Les Abbesses du Paraclet présentées dans l'ordre chronologique, avec des notes relatives à l'histoire de cette célèbre abbaye, extraites de documents authentiques, in: Annuaire administratif, statistique et commercial du département de l'Aube, Troyes/Paris 1962, S. 65.

<sup>344</sup> *Im Jahr 65 nach der Gründung des Klosters Marbach und im 5. Seit der Besitznahme dieses Ortes, dieses Werk, das zum freudigen Ruhm Gottes geschaffen wurde und zum Nutzen des Lebens bestens geeignet ist. (Freie Übersetzung)*

<sup>344</sup> BARTH 1962/63, Sp. 1264 – 1267.

<sup>345</sup> GILOMEN - SCHENKEL 2005, S. 397.

<sup>346</sup> Ebenda

<sup>347</sup> WEINFURTER 2000, S.

wäre *vero* zu lesen.<sup>348</sup> Somit würde der Sinngehalt der Textstelle von „im 5. Jahr seit dem Besitz“ in „das wahre Jahr seit dem Besitz“ umgewandelt. Was genau diese Jahresangabe bedeuten sollte, blieb ungeklärt. Könnte sie sich auf das in den Annalen angeführte Schenkungsjahr 1117 oder Weihejahr 1124 beziehen? Das würde natürlich bedeuten, dass die Klosterschwester von Marbach schon viel früher in Schwartzenthann untergebracht waren. Es läge hier damit ein Widerspruch zwischen der Aussage der Annalen und der im Codex verwendeten Datierung 1149/1154 vor. Gilomen – Schenkel stellte im Zuge einer Lösungsfindung die Datierung in den Marbacher Annalen in Frage.<sup>349</sup> Sie stammt nämlich aus einer viel späteren Chronik aus dem Jahr 1210. Zudem ist die Chronik womöglich im Kloster Hohenburg entstanden. Der Widmungstext im Codex hingegen ist authentisch und eindeutig auf die Nonne Guta zurückzuführen, was seine Glaubwürdigkeit unterstützt.

Die Nekrologseinträge scheinen die Theorie einer ehemaligen bzw. nach 1149 fortwährenden Assoziierung der beiden Konvente (auf einer rein spirituellen und vielleicht partiell wirtschaftlichen Basis) zu bestätigen; Die Einträge stammen einheitlich von derselben Hand (Guta) und Namen sowohl von Chorherren als auch Chorfrauen füllen das Totenregister.

Die Verstorbenen sind im Nekrolog in vier Spalten unterteilt (Abb. 15): In der ersten befinden sich männliche Kleriker mit Weihe, also Priester, Bischöfe und Päpste. In der zweiten sind alle Kanoniker aus Marbach ohne Weihe aufgelistet, dazu kommen die Chorfrauen aus Schwartzenthann und jene aus dem Frauenkloster Steinbach, das seit 1157 ebenfalls Marbach unterstellt war.<sup>350</sup> In dieser Spalte werden die Personen je nach Zugehörigkeit zu ihrem jeweiligen Kloster unterschieden, wobei die Chorfrauen aus Schwartzenthann schlicht mit der Zufügung *hic* gekennzeichnet werden.<sup>351</sup> (Abb.22) Daraus geht hervor, dass der Nekrolog wohl erst in Schwartzenthann geschrieben wurde, demnach kaum noch in St. Michael oder gar in Stift Marbach verfasst worden sein kann. Allerdings fehlt bei 22 Frauen die örtliche Zufügung, vielleicht ein Hinweis darauf, dass sie noch vor der Verlegung des Klosters nach Schwartzenthann verstorben sind.<sup>352</sup> In der dritten Spalte befinden sich alle Wohltäter des Klosters, die alle mit Namen und zum Teil mit dem Objekt der Schenkung angeführt wurden. Da heißt es zum Beispiel: *Adalbertus comes de quo habemus in Herligesheim dimidum mansum cum dimido banno ejusdem ville. Habemus* – wir haben. Wer ist also mit „wir“ gemeint? Liegt hier ein Hinweis auf eine gemeinsame Güterverwaltung verborgen, also doch auf eine

---

<sup>348</sup> WEIS 1983, Kommentarband, S. 55 – 58.

<sup>349</sup> GILOMEN – SCHENKEL 2005, S. 398.

<sup>350</sup> HOFFMANN 1902, S. 165.

<sup>351</sup> WEIS 1980, S. 51 – 68.

<sup>352</sup> GILOMEN – SCHENKEL 2005, S. 401.

wirtschaftliche Einheit zwischen den beiden Konventen? Das können wir nur vermuten, vor allem da Schwartzenthann sich ja seit 1117 wie gesagt im Besitz von Marbach befand. Die Frage bleibt indes, wieso es überhaupt zu einer, wenn nicht unbedingt wirtschaftlichen, aber doch räumlichen Trennung im Jahr 1149/ 1154 kam.

#### 4.2.3.5. Trennung 1149/1154

Gehen wir davon aus, dass der Frauenkonvent im Gründungsjahr von Marbach, 1083 bereits in St. Michael, unweit vom Männerkloster entfernt, angesiedelt war. Sechzig Jahre später wurde er offensichtlich verlegt und genau zu diesem Zeitpunkt entstand nun auch der gemeinschaftlich verfasste Codex. Wie in der Beweisführung dargestellt, hat die Umsiedelung die Entstehung des Codices wahrscheinlich bedingt. Wenn dem so war, wurde der Codex speziell für den neuen Umstand der geographischen Entfernung angefertigt. Womöglich wurde eine neue Art der Unterweisung für notwendig erachtet, da die praktizierte Form in St. Michael entweder unzulänglich oder auf Dauer der gebotenen Klausur hinderlich war. Dass sich der Frauen – vom Männerkonvent nicht allzu lang nach deren gemeinsamen Gründung ablöste, war im 12. Jahrhundert durchaus nicht ungewöhnlich. Kurz nach dem Aufkommen der Europaübergreifenden Reform, war vieler Orte auch schon ein gewisses Nachlassen der Reformidee zu spüren bzw. stellte sich die anfangs geplante Umsetzung der urchristlichen *vita apostolica* wohl problematischer als gedacht heraus. Auch rechtliche und politische Themen bildeten oft ein Streitthema zwischen der männlichen und der weiblichen Partei.<sup>353</sup> Als Folge wurden die Frauen also oft ausquartiert und an möglichst weit entfernte Orte verlagert, wie es zum Beispiel der Fall bei dem großen Reformkloster St. Blasien zu Beginn des 12. Jahrhunderts geschah; der Frauenkonvent wurde von St. Blasien nach Berau verlegt und existierte seitdem als abhängiges, aber alleinstehendes Frauenkloster.<sup>354</sup> Da der Frauenkonvent aber auch vor seiner Verlegung wahrscheinlich baulich nicht an den Männerkonvent angebunden war, kann man im Fall Marbach nicht unbedingt von einer Doppelklosteranlage sprechen. Denn dies erfordert das Vorhandensein eines Klosters „ mit einer Frauen – und einer Männerkommunität am gleichen Ort unter einem gemeinsamen Oberen [..], die nicht einem zentralistischen Kloster – und Ordensverband angehören.“<sup>355</sup> Aufgrund der schlechten Quellenlage, kann man in dem vorliegenden Fall allerdings nicht ausschließen, dass sich das Abhängigkeitsverhältnis

---

<sup>353</sup> WEINFURTER 2000, S. 121.

<sup>354</sup> Helmut Maurer, das Land zwischen Schwarzwald und Randen im frühen und hohen Mittelalter. Königtum, Adel und Klöster als politisch wirksame Kräfte, in: Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte, Bd. 16, Freiburg 1965, S. 76 – 82.

<sup>355</sup> GILOMEN – SCHENKEL 1992, S. 115.

zwischen Marbach und Schwartzenthann aus einer ehemaligen Doppelklosterorganisation abgeleitet hat; fest steht nur, dass die beiden Konvente zum Zeitpunkt der Entstehung des betreffenden Codices nicht (mehr) den engen Kriterien eines Doppelkonvents entsprachen. Auffallend ist, dass das Werk offensichtlich zu einer Zeit der Trennung in Auftrag gegeben wurde. Entsprach die in den Bildern tatsächlich dargestellte Gleichrangigkeit zwischen den Geschlechtern dem Alltagsgeschehen? Eine Gebetsverbrüderung der beiden Konvente ist bislang nur aufgrund der gemeinsamen Nekrologsführung rekonstruierbar. Vielleicht handelte es sich um ein Ideal, die Rückbesinnung auf die *vita communis*, die aber nicht erfüllt werden konnte? Man darf nicht vergessen, die Bilder des Codices formulieren und suggerieren zwar ein solches Ideal, sie sagen uns aber nichts über die Umsetzung.<sup>356</sup>

#### 4.2.3.6. Zusammenarbeit

Wie war die Zusammenarbeit praktisch organisiert? Wir wissen es nicht eindeutig, wir können und nur anhand der wenig belegten Fakten langsam vorantasten. Anhand der bisher ermittelten historischen Fakten sowie der Verwendung und des Inhalts des Codices erfolgte die Zusammenarbeit wahrscheinlich folgendermaßen: Der Codex entstand 1149 oder 1154, zu einem Zeitpunkt, an dem die Umsiedlung der Frauen von Marbach nach Schwartzenthann entweder bereits fünf Jahre zurücklag oder aber gerade im Gange war. In beiden Fällen ist indes wahrscheinlich: er entstand aufgrund einer Notwendigkeit im Zuge des Ortswechsels. Der Augustinerchorherr Sintram war der Illustrator, die Augustinerchorfrau Guta die Schreiberin. Marbach verfügte über ein Skriptorium, wovon beispielsweise ein Evangeliar, das sich heute in der Bibliothek von Laon befindet, Zeugnis gibt (Abb.23).<sup>357</sup> Barth hat dazu in ihrer Sammelhandschrift elsässischer Kirchen ein ausführliches Verzeichnis der Handschriften der Marbacher Bibliothek angefügt, die auf einen regen Werkstattbetrieb in Marbach schließen lässt.<sup>358</sup> Guta schrieb den Nekrolog in Schwartzenthann, wo der Codex auch aufbewahrt wurde. Für den Frauenkonvent ist kein Skriptorium belegt.<sup>359</sup> Später ging er wahrscheinlich frühestens im Zuge der Zerstörung durch die Truppen Königs Adolf im Jahr 1298 und spätestens im Laufe des Armagnakenkriegs im Jahr 1444, als das Kloster komplett leer stand, verloren.<sup>360</sup> Er tauchte erst wieder im 18. Jahrhundert in einem Jesuitenkloster wieder auf und gelangte danach zügig

---

<sup>356</sup> SCHLOTHEUBER/ FLACHENECKER/ GARDILL 2008, S. 207.

<sup>357</sup> Evangéliare de Marbach pour les grandes fetes. *Evangelia quorumdam festorum anni*, Laon Ms.550, 27, 5 x 18,2 cm, Digitalisat in : ville de laon. bibliotheque municipale, URL : <http://bibliotheque-numerique.ville-laon.fr/collection/9-evangeliaire-de-marbach-pour-les-grandes-fetes/>

<sup>358</sup> BARTH 1962/1963, Sp. 240 – 300;

<sup>359</sup> BARTH 1962/1963, Sp. 1264.

<sup>360</sup> BARTH 1962/1963, Sp.1266.

nach Straßbourg, wo er heute noch aufbewahrt wird. In welcher Form der Codex genau entstand weiß man nicht. Ob er zuerst in Marbach gebunden und illuminiert wurde? Dagegen spricht, dass auch der Text, darunter besonders die Anfangsinitialen durchgehend illuminiert sind. Da die beiden Konvente nicht allzu weit voneinander entfernt lagen, wäre auch ein ständiger Aufenthaltswechsel des Werkes möglich. Der Codex hätte durch eine dritte Hand in die jeweiligen Klöster gelangen können, vorstellbar durch einen Marbacher Priester, der für die Sakramentspendung in Schwartzenthann zuständig war. Aufgrund einer lückenhaften Quellenlage wissen wir nicht, wie die seelsorgerische Betreuung der Chorfrauen letztlich gestaltet wurde. Legte ein Marbacher Ordensmann die elf Kilometer zwischen Marbach und Schwartzenthann eigens für die tägliche Messe zurück? Wieso wurde der Codex (aller Wahrscheinlichkeit) in Schwartzenthann aufbewahrt, wenn doch der Text an ein männliches Publikum gerichtet war? Wurde der Codex in der von Hugener beschriebenen Nekrologstradition tatsächlich am Altar plaziert, um nach der Messe der Verstorbenen zu gedenken?<sup>361</sup> Wenn ja, befanden sich dann auch Chorherren in der Messgemeinde? Falls ja, waren die Chorfrauen innerhalb der Kirche architektonisch abgeschirmt um so dem gemeinschaftlichen Totengedenken beizuwohnen? Wir können hier leider nur Mutmaßungen anstellen. Hugener betont, dass bei Gedenktabellen mit mehreren tausend Einträgen, der einzelnen Verstorbenen oftmals nur pauschal gedacht wurde.<sup>362</sup> Vorstellbar ist auch, dass die in den *Consuetudines* vorgeschriebene tägliche *Memoria* nach der Verlegung des Frauenkonvents nur noch lapidar betrieben wurde und die Verstorbenen nur an Festtagen wie Allerseelen und Allerheiligen einzeln vorgelesen wurden.

#### 4.3. Bildkonzepte

Da alle drei vorgestellten Werke auf ein weibliches Publikum ausgerichtet sind, stellt sich an dieser Stelle zwangsläufig die Frage, ob es so etwas wie ein „typisch weibliches“ Manifest gibt und in welcher Form das Geschlecht in der Bebilderung der Codices eine Rolle spielt bzw. zum Ausdruck kommt. Der Versuch soll unternommen werden, aus Bild (und Text) Indizien für einen geschlechtsspezifischen Ausdruck zu eruieren.

##### 4.3.1. Hortus Deliciarum

###### 4.3.1.1. Herrads „Handschrift“

Da in der Literatur zu dem *Hortus Deliciarum* bis dato dieser Aspekt durchgehend gleich zu

---

<sup>361</sup> HUGENER 2012, S. 54.

<sup>362</sup> HUGENER 2012, S. 55.

Beginn besonders hervorgehoben wird, stellt sich doch die Frage ob es überhaupt so etwas wie ein „typisch weibliches“ Manifest gibt? Und wenn ja, inwiefern es sich in unserem Codex durchsetzt? Im Folgenden soll dieser Aspekt anhand einiger Beispiele untersucht werden, wobei man jedoch zwischen zwei Elementen unterscheiden muss: Wie anfangs erwähnt handelt es sich bei dem Codex um ein Werk *von* und *für* Frauen. Das bedeutet, dass sich *das Weibliche* im Bildprogramm zum einen unbewusst (die Spuren bzw. „Fährten“ des weiblichen Autors) und zum Anderen bewusst (durch die gewollte Ausrichtung auf ein weibliches Publikum) niedergeschlagen haben kann. Wenden wir uns vorerst dem Unbewussten zu: der Handschrift Herrads. Kroos bedient sich in ihrem einführenden Essay zu dem *Katalog Frauen – Kloster - Kunst* von 2005 eines omnipräsenten Vorurteils in der Kunstgeschichte, welches besagt, dass das Spezifikum für Kunstwerke von und für geistliche Frauen sei, Glaubensinhalte bevorzugt zu thematisieren und sie mit detailreichen Ausschmückungen auszubauen. Außerdem vergäßen sie in ihrem Detailgekläuber die „große Linie.“<sup>363</sup> Geht man in der Forschung ein paar Jahre zurück, so findet man diese Ansicht beispielsweise bei Hildebrandt bestätigt: In seinem Werk „Die Frau als Künstlerin“ beschreibt er drei weibliche Kunsttypen, unter welche auch Herrad von Landsberg fällt: „*Mehr Anmut als Größe*“ zeichne ihr Werk aus.<sup>364</sup> Frauenkunst sei zudem flächenbetont, spielerisch, naiv, anmutig, reizend, gefühlvoll, detailfreudig und vieles mehr. Zwar sei sie ihrer Natur und ihrem Wesen getreu „ganz Gefühl“ und erlebe auf diese Art Kunst in ihrer ganzen Tiefe – scheitere aber aufgrund der mathematisch geregelten Logik der Formenwelt daran, sie selbst zu gestalten. Hildebrandt schlussfolgert daraus, dass wirklich schöpferische Kunst nur durch männliche Genialität geschaffen werden könne.<sup>365</sup>

#### 4.3.1.2. Für geistliche Schwestern - Bildcharakter

Bei der *Erschaffung der vier Elemente* erkennt man in der Mitte den Sohn Gottes, in dessen Heiligenschein die Namen der sieben Planeten eingeschrieben sind. Neben den Elementen Luft, Wasser und Feuer findet auch das vierte Element, Erde seine Darstellung. Sie besteht aus zwei Distelbewachsenen Felsbrocken auf denen ein Steinbock auf seinen Hinterläufen stehend an einer Blüte knabbert. (Abb.24) An einer anderen Stelle wird dem Leser die *Erschaffung der Tierwelt* beschrieben. Christus steht mit einem Fuß im Wasser während sich um ihn herum alle möglichen Tierarten scharen. In der rechten unteren Bildhälfte befindet sich auch eine Katze, die anscheinend gerade eine kleine Maus am Schwanz gepackt hat. (Abb.25) Ein weiteres

---

<sup>363</sup> KROOS 2005, S. 20.

<sup>364</sup> HILDEBRAND 1928, S. 44 u. 53.

<sup>365</sup> Ebenda

erzählerisch „raffiniertes“ Detail finden wir bei der Beschreibung des *Untergangs des ägyptischen Heeres im roten Meer*. Die ursprüngliche Miniatur ist leider nicht mehr vollständig erhalten, eine kleine Darstellung einer Art „Fledermausfisch“ mit kleinen Füßchen gibt jedoch immerhin noch Zeugnis von dem Wasserwogen die einst über dieses Blatt „geflossen“ sein mussten. (Abb.17) Herrad drückt sich hier also durchaus „spielerisch“ und „erzählfreudig“ aus. Ob sie damit allerdings automatisch in die von Hildebrandt beschriebene weibliche Kunstkatégorie fällt sei vorerst dahingestellt.

Wen beabsichtigte Herrad mit ihrem Werk konkret anzusprechen? Mittlerweile wissen wir, dass ihre unmittelbar auszubildenden Schwestern allesamt einem Gelübde unterstanden, was bedeutet, dass sie das Kloster nicht verlassen und keinen Privatbesitz beanspruchen durften. (Ob die sich daran gehalten haben ist natürlich eine andere Frage) Zudem waren sie auch zum Gehorsam ihrer Leiterin gegenüber verpflichtet. Einige der *Hortus* –Darstellungen, wie zum Beispiel der *Stammbaum Jesu* richten sich dementsprechend auch explizit an die klösterliche Frauengemeinschaft: Auf der obersten linken Ranke befinden sich drei Frauen unter einem sonst Männer – dominierten Publikum als Zeuginnen der Ahnentafel Christi. Eine von ihnen ist durch ihren Schleier deutlich als geistliche Schwester gekennzeichnet. (Abb.26) Sowie sie tapfer die Treue zu Gott beim *letzten Gericht* halten, wo sie sich in der Schar der „*penitentes et omnes fideles*“ befinden (Abb.27), so verraten sie ihn als sie um das goldene Kalb tanzen. (Abb.28)

Die Position der Frauen wird insbesondere am Beispiel des *Auszugs der Juden aus Ägypten* deutlich: Verhüllte Damen dominieren die Szene, die wenigen anwesenden Männer sind in den Hintergrund gedrängt. In dem von Moses angeführten Zug geben sie mit Hilfe einer Art Trommel selbstbewusst den Rhythmus an und spielen dazu mit der Harfe. (Abb.29)

Bei den wenigen Miniaturen in denen ausschließlich Männer das Bild prägen, schreibt dies die jeweilige biblische Quelle auch unmissverständlich vor. Die Szene, in der die Rückkehr der Bundeslade dargestellt ist, findet beispielsweise im Alten Testament ihre inhaltlichen Vorgaben. (Abb.30) Die Trägergruppe der sorgsam verwahrten Steintafeln Moses bestand hier ausschließlich aus Hohepriestern: „*Sacerdotes tubis canebant [...]*“ (Ex XIII 22) Sobald eine Szene jedoch Raum für persönliche Interpretation offenlässt, sind beinahe immer weibliche Protagonisten anwesend:

#### 4.3.1.3. Warnung an die Jungfrauen

Bei dieser ganzseitigen Miniatur handelt es sich um eine eindrucksvolle und grausame Darstellung der Höllenqualen, Leiden die abhängig von den Sünden der verdammten Seele differieren konnten. (Abb.3) Der mittelalterlichen Vorstellung gemäß, musste ein Mensch der zu Lebzeiten beispielsweise der Völlerei verfallen gewesen war, dementsprechend mit einem aufgezwungenen Übermaß an Speisen für diese Sünde büßen. Die lebendige Schilderung dieser potenziellen Gefahr scheint einen großen Eindruck auf Herrads Zeitgenossen gemacht zu haben: Es wurde anscheinend aus dem Sammelwerk herausgelöst und verkauft und erst kurz vor dem Brand im Jahr 1870 wieder angefügt. Als eine der einzigen Darstellungen ist diese Seite auch vollständig bemalt.<sup>366</sup> Die Farbgebung ist zudem äußerst bemerkenswert: Kontrastierend zu einem schwarzen Hintergrund züngeln grellrote Flammen auf, welche die Körper der Verdammten und Dämonen umspielen. Das Bild ist in vier Einheiten unterteilt, die jeweils durch einen leuchtend roten Feuerbalken voneinander getrennt sind. Umrandet wird die Szene von einem gewundenen Rahmen, in dem in regelmäßigen Abständen brennende nackte Körper abgebildet sind. In der unteren rechten Bildhälfte thront angekettet der Höllenfürst, Lucifer mit einem jungen Mann auf seinem Schoß, ein Symbol für den Antichrist, während ein anderer Mann zu seiner Rechten von zwei Dämonen mit einem Füllhorn „gestopft“ wird. Vor die linke Bildhälfte gestellt erblickt man eine Gestalt in einer Kutte, die an der Hand eines Dämons in die Hölle geleitet wird. Obwohl seine Ausstattung alleine schon genügen würde um seine Identität zu erraten, verabsäumte Herrad nicht ihn zusätzlich mit der Beschriftung *monachus* zu versehen. Eine Etage darüber erblickt man zwei kochende Kessel: In dem Linken wird eine Gruppe spitzhütiger Männer von zwei Teufeln gequält, in dem Rechten garen Männer in Rüstungen. Beschriftungen darunter klären den Betrachter über die Identität der Leidenden auf: Es handelt sich um Juden und Ritter. In der nächsten Einheit steht eine Frau die gerade im Begriff ist ihr Neugeborenes zu verschlingen, während ein Teufel rechts von ihr auf einem jungen Mann Huckepack reitet und ihm währenddessen Münzen in die ausgestreckte Hand stapelt. Im obersten linken Teil befindet sich ein Mann, der sich selbst ein Messer in den Bauch sticht; neben ihm steht eine Frau an deren Brust eine Schlange gesäugt wird. In den Zwischenräumen werden dem Betrachter zusätzlich Schreckensbilder von allerlei Sündenstrafen vorgeführt. Insgesamt geht jedoch klar hervor, welche Frevel in Herrads Augen insbesondere unverzeihlich waren: Die Gier, wovon nicht nur die mit glühenden Geldmünzen geplagten Seelen zeugen; auch Juden fielen für sie in eine für diese Sünde äußerst anfällige Kategorie, waren sie besonders im Mittelalter ja für ihre Habsucht verschrien. Zuletzt waren

---

<sup>366</sup>GRIFFITHS 2007, S. 194.

anscheinend auch Ritter dafür bekannt, ihre Dienste für Geld anzubieten und ihre Würde somit quasi zu verkaufen. Ebenso besorgt war Herrad anscheinend um das Seelenheil der Kleriker, worauf die prominente Positionierung des Mönches in der linken unteren Bildhälfte verweist. Herrads Kritik an Priestern und Bischöfen verdeutlicht sich außerdem auch an einer anderen Stelle im *Hortus*: der Himmelsstiege. (Abb.31) Wenden wir uns jedoch an dieser Stelle den weiblichen Protagonisten des Höllen Szenarios zu: Auffälligerweise sind insgesamt nur drei Frauen dargestellt: die Schlangensäugende, die Kinderfressende und ein von zwei Teufeln umzingeltes Mädchen, das seine Arme hilflos in die Höhe emporreckt. In dem Begleittext zu dieser Höllenversion mag die eine oder andere Erklärung für diese Sündenstrafen gefunden werden. Aufgrund von „*invidia und odium*“ hätten die Büber verdient von Schlangen gebissen zu werden. Dem folgen weitere unverzeihliche Gräueltaten: Stolz, Betrug, Eifersucht, Untreue, Trunksucht und Diebstahl. Es wäre folglich denkbar, dass die Dame mit dem blutenden Kind an ihrem Mund für begangenen Mord büßen muss, während die Nächste aufgrund ihrer Eifersucht und ihres Hasses von einer Schlange gebissen wird. Fraglich bleibt die Sündenstrafe der Letzten der drei Frauen: Sie trägt als eine der Wenigen unter sonst nackten Menschen ein langes weißes Kleid, womöglich ein Verweis auf ihren irdischen Hang zu feinen Luxusgütern. Auch davor warnt Herrad: *Quia autem hic fetore luxurie dulciter delectabantur, juste ibi fetore putredinis atrociter cruciantur.*<sup>367</sup> Wer ein solches Laster beginge, würde also mit einer entsetzlichen Fäulnis gemartert werden, ein Schicksal, das womöglich das fragliche Mädchen ereilt hatte. Abgesehen von den als geldgierig beschriebenen Juden und Rittern kann also jede der dargestellten Frevel als Warnung für gleichermaßen weltliche sowie geistliche Frauen und Männer gelesen werden. Denn Eifersucht, Hochmut, Stolz und Hass machten mit Sicherheit auch nicht vor Klostermauern halt.

#### 4.3.2. Speculum Virginum

##### 4.3.2.1. Metaphorischer Rahmen

Gleich am Anfang des Werkes lässt der Autor Theodora sagen: *Consequens expostulat ratio ut quid de flor eincepimus, inflore vel flori sfructu terminemus.* Hieraus geht hervor, dass der *flos campi* dem Autor als Kompositionsprinzip gedient hat<sup>368</sup>: Im Aufbau des Gesamtwerkes wird vom *flos campi* bis zum *fructus* hin die Heilsgeschichte, gleichsam als Wachstumsprozess von der Pflanze bis zur Frucht, nachgeahmt und wiederholt. Gleichzeitig dient das Bild der Fruchtbringenden Blume als Metapher für den asketischen Prozess des inneren Lebens der

---

<sup>367</sup> HDW II, Fol. 255r.

<sup>368</sup> „Ego sum flos campi“, aus dem Hohe Lied der Liebe (1 Kor 13,1–13, Einheitsübersetzung)

Jungfrauen.<sup>369</sup> Als Früchte werden hier die Gnadengeschenke des Heiligen Geistes gedeutet.<sup>370</sup> Die Pflanze bestimmt sowohl als Sprachbild als auch als Zierelement den inhaltlichen und physischen Charakter des Jungfrauen spiegels auf sehr eindrückliche Weise. (Abb. 32)

#### 4.3.2.2. Peregrinus‘ „Handschrift“

Wenn wir auch wenig über die Person des Autors wissen, so können wir anhand seiner Text – und vor allem Bildgestaltung zumindest auf seinen Charakter schließen. Er ist ein Meister in der Verwendung von Wortspielen und Zitaten.<sup>371</sup> Zudem greift er einmal verwendete Metaphern oft und gerne wieder auf und zeichnet sich im Allgemeinen durch eine sehr konkrete, direkte und anschauliche Sprache aus.<sup>372</sup>

Die insgesamt 12 Bilder des Jungfern spiegels sind nicht nur eine Verzierung, ihnen kommt vielmehr eine werkimmanente, didaktische Funktion zu. Seyfarth weist eindrücklich darauf hin, dass die Bilder eben nicht als *Ornamenti causa* zu sehen sind, sondern dass jedes einzelne Bild in einer so engen Abhängigkeit zum Text steht, dass sie daraus folgende These formuliert: „Das Bild im Buch definiert sich wesentlich aus Rang und Funktion des vorgegebenen Textes.“<sup>373</sup> Die Bilder bilden den ursprünglichen Bestand des Werkes und sind in allen erhaltenen Handschriften in mehr oder ähnlicher Form vorhanden.<sup>374</sup> Auffällig wird hier die Fähigkeit des Autors, die eingesetzten Bildmittel derart zu abstrahieren, dass sie die konkrete Textstelle treffend in reduzierter und neuer Form umzusetzen vermögen. (Abb. 33) Der Autor verwendet dabei zwar bereits existierende Modelle/ Bildelemente (wie zum Beispiel die Himmelsstiege, die wir auch aus dem *Hortus* kennen), kombiniert sie aber auf eine neue, einzigartige Weise. Die von Bernards formulierte Beobachtung, dass manche Miniaturen inhaltlich über die dazugehörigen Texte hinausgehen führte noch bis vor Kurzem zu der Annahme, sie hätten schon *vor* dem Text bestanden und der Verfasser hätte dementsprechend einen bereits vorhandenen Bilderzyklus übernommen. An einzelnen Miniaturen lässt sich die Übernahme vorhandener Bildschemen natürlich eindeutig nachweisen, der Autor hat aber mit Sicherheit nicht einen kompletten Bildzyklus übernommen. Bei der Darstellung des mystischen Paradieses beispielsweise, konnte sich der Hirsauer Mönch auf keinerlei existenten Typen mystischer

---

<sup>369</sup> GREENHILL 1962, S. 31.

<sup>370</sup> „[...] Spiritus sapientie [...] Spiritus intellectus subtilis et mundus, spiritus consilii [...]“, in: GREENHILL 1962, f 13v.

<sup>371</sup> „Bienen brauchen nicht Gras sondern Blüten. So brauchen auch die Jungfrauen Christi nicht das Grünzeug der Hochzeit, sondern die Blumen der Enthaltbarkeit.“, in: SEYFARTH 2001, S. 107.

<sup>372</sup> BERNARDS 1955, S. 17.

<sup>373</sup> SEYFARTH 2001, S. 37.

<sup>374</sup> GREENHILL 1962 und SEYFARTH 2001

Paradiesvorstellungen stützen, weshalb er gezwungen war, sich nach ähnlichen Vorbildern anderswo umzusehen. (Abb.34) Schlussendlich übernahm er ältere Bildschemen aus der frühchristlichen Antike und deutete sie Kontextgemäß um, wie zum Beispiel profane Kartenbilder, Sternkarten, Monatsbilder und Tierkreisdarstellungen.<sup>375</sup>

Da zudem Text und Bild so eng aneinander gebunden sind, geht die Forschung heute davon aus, dass es sich bei dem jeweiligen Verfasser um ein und dieselbe Person handeln muss.<sup>376</sup> Zudem finden sich im Text immer wieder Äußerungen des Autors, in denen er über die Rolle seiner Bilder reflektiert. Wenn wir also lesen, dass er auf die Bitte des Mädchens hin, die Wurzel des Jesse (Abb.) lieber zeichne als eine Erklärung niederschreibe, „damit aus dem Bild umso deutlicher klar wird, wenn etwas Wertvolles aus dem Text vorgetragen werden kann“, dann klingt hier vielleicht sogar etwas wie ein Paragone - Gedanke zwischen Text und Bild heraus, dass nämlich die Erkenntnisfähigkeit durch die *pictura* viel größer sei als die der *scriptura*.<sup>377</sup> Zwar stehen Text und Bild mit den Worten des Autors auf derselben Rangebene, *aliud per aliud consideratur*, doch geht die Funktion des Bildes weit über den Topos einer „Biblia pauperum“ hinaus, wo sie ganz einfach als Leseersatz dient; dem Bild wird vom Autor selbst die Fähigkeit zugeschrieben, Erkenntnis zu gewinnen und die Einsicht zu schärfen.<sup>378</sup>

#### 4.3.2.3. Für geistliche Schwestern - Bildcharakter

Die Illustration der Wurzel des Jesse stammt aus der Handschrift, die sich heute im Vatikan (**Handschrift V**) befindet. (Abb.35) Bei der Wurzel Jesse handelt es sich um ein verbreitetes Bildmotiv der christlichen Kunst vor allem während des Mittelalters. Es stellt die Abstammung Jesu aus dem Hause König Davids als Lebensbaum dar. Wir sehen einen am Bildgrund sitzenden Mann, aus dessen Schultern zwei dicke Ranken hervorgehen, die, in sich gewunden, bis über die Bildmitte hinauswachsen. Sie münden jeweils in Knollen und Profilblätter und dort, wo sie sich ineinander verflechten, entstehen runde Medaillons. Innerhalb dieser Medaillons befinden sich farbige Abbildungen verschiedener Personen, die anhand beigefügter Beschriftungen leicht zu identifizieren sind. Der sitzende Mann ist „Booz“, ein Charakter aus dem Buch Rut, (AT). Booz oder auch Boas heiratete Ruth und bekam mit ihr einen Sohn, Obed. Obed wiederum war der Vater des Jesse und der Großvater von König David. In dieser

---

<sup>375</sup> STRUBE 1937, S. 11. und Ernst Schlee, Die Ikonographie der Paradiesesflüsse, Leipzig 1937, S.

<sup>376</sup> SEYFARTH 2001, S. 38.

<sup>377</sup> Verum quia floris de virga Iesse prodeuntis [...] rursus videtur mihi flos idem [...] ut melius innotescat ex pictura [...]“, in: SEYFARTH 2001, S. 880.

<sup>378</sup> „Saepe enim aliud per aliud consideratur et per rerum imagines visibilibus obiectas intellectus acuitur“, in: SEYFARTH 2001, S. 644.

Reihenfolge hat sie der Autor auch in die runden Tafeln eingezeichnet. Auf derselben Bildebene erscheint links ein (standardisiertes) Abbild des Lehrers Peregrinus und rechts das seiner Schülerin Theodora, die beide jeweils ein Schriftstück demonstrativ in die Höhe halten. Watson, der zu der Ikonographie des Stammbaus Jesse bereits 1947 eingehende Recherchen gemacht hat, erklärt diese Autorenbilder als höchst ungewöhnlich in üblichen Jesse – Darstellungen.<sup>379</sup> Eine Etage darüber befinden sich Brustbilder von je zwei Frauen, die von zwei Nebenranken erweitert werden, in denen jeweils nochmal ein Frauenbild eingefügt ist. Bei allen vieren handelt es sich um Typenbilder einer Jungfrau. Ihre Augen sind nach oben auf Maria gerichtet, die schlicht mit *virga* bezeichnet wird, der Inbegriff einer tugendhaften Jungfrau schlechthin. Sie wird von zwei weiteren Feldern links und rechts eingerahmt, in denen wahrscheinlich Johannes der Täufer und Johannes der Evangelist eingefasst sind.<sup>380</sup> Ober ihr thront alleine Christus. Er hält zwei Gefäße in den Händen, aus denen ein blaues Rinnsal über die unter ihm abgebildeten Gestalten fließt; wahrscheinlich handelt es sich hierbei um den versinnbildlichten Gnadenstrom, der von ihm ausgeht.<sup>381</sup> Aus dem Haupt Christi wachsen sieben mächtige Akanthusblätter, in denen die sieben Geistesgaben aufgeschrieben sind. Wie Knospen scheinen etwas dahinter die Seligpreisungen emporzuwachsen. Eingefasst wird der Stammbaum durch eine dreiseitige Randleiste, in der unten wie gesagt die Autorenbilder und oben zwei weitere Bildchen links und rechts eingelassen sind, in denen links Esaias mit einem Buch in der Hand und rechts Zacharias mit seiner Prophezeiung dargestellt sind.

Seyfarth gibt dieser den *Speculum virginum* einleitende Illustration den Titel „Wurzel Jesse“, der auch in dieser Arbeit verwendet werden soll. Strube hingegen spricht noch von „dem Stammbaum Christi“. Aus heutiger Sicht scheinen beide Titel dieselbe Aussage zu haben. Das Bild von einem Stammbaum, an dessen Wurzel der Stammvater des Geschlechts sitzt ist dem zeitgenössischen Leser völlig selbstverständlich und deshalb nimmt er an, dieser Bildtypus war seit jeher geläufig. Tatsächlich ist es aber so, dass er der abendländischen Kunst des ersten Jahrtausends ganz fremd war, man kannte allenfalls schematisch aufgezeichnete Stammtafeln der Römer, die zu juristischen Zwecken dienten.<sup>382</sup> Zu einer wirklichen Baumdarstellung mit Ästen und Blattwerk kam es erst durch die wörtliche Illustration der Prophezeiung von Jesaia (Jesse): *Und es wird eine Rute aufgehen von dem Stamm Isais und ein Zweig aus seiner Wurzel*

---

<sup>379</sup> WATSON 1947, S. 65.

<sup>380</sup> Sie sind zwar nicht beschriftet, Strube verweist allerdings auf den Palat. cod. lat. 565, wo sie identifiziert sind. Zudem hält Johannes der Evangelist ein Buch als Attribut in der Hand.

<sup>381</sup> GREENHILL 1962, S. 37.

<sup>382</sup> STRUBE 1937, S. 7.

*Frucht bringen. Auf welchem wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn.*“ (Jesaja 11,1 und 2)

Welches Bild der Jungfrauen möchte diese Illustration vermitteln? Sie erscheinen als, wie der Autor im Einleitungstext schon beschreibt *flores paradisi*, Menschgewordene Blumen der göttlichen Gnade. Links und rechts von David erkennen wir jeweils drei Jungfrauen in den Medaillons, denen auch jeweils Worte beigelegt sind, die wiederum zusammengesetzt eine Passage aus dem Hohelied wiedergeben: *In odore unguentorum tuorum currimus.*<sup>383</sup> Das *Flos campi* Prinzip kommt auch hier zu seiner vollen Entfaltung. Die Jungfrauen werden vom Duft Christi angezogen, die Mutter Gottes hält ein Schriftband in den Händen, auf dem sie sich selbst, die *virgo de radice Jesse* mit einem Terpentibaum vergleicht: *Quasi terebintus extendi ramos.*<sup>384</sup> Der Jesse beigelegte Text verheißt, dass aus der Wurzel entsprungenen Jungfrau eine Blume hervorgehen wird, auf der der Geist des Herren ruhen wird. Das Ende der Pflanze wird mit Christus bekrönt: *Egredietur virga de radice Jesse et flos de radice eius ascendet et requiescet super eum spiritus domini.*<sup>385</sup> Was ist dem Herrn Schönheit, wenn nicht das sprießende Korn und der Wein der auserwählten Jungfrauen, lässt Peregrinus Zacharias sagen. Die Schönheit der Sanktimalen wird mit dem Maß gemessen, in dem sie Früchte bringen.<sup>386</sup> Nicht nur dass die angesprochenen Jungfrauen hier als Blumen dargestellt werden, nein sie entspringen derselben Wurzel wie Maria und Christus. Aufgrund einer anonymen und schematisierten Darstellung der Jungfrauen, kann sich jede Leserin angesprochen fühlen. Ganz anders die sehr prominent angebrachten Bilder von Theodora und Peregrinus am linken und rechten unteren Rand: Namentlich versehen und abgetrennt von der Pflanze nehmen sie am Geschehen nicht teil; vielmehr sind sie Beobachter des Wachstums. Der emporgestreckte Zeigefinger unterstreicht zudem ihren Lehrcharakter.

#### 4.3.2.4. Die Frau im Bild

In der Handschrift aus Köln **K** fehlt diese Miniatur leider. Einen ganz anderen Eindruck vermittelt **Phill. 1701** aus Berlin (Abb.36) Abgesehen davon, dass Boas, Christus und die Gottesmutter ganzfügig dargestellt sind und das Gesamtbild dadurch viel gestreckter wirkt,

---

<sup>383</sup> HL 1,3: Trahe me post te currimus in odorem unguentorum tuorum – Zieh mich her hinter Dir, Lass uns eilen, dem Duft Deiner Salben hinterher.(?)

<sup>384</sup> Gleich dem Terpentibaum breite ich meine Zweige aus

<sup>385</sup> Es wird eine Jungfrau aus der Wurzel Jesse hervorgehen und aus ihr wird eine Blume erstehen und auf ihr wird der Geist des Herrn ruhen.

<sup>386</sup> *Quid est pulchrum domini nisi frumentum electorum et vinum germinans virgines*

wurde hier aus dem Evangelisten Johannes eine Frau in Ordensgewand. Hier kann man nicht mehr von einer bloßen Rücksichtsmaßnahme in Bezug auf ein weibliches Publikum sprechen. Eine anonyme Frau hat den Platz des Lieblingsjüngers Jesu eingenommen und wurde auf einer Ebene mit zwei sehr wichtigen Heiligen gestellt. Anscheinend war es dem Kopisten von **Phil.1701** ein Anliegen, die Wichtigkeit der Gottgeweihten Jungfrau und ihre exklusive Nähe zu Christus noch einmal mehr herauszustreichen. Wieder ein ganz anderes Bild vermittelt die Handschrift aus Zwettl **Z:** (Abb.37): Rechts neben dem thronenden Christus wird hier sehr prominent eine Frau dargestellt. Eine Ebene weiter unten, die Gottesmutter flankierend, wurden zwei neue Medaillons eingeschoben; Wie bei der Handschrift aus dem Vatikan, sind in den nun insgesamt vier Medaillons stilisierte Jungfrauen abgebildet, kurioserweise findet sich unter ihnen aber auch ein sich umarmendes Liebespaar. Ergo: Je jünger die Handschriften, desto mehr verschärfte sich die weibliche Akzentuierung der Miniaturen. Wieso aber wurde dem Liebespaar eine so wichtige Rolle innerhalb der Reigen der Jungfrauen zugeteilt? Diese Gleichstellung der Stände in ihrer Nähe zu Christus scheint in einem Widerspruch zu der restlichen Bildaussage der Handschriften zu stehen, die vor allem an der Darstellung der drei Grade sichtbar wird. Hier werden Eheleute, Witwen und Jungfrauen in einer klaren Hierarchie voneinander unterschieden.

#### 4.3.2.5. Rangordnung der Stände im Bild

Die Darstellung *der drei Grade* war in der älteren Literatur als „Parabel des Sämanns“ bekannt.<sup>387</sup> (Abb.38) Die dazugehörige Erklärung findet sich im Begleittext, in dem Peregrinus das Gleichnis des Sämanns aus MT 13,3 – 15 erzählt: Der Sämann hing hinaus um Körner zu säen. Einige davon fielen auf den Weg, andere auf felsigen Boden und wieder andere zwischen Dornen. Sie alle brachten keine Frucht. Der Samen aber, der auf guten Boden fiel, „brachte Frucht, teils hundertfach, teils sechzigfach, teils dreißigfach.“ Dieses Gleichnis war kein sehr geläufiges Bildthema im Mittelalter. Eine Ausnahme bildet eine Miniatur aus Herrads *Hortus Deliciarum*. (Abb.39) Hier ist der Bauer gerade im Begriff die Samen auszuwerfen, vor ihm sind die verschiedenen Saatböden symbolisch dargestellt. Der Autor des *Speculum* löste diese Aufgabe völlig anders: Im Grunde ähnelt dieses Bild der Wurzel Jesse aus derselben Handschrift. (Abb.38) An der unteren Seite des Blattes sind Adam und Eva am Stamm einer Pflanze als Brustbilder abgebildet. Die Pflanze ragt bis an die Spitze des Blattes empor und bildet in den unteren zwei Bildebenen jeweils vier, in der dritten Ebene fünf Medaillons, die wiederum jeweils verschiedene Figuren umrahmen. Die meisten von ihnen halten ein Buch in

---

<sup>387</sup> STRUBE 1937, S. 28.

der Hand. Über Adam und Eva befindet sich der Sektor der Ehefrauen mit ihren Männern, darüber der der Witwen und ganz nah an Christus, der das oberste Pflanzenmedaillon einnimmt, die Jungfrauen. Die Ehepaare sind alle aus dem AT bekannt: Links Abraham und Sarah, rechts Noah und Naamah, darüber Zacharias und Elisabeth und Hiob mit seiner Frau. Links und rechts der Pflanze stehen senkrecht gleichmäßig angeordnete Getreidehalme. Mit dieser Darstellung der drei Arten des Getreides, nämlich *hundertfach*, *sechzigfach* und *dreißigfach*, veranschaulichte der Verfasser des *Speculum* das Gleichnis auf eine vielleicht ungewöhnliche, aber sehr einprägsame Weise. Er vergleicht die drei Grade des Getreides mit den drei Ständen der Frau, also Ehefrau, Witwe und Jungfrau, wobei er den der Jungfrauen inhaltlich und farblich besonders inszeniert. Die neben ihnen abgebildeten Ähren sind im Gegensatz zu den darunter befindlichen blau und erscheinen tatsächlich beinahe hundertfach. Diese Abteilung ist sinngemäß mit *Fructus centesimus* betitelt. Im Gegensatz zu den Brustbildern in den unteren zwei Abteilungen, treten die Jungfrauen anonym auf und werden schlicht mit *virginum* bezeichnet. Während die Blicke der abgebildeten Ehefrauen ausschließlich auf ihre Ehemänner und die der Witwen in die Leere gerichtet sind, erheben einzig die Jungfrauen ihre Köpfe zu Christus und wirken im Ganzen viel ausgelassener als ihre etwas starren Geschlechtsgenossinnen darunter. Zu guter Letzt befinden sie sich in unmittelbarer Nähe zu Christus, der ihnen verspricht: *Accipio quodcunque peregrinationis et molestie mee solatium a peregrino*.<sup>388</sup> Die Handschrift aus Köln **K** entspricht im Wesentlichen **L**, allerdings wird auf die beigefügte Schrift verzichtet. (Abb.40) In **V Cod. Palat. 565** wurde das Getreide feiner herausgearbeitet (Abb.41), und bei **B Phil. 1701** ganz weggelassen. (Abb.42)

Augustinus führte die Dreiteilung der christlichen Gesellschaft bereits im 5. Jahrhundert ein, indem er sie in *monachi*, *clerici* und *laici* teilte. Dazu bestand eine moralische Einteilung in den Jungfern -, Witwen -, und Ehestand, die bereits gut hundert Jahre davor von Ambrosius und später von Hieronymus unterstützt wurde und ihre Rechtfertigung im Neuen Testament bei Markus und Matthäus findet (Mk 4,8 und Mt 13,8).<sup>389</sup> Man war allgemein überzeugt, dass diese hierarchische Unterteilung auch im Jenseits Bestand haben würde, weshalb die religiöse Standeswahl für die Gesellschaft des Mittelalters ungeheuer wichtig war. Dass der Autor des *Speculum* die drei Stände also auf diese sehr traditionelle und seit Hieronymus übliche Anschauungsweise darstellt, dass aber den Jungfrauen bildlich als Einzige und Erste den Lohn (Palmzweig) verspricht, ist allerdings im Hinblick auf den Entstehungskontext des Werks

<sup>388</sup> Ich nehme jeden der Pilger auf und (spende) meinen Trost den von der Mühsal der Fremde? ?

<sup>389</sup> MIKLAUTSCH 2012, S. 42.

verwunderlich: Wie mehrfach betont, ist der *Speculum* im Zuge der großen Reformbewegung im 12. Jahrhundert entstanden. Ein Grundgedanke dieser Reform war die *vita apostolica*, die eine Gleichbehandlung jeder einzelnen Seele vor Gott implizierte.<sup>390</sup> Der Verfasser ging also einerseits gewissenhaft nach den traditionellen Vorgaben vor (Ständegliederung und hierarchische Bewertung), gleichzeitig packt er aber „den altbekannten Inhalt in neue Formen“ (moderne Sprache und in Lernkontext eingebunden).<sup>391</sup> Der Konflikt zwischen vorreformatorischen und nachreformatorischen Gedankengut tritt hier also ganz besonders zu Tage. In seinen Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur, versucht Bernhard Jussen genau diesen Widerspruch innerhalb einer hundertjährigen Entwicklungsgeschichte aufzudecken, in dem er neun Handschriften des *Speculum* miteinander vergleicht.<sup>392</sup> Zuerst vergleicht er die Handschriften **V**, **B**, **L** und **K**, die sich alle bis auf ein paar Unterschiede wie gesagt sehr ähneln. Bei den nächsten vier Handschriften ändert sich bereits die Darstellungsweise und man erkennt eine Entwicklung weg von dem sogenannten „Lohnschema“, in den Handschriften.: **T-1** (Abb.43), **T-2** (Abb.44), **B Phil.1701** (Abb.42) und **Z** (Abb.45). Anders als bei den vorangegangenen Handschriften wurde hier auf das Getreide (die x-fache Frucht) verzichtet und zum Teil hält Christus auch keinen Lohn mehr in den Händen. Bei **Z** sind sogar die Balken, die zuvor die drei Stände bildlich voneinander getrennt hatten, verschwunden und man kann nur noch anhand der Beschriftung erkennen, welcher Stand gemeint ist. Allgemein wirkt die anfangs starre - strukturierte Hierarchie durch fließende Übergänge zwischen den Etagen aufgelockert.<sup>393</sup> Die Originalschrift des *Speculum* war in ihrer Formsprache also noch den Ständeauffassungen der frühen Kirchenlehrer verhaftet, erst im Laufe des späten 12. und frühen 13. Jahrhundert entwickeln auch die Bilder Reformcharakter, Frauen jeden Standes hatten nun dieselben Chancen auf eine persönliche Heilserwartung, was anhand der stilistischen Entwicklung der *Speculum* Handschriften zu zeigen war. Somit erklärt sich auch die Aufnahme besagter Liebespaar-Darstellung in der Handschrift aus Zwettl.

#### 4.3.3. Guta Sintram Codex

##### 4.3.3.1. Sintrams „Handschrift“

*Folio f2r; Papst Calixtus übergibt dem Abt Gerungo die Bulle* (Abb.13)

Eine Bulle ist eine päpstliche Urkunde, auf der wichtige Rechtsakte des Papstes festgehalten werden. Bei dem auf der ganzseitigen Miniatur dargestellten Urkunde handelt es sich um im

<sup>390</sup> LUTTER 2005, S. 22; MEWS 2001, S. 7.

<sup>391</sup> MILKAUTSCH 2012, S. 43.

<sup>392</sup> JUSSEN 2000, S. 99.

<sup>393</sup> MIKLAUTSCH 2012, S. 45.

Zuge des Investiturstreits erhaltenen Privilegien. Sie misst in etwa die Hälfte der Bildlänge und verdeckt somit den mittleren Stützfeiler einer Doppelarkade. Darunter stehend befinden sich links der Papst und rechts der Abt, der das päpstliche Dokument entgegennimmt. Der Papst hält es mit nur einer Hand fest und segnet es mit der rechten, anders der Abt: er empfängt die Urkunde mit beiden Händen fest umschlossen, gleich als ob er damit seinen festen Gehorsam dem Kirchenoberhaupt gegenüber ausdrücken will. Jener ist durch und durch mit pontifikalem Ornament geschmückt: schwarze Schuhe mit weißen Bändern und der grünen Mitra. Dazu trägt er ein *Fanon*, ein dem Papst vorbehaltenes Schultergewand. Erstaunlicherweise ist seine Albe, also das Obergewand, blau und entspricht somit keiner der liturgischen Farben. Walter sieht hier einen Hinweis darauf, dass die Farben des Manuskripts nicht ursprünglich sein können.<sup>394</sup> Unter dem blauen Talar schimmert ein grünes, golden bordiertes Unterkleid durch. In Knöchelhöhe sind auch noch die zwei goldenen Enden der über die Schultern geworfenen Stola zu sehen. Schlussendlich wird das päpstliche Gewand durch ein großes rotes Messgewand mit goldener Borte komplementiert. Der Abt trägt wie der Papst eine blaue Albe und darunter ein Untergewand aus rotem Stoff. Durch die typische Tonsur am Kopf kann der Leser ihn als Mönch erkennen. Die Haare der beiden Dargestellten sind blau, die Schatten der Gesichter gemäß der gängigen zeitgenössischen *Façon* grün. In einem schmalen Rahmen, der die beiden Bögen umfasst lesen wir: *Ista Calixtus ego tibi scripta Gerungo relego* und *Pastoris cura dans convenientia iura*. Die Farben der dargestellten Gewänder können wie gesagt nicht ursprünglich sein; oder aber verhielt sich vielleicht so, dass Sintram eine farblich gelungene Ausschmückung des Codices einer authentischen Farbwahl vorzog? Die sehr bunte und einfallsreiche Bebilderung der Monatsblätter ließe eine solche Vermutung durchaus wahrscheinlich werden.

#### 4.3.3.2. Für geistliche Schwestern – der Bildcharakter

Die *Weihe an Maria* veranschaulicht die im darunterliegenden Text beschriebene Weihe der beiden Autoren ihres Werkes an die Gottesmutter Maria, die in der Mitte überlebensgroß auf einem Thron sitzt. (Abb.12) Links und rechts von ihr stehen die Verfasser Guta und Sintram; beide sind deutlich kleiner als die Jungfrau dargestellt und neigen ihr demütig die Köpfe zu, während sie gleichzeitig mit der rechten Hand von sich weg und auf die Empfängerin ihres Werkes verweisen. Eingefasst werden die Figuren durch eine dreiböige Architektur. In den Bögen über den Autoren befinden sich Spruchbänder, auf denen persönliche Bitten der Autoren auf Latein zu lesen sind: „Gedenke, Jungfrau, des armen Sintram“ und „Durch Dich, Wurzel

---

<sup>394</sup> WALTER 1925, S. 11.

Jesse, möge ich sein, was mein Name besagt.<sup>395</sup> Über der Jungfrau Maria schwebend lesen wir die Bitte, die Madonna möge sie und ihre Angehörigen in mütterlicher Liebe beschützen. Als Antwort lesen wir auf dem Spruchband der Gottesmutter: Weil ihr dieses Werk kunstvoll mit Initialen und Bildern ausgeschmückt und mir geweiht habt, lasse ich Euch beiden die ewige Ruhe zuteilwerden.“ Meiner Ansicht nach ist diese, den Codex einleitende und somit sehr prominente Miniatur in Bezug auf den Charakter des Werkes sehr aufschlussreich: Zum einen ist er außergewöhnlich persönlich. In dem Grad, in dem der Autor des *Speculum* bemüht ist, sich und die Schülerin anonym zu halten, damit sich das lesende Publikum leichter mit den Angesprochenen identifizieren kann, so selbstverständlich und selbstbewusst präsentieren sich die beiden Autoren des vorliegenden Codices. Die der Gottesmutter vorgetragenen Bitten beziehen sich ausschließlich auf die Personen der Autoren, allenfalls werden noch die Angehörigen der beiden im mittleren Spruchband unter den Schutz der Madonna gestellt. Potenzielle Leser oder Stiftsmitglieder werden allerdings mit keinem Wort erwähnt. Aus Text und Bild geht zudem eine absolut gleichrangige Selbstdarstellung der Autoren hervor. Guta und Sintram erscheinen in gleicher Größe, auch die beiden Chorherren und Chorfrauen nehmen jeweils gleich viel Platz der Bildfläche in Anspruch. Von einer wertenden Differenzierung der beiden Geschlechter ist nichts zu spüren, mit Ausnahme vielleicht eines winzigen Details: Der vorgestellte Augustiner umfasst das Schriftband und scheinbar das Gewand des Heiligen, während die Chorfrau etwas Abstand beibehält.<sup>396</sup> Und zu Guter Letzt ist es sehr erstaunlich, mit was für einer Selbstverständlichkeit die beiden von der bereits vorzeitig zugesicherten *ewigen Ruhe* ausgehen, die sie nicht einmal mit eignen, sondern mit den Worten der Gottesmutter rechtfertigen. Soviel zu dem in der Miniatur vorgegeben Charakter des Werkes, doch gilt er auch für den weiteren Inhalt des Werkes? Wie sich zeigen wird, weichen die den drei großen Miniaturen nachfolgende Blätter völlig von dem anfangs suggerierten klösterlichen Charakter des Codices ab, sie geben handfeste Szenen aus der Landwirtschaft und höfischen Welt wieder.

#### 4.3.3.3. Zwischen Hof und Kloster?

Die Personifikation des Aprils ist, wie sonst oft erst der Mai, gekrönt und trägt Blumen in den Händen. Rechts und links eilen zwei höfisch gekleidete, nicht näher benennbare Figuren mit Blumen und Ähren in den Händen auf ihn zu. (Abb.15) Farbenprächtig und mit vielen kleinen Details wie den bunten Türmchen in den Zwickeln der Rundbögen geschmückt, beschreibt

---

<sup>395</sup> Übersetzt WEIS 1983, fol.4r. Bedeutung: Herleitung von „die Gute“ möglich, oder auch: „die Kämpferin“.

<sup>396</sup> SCHLOTHEUBER/ FLACHENECKER/ GARDILL 2008, S. 206.

dieses Kalenderblatt die Ornamentik des Codices auf sehr eindrucksvolle Weise. Auffallend ist vor allem sein höfisch – weltlicher Charakter. Im Gegensatz zu dem *Speculum Virginum* oder Herrads *Hortus Deliciarum*, treten hier kaum Geistliche auf. Die Bebilderung des Guta – Sintram Codices gibt eine fröhlich-säkulare Welt wieder, die sich von ein paar Ausnahmen abgesehen, hauptsächlich in der freien Natur abspielen. Teil dieser bunten Gesellschaft sind natürlich auch einige Damen, nicht aber wie man erwarten würde in Ordenstracht, sondern in elegante höfische Kleidung gehüllt.

Dasselbe trifft auf die Figuren auf dem Kalenderblatt Mai zu. (Abb. 46) Während eine elegant gekleidete Frau auf einem Saiteninstrument spielt, deutet ein Mann auf der rechten Seite mit ausgestreckten Armen auf einen schillernden Pfau. Als Mann ist er aufgrund seines eng anliegenden Mantels mit dem hohen Mantelschlitz erkennbar, ein vielfach bezugtes Kleidungsstück für den höfischen Mann aus dem 12. Jahrhundert.<sup>397</sup> Er trägt lange Stulphandschuhe und seine offenen langen Haare werden durch eine halb verdeckte Kopfbedeckung zurückgebunden. Angeblich zogen diese Art Haarpracht, also lange herabfallende Strähnen, den Zorn Gottes auf sich.<sup>398</sup> Mit ihren prächtigen Kleidern und der Türmchen – Kulisse im Hintergrund, scheinen sie einem Märchen entsprungen.

*Kalenderblatt Juli (Abb. 47): Dant nomen Julio veteres a Caesare Gaio, Cogito in cancro Titan incedere retro.* Wie auch auf dem vorhergehenden Kalenderblatt des Monats Mai, ist auf diesem Blatt ein Paar, bestehend aus einer Frau und einem Mann dargestellt. Ein Edelmann streichelt mit einer Hand den Kopf eines Drachen und mit der anderen streckt er der Dame ein Blumenbouquet entgegen. Auf der rechten Seite sehen wir einen Krebs (der eher an einen Fisch erinnert). Stilisiert und mit ausgeklappten Scheren entspricht er der zeitgenössischen Darstellungstradition.<sup>399</sup> Die Ernte bildet das zentrale Thema dieses Monats, was erst an der zweiten Seite des Blattes erkenntlich wird: Mit einer Sichel ausgerüstet schneidet ein junger Mann links die reifen Ähren. Die Person in der Mitte, die bei jedem Monat als Schriftträger fungiert, ist dieses Mal eine Frau, die mit ihrer rechten Hand auf das Geschriebene deutet: *Mense Julio sanguinem non minue, solutionem non accipe, erucam comede, a balneis abstine, potiones diureticas, salviam et rutam, absinthium, flores apii et uave bibe.*<sup>400</sup>

---

<sup>397</sup> Ausst. Kat. Die Zeit der Staufer 1977, Abb. 512, „Sammelband. Sog. Codex Guta – Sintram“

<sup>398</sup> MGH (Hg.), Deutsche Chroniken, Bd.2, Hannover 1877 S. 205.

<sup>399</sup> WALTER 1925, S. 28.

<sup>400</sup> WALTER 1925, S. 32.

Die Darstellung weiblicher Religiösen beschränkt sich auf zwei Illustrationen, sieht man von der ganzseitigen Darstellung der Codexweihe von Guta und Sintram an Maria ab.

1)Hl. Augustinus wird von anonymen Ordensmitgliedern flankiert (Abb.14)

2)Abbildung einer Klosterschwester, in eine Initiale eingeschrieben (Abb.48)

Besagte Anfangsinitiale H leitet die Geschichte dieser Textstelle ein, nämlich Jesu Besuch bei den Geschwistern Martha, Maria und Lazarus: Während Martha emsig darum bemüht ist, dass Jesus und seine Jünger auch ausreichend mit Essen und Trinken versorgt werden, sitzt Maria zu Füßen Jesu und hört ihm einfach nur zu. Daraufhin beschwert sich Martha bei Jesus über ihre untätige Schwester. Die überraschende Antwort Jesu auf ihre Klage lautet: „Marta, Marta, Du machst Dir viele Sorgen und Mühen. Aber nur eines ist wichtig. [...]“ (Lukas 10,38). Die Botschaft dieser Geschichte wurde seit jeher mit der hierarchisch differenzierten *vita contemplativa* und *vita activa* interpretiert<sup>401</sup>: Während Maria auf die weltliche Sorgen (das Zubereiten von Nahrung) vergisst, um ihre ganze Aufmerksamkeit Jesus zu schenken, geht Martha scheinbar in der Last des Alltags, wo Gott keine Priorität darstellt, verloren. Sowohl Illustration als auch Inhalt der Textstelle stellen eine klare Botschaft an das lesende (weibliche) Publikum dar: Die gottgeweihte Jungfrau, die in der biblischen Deutung stets mit Maria, mit der *vita contemplativa*, assoziiert wurde, hat *das Bessere* gewählt. Eine unmissverständliche Botschaft an die Augustiner Chorfrauen also.

##### 5. Rezeption und Weltbezug – zwischen Hof und Kloster

Die sogenannten „Admonter Nonnenbriefe“ aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts geben uns Einblick in einen regen Kontakt der einzelnen religiösen Damen nach außen.<sup>402</sup> Auch anderswo lässt sich auf einen, nicht nur schriftlichen, sondern auch materiellen Austausch schließen: So wurden aus den Klostermauern beispielsweise Heilkräuter verschickt, ebenso Handarbeiten und Nahrungsmittel.<sup>403</sup> Dass die räumliche Grenze zwischen profaner und geistlicher Welt eine gewisse Durchlässigkeit aufweisen konnte, war der mittelalterlichen Gesellschaft kein Novum: Bereits im 6. Jahrhundert wird beispielsweise von einem gewissen Venantius Fortunatus berichtet, der von seinen im Kloster lebenden Freundinnen Radegunde und Agnes mit einer solchen Masse an Fleisch, Fisch, Eiern und Obst beschenkt wurde, dass er sich dadurch den Magen verdarb.<sup>404</sup> Mit der *institutio sanctimonialium* aus dem Jahr 816 unter

---

<sup>401</sup> Kurt Ruth, die Geschichte der abendländischen Mystik, Band I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 2001, S. 157.

<sup>402</sup> LUTTER 2010, S. 106.

<sup>403</sup> Reinhardsbrunner Briefesammlung 80f., n.97, in BRUNNER 1999

<sup>404</sup> Venantius Fortunatus, Briefe XI 9 und 11, in: LUTTER 2005, S. 183.

Ludwig dem Frommen wurde das freie Umherschweifen der religiösen Damen und Herren zwar in Schranken gewiesen, jedoch war man keineswegs durch ein Gelübde an einen Ort gebunden. Dass die Beschlüsse der Aachener Synode oftmals nur mit Widerstand angenommen wurden, beweist folgende Anekdote aus dem Leben der Heiligen Adelheid von Vilich (+ 1015/1018), der ersten Äbtissin von der Benediktinerinnenabtei Vilich bei Bonn.<sup>405</sup> Aus ihrer Vita geht hervor, dass sie in einer Gemeinschaft *secundum regularum sancti Iheronimi* gelebt hätte, was Schilp auf ein Leben gemäß der *institutio sacntimonialum* zurückführt.<sup>406</sup> In ihrer Vita lesen wir zudem, dass sich ihre Eltern, die Gründer der Gemeinschaft, eine monastische Lebensform ihrer Tochter und der dort ansässigen Damen gewünscht hätten, doch Adelheid weigerte sich standhaft ihre bisherigen Gewohnheiten abzulegen – bis zum Tod ihrer Eltern, wo sie dann anscheinend ihre Meinung änderte, die Gewohnheiten der Welt endgültig abstreifte und ein Gelübde ablegte. Doch ein Teil ihrer Genossinnen war nicht bereit diesen Schritt mit ihr zu gehen und verließ die Kommunität. Wie genau der neue Charakter der Frauenkommunität nun aussehen sollte, wurde über Jahrhunderte nie klar formuliert. Erst im Jahr 1488 konnte unter Papst Sixtus IV ein endgültiger Status für die Gemeinschaft festgelegt werden.<sup>407</sup> Wir erkennen also anhand dieses Beispiels, wie lange der Prozess einer Kanonisierung einer Gemeinschaft dauern konnte. Es wäre also ein Trugschluss zu glauben, dass mit der Auferlegung einer Regel, vorhergegangene Verhältnisse automatisch beendet worden wären. Zeitgenössischen Quellen zufolge, beispielsweise aus dem Benediktinerstift Admont, verstanden die religiösen Damen die ihnen neuerdings auferlegte Klausur zwar anscheinend als *custodia* und *beatus carcere*<sup>408</sup> und auch Herrad verwendete den Terminus „Garten der Lustbarkeiten“, wo das Leben innerhalb der Klostermauern als eine Vorstufe zum Paradies verstanden wird. Doch man darf nicht außer Acht lassen, dass es sich hierbei um offizielle Schriftstücke handelt, die im Fall von Admont von dem zuständigen Bischof verfasst wurden und somit nicht unbedingt die Alltagspraxis der Damen wiedergaben. Ohne einem gewissen Grad an Fluktuation zwischen „Drinnen und Draußen“ wären zudem die einzelnen Rezeptionsnachweise der Werke schlicht nicht erklärbar.

### 5.1. Hortus Deliciarum

Zschokke weist in seiner Publikation von 1942 über die Glasgemälde des Straßburger Münsters darauf hin, dass die *Hortus*miniaturen stilistisch stark von den Darstellungen auf den

---

<sup>405</sup> Friedrich Albert Groeteken, die Heilige Adelheid von Vilich und ihre Familie. Die rheinfränkische Volksheilige in ihrem Leben und in ihrer Verehrung nach den Quellen dargestellt, Kevelaer 1937.

<sup>406</sup> SCHILP 1998, S. 113.

<sup>407</sup> FELTEN 1992, S. 197.

<sup>408</sup> Siehe. Anm.34

Glasfenster des Münsters geprägt sind, welche nach einem Brand im Jahr 1175 erneuert wurden.<sup>409</sup> Das bedeutet, Herrad muss die Münster Glasfenster gesehen und gekannt haben. Mayers nimmt diese Betrachtung als Ausgangspunkt für seine Überlegung, dass zwischen der *Hortus* – und der Glaswerkstätte bald ein reger Vorlagenaustausch einsetzte, wobei die Erstere mit der Zeit deutlich die führende Position einzunehmen schien, was er anhand einer Darstellung des Propheten Ezechiel auf einem Scheibenfragment, festmachen konnte.<sup>410</sup> Die Distanz zwischen Straßburg und Hohenburg beträgt 49 km, eine selbst für damalige Verhältnisse leicht zu bewältigende Strecke, vor allem wenn man bedenkt wie weit der geographische Radius gesteckt war, den Herrad sonst für ihre Reisen zurücklegte. Die Verbreitung des *Hortus* wurde durch diesen wechselseitigen künstlerischen Transfer zwischen Straßburg und Hohenburg natürlich stark gefördert. Unser Manuskript steht nach Homburger somit am Anfang einer künstlerischen Entwicklung im Rheingebiet, an deren Ende das Speyer – Evangeliar und das Steinfeld – Missale steht: Die stark byzantinisch beeinflussten Figuren gewinnen immer mehr an Plastizität, die füllige Draperie wird mehr und mehr überbetont.<sup>411</sup>

Dazu kommt, dass Herrad als Gründerin von dem Kloster Truttenhausen, dem dort erbauten Stift des Hl. Nikolaus mit Hospiz und einem Spital und St. Gorgon mit Sicherheit bestens mit den Bibliotheken dieser beider Abteien vertraut war.<sup>412</sup> Als Äbtissin von Hohenburg musste sie ja sowohl politische als auch rein organisatorische Termine außerhalb der Mauern wahrnehmen und drang in Hinblick auf ihr literarisches Vorhaben, der Anfertigung des *Hortus*, höchstwahrscheinlich in die Bibliotheksräume von Stift Etival und Marbach vor. Insbesondere Letzteres mit seiner umfangreichen Bibliothek galt als das spirituelle und intellektuelle Zentrum des 12. Jahrhunderts im deutschen Raum. Der literarische Bestand ihrer Bibliothek ist zum größten Teil noch erhalten und befindet sich heutzutage in Colmar, Laon, Nürnberg, Paris und Straßburg.<sup>413</sup> Wie auch immer der visuelle Einfluss ausgesehen haben mag, sicher ist, dass die kanonische Bewegung von Marbach, die ein spirituelles und intellektuelles Lebensideal propagierte, im *Hortus Deliciarum* seinen perfekten Ausdruck fand. Der Radius der *Hortus* – Rezeption war allerdings nicht weit gesteckt, weshalb man davon ausgehen kann, dass er von Anfang an nur für einen beschränkten Rezipientenkreis gedacht war. Über den Konvent Hohenburg hinaus ist seine Verbreitung nicht eindeutig feststellbar. Laut Lutter gibt dieser

---

<sup>409</sup> ZSCHOKKE 1942, S. 55.

<sup>410</sup> MAYERS 1966, S. 237.

<sup>411</sup> HOMBURGER 1958, S. 30 – 45.

<sup>412</sup> Siehe Fußnote 414.

<sup>413</sup> HDW I 1979, S. 11. WALTER 1925, S. 6.

Umstand jedoch nicht Zeugnis eines abgeschlossenen intellektuellen Kreises wieder, sondern vielmehr von der Absicht des Werkes – als exklusives *Haus und Handbuch für die dortigen Sanktimonialien*.<sup>414</sup>

### 5.1.1 Verbindung zum Hof

Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts ist die Entstehungsgeschichte von Stift Hohenburg nur durch vereinzelte Dokumente gesichert. Wir wissen jedoch, dass der Bischof Bruno von Egisheim-Dagsburg, der spätere Papst Leo IX im Jahr 1045 gerufen wurde, die kürzlich errichtete Abtei zu weihen. Zu diesem Zeitpunkt muss das Kloster also zumindest schon in seinen Grundelementen existiert haben. Die Wellen die der Investiturstreit in ganz Europa verursacht hatte hielten auch nicht vor den Mauern Hohenburgs.<sup>415</sup> Einiges deutete auf die Annahme einer dekadenten Lebensform innerhalb des Klosters hin.<sup>416</sup> Um die Macht der Hohenstaufen im Elsass zu sichern und in der Überzeugung, dass Hohenburg eine wesentliche Stellung im Kampf gegen die einmarschierenden Osmanen sein würde, setzte sich Friedrich Barbarossa also persönlich für die Restaurierung und Festigung der Disziplin und Ordnung des Klosterlebens ein. Er ließ auf Anraten geistlicher Personen das von seinem Vater beinahe gänzlich zerstörte Chorfrauenstift in Hohenburg im Jahr 1153 wieder aufbauen und vertraute die Leitung der Äbtissin Rilindis an, der bei der Wiedererrichtung des Stiftes und der Einführung der Augustinerregel Bischof Burkhardt von Straßburg behilflich war: „[...] *qualiter Fridericus dux, pater Friderici imperatoris, ecclesiam, quae dicitur Hohenburg, [...], in qua requiescit corpus S. Odiliae virginis, per indiscretam rerum invasionem disturbaverit [...]*“<sup>417</sup>

Auch unter Herrad war eine rege Verbindung zum königlichen Hof nicht außergewöhnlich. In einer Urkunde aus dem Jahr 1178 bezüglich der Gründung von dem Kloster Truttenhausen (dem anliegenden Männerstift Etival unterstellt) heißt es, Herrad sei *persönlich* an den Hof Friedrichs I. gekommen um die Bedingungen für die Gründung zu fixieren. Als Gegenleistung zu dem von ihr geschenkten Land, auf dem das Kloster gegründet werden sollte, verlange sie, dass der Abt persönlich an genannten Festtagen die Messe in Hohenburg zelebrieren solle.<sup>418</sup>

---

<sup>414</sup> LUTTER 2005, S. 47.

<sup>415</sup> BÜTTNER 1939, S. 136.

<sup>416</sup> HDW I 1979, S. 9.

<sup>417</sup> Januar 1153, Erwähnt in einem Privileg von Lucius III. für die Äbtissin Herrad von Hohenburg bezüglich Truttenhausen, in: RI IV,2,1 n. 157, in: regesta imperii Online. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, URI: [http://www.regesta-imperii.de/id/1153-01-00\\_1\\_0\\_4\\_2\\_1\\_157\\_157](http://www.regesta-imperii.de/id/1153-01-00_1_0_4_2_1_157_157) (Abgerufen am 25.03.2019).

<sup>418</sup> 12. Oktober 1178, Abt Burkhardt, Friedrich bestätigt der an den Hof gekommenen Äbtissin Herrad von Hohenburg (St. Odilienberg) auf deren Bitten hin, daß sie dem Abt Werner von Étival den Ort St. Gorgon mit namentlich angeführtem Zubehör zur Errichtung eines Prämonstratenserstiftes geschenkt hat, wofür der Abt

Abgesehen von der Selbstverständlichkeit in der sie sich hier offensichtlich an Friedrich I wandte, gehen zudem zwei Dinge klar daraus hervor: Zum Ersten, das schon erwähnte Selbstbewusstsein Herrads und ein gewisses Durchsetzungsvermögen und zweitens, der weite geographische Radius in dem sich die Äbtissin bewegte: Truttenhausen liegt 416 Kilometer von Hohenburg entfernt. Kurz vor ihrem Tod beherbergte Herrad außerdem die von dem römisch – deutschen Kaiser Heinrich VI ins Exil geschickte Königin Sybille, Witwe von Tancrede de Lecce und ihre Kinder in Stift Hohenburg. Dieser Zug deutet einmal mehr auf die Bedeutung, die dem elsässischen Kloster von den Hohenstaufnern beigemessen wurde.<sup>419</sup> Vieles deutet also auf Präsenz und Wirken des königlichen Hofes zur Zeit Herrads in und auf Stift Hohenburg hin. Das Kloster stand folglich hoch in der Gunst des Königs und bestritt unter den monastischen Bildungsstätten seiner Zeit die ersten Ränge. Es ist demnach gut vorstellbar, dass das Kloster zur Anlaufstelle vieler adeliger Damen avancierte, die ihr Leben ganz in die Nachfolge Christi stellen wollten.

## 5.2. Speculum Virginum

### 5.2.1. Rezeptionsradius des Speculum Virginum

Die weite Verbreitung des *Speculum Virginum* lässt auf einen sehr großen Rezipientenkreis schließen. Dreizehn Handschriften sind wie gesagt bis ca. 1300 entstanden, eine stammt aus dem 14. Jahrhundert. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurden vier Handschriften geschrieben, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und bis ca. 1520 fünf. Eine späte Abschrift entstand 1628. Fasst man beide Rezeptionsschübe zusammen, also den unmittelbar nach der Entstehung des Werkes und jenen aus dem 15. Jahrhundert, so haben sich daraus insgesamt 29 lateinische Handschriften, sieben Fragmente und einige weitere Auszüge und Nachrichten über verschwundene Manuskripte erhalten.<sup>420</sup> Um den geographischen Rezipientenradius zu erfassen, muss man sich nur allein die geographische Lage der jeweiligen Entstehungsorte von sechs der 24 Handschriften vor Augen halten. **L** entstand wahrscheinlich im Zisterzienserstift Eberbach im Rheingau, **K** in dem Augustinerchorherrenstift Maria Laach, **V** in dem Augustinerchorherrenstift Frankenthal, **B** in dem Zisterzienserstift Igny in Marne, **T2** Troyes in dem Zisterzienserstift Mores in Clairveaux und **Z** im Zisterzienserstift Zwettl. Auffallend ist, dass vier von sechs Handschriften aus Zisterzienserklöstern kommen (**L**, **B**, **T2**

---

*persönlich oder vertreten durch eine geeignete Person jährlich an den genannten Festtagen zu Hohenburg die Messe zelebrieren sole*, in: RI IV,2,3 n. 2456, in: Regesta Imperii Online, URL: [http://www.regesta-imperii.de/id/1178-10-12\\_1\\_0\\_4\\_2\\_3\\_684\\_2456](http://www.regesta-imperii.de/id/1178-10-12_1_0_4_2_3_684_2456) (Abgerufen am 25.03.2019).

<sup>419</sup> BÜTTNER 1939, S. 137.

<sup>420</sup> SEYFARTH

und Z). Strube nimmt an, dass die Zisterzienser besonderes Interesse an der Handschrift gehabt hatten, da sie in jeder Hinsicht ihrer Ordensregel und ihren Gebräuchen entsprach. Moralbücher kommen in den Bestandskatalogen der Zisterzienserklöster auffällig oft vor.<sup>421</sup> Wie anfangs schon erwähnt, lösten die Zisterzienserklöster im mitteleuropäischen Raum die Benediktiner (Hirsau) in ihrer führenden Position innerhalb der Reformation im 12. Jahrhundert relativ früh ab. Somit ist wahrscheinlich auch der erhöhte Bedarf an einer reformatorischen Lehrschrift wie dem *Speculum* erklärbar.

### 5.2.2. Weltabkehr der SV Leserinnen und Weltbezug der HD Leserinnen

Da das Entstehungskloster des *Speculum* wie bereits so oft erwähnt nicht bekannt ist, das Welt – und Klausurverständnis seiner Leserinnen wiederum anhand der Illustrationen untersucht werden. Die Illustration der „Tugendleiter“ oder Himmelsstiege in der Handschrift L verläuft links parallel zu dem erklärenden Text und nimmt mehr als die Hälfte der Seite ein. (Abb. 33) Die Leiter und die darauf abgebildeten Figuren wurden zuerst in brauner Tinte aufgetragen und die Konturen danach mit den Farben Grün, Rot, Blau, Schwarz und Gold nachgezogen bzw. nach innen verlaufend ausgemalt. Am unteren Ende der Leiter sitzt ein Drache mit weit geöffnetem Maul und nach oben gerecktem Kopf, der von zwei Schwertern durchbohrt wird. Eine Sprosse weiter oben stehen die Schwertträgerinnen, zwei Frauen in Ordenstracht. Mit jeweils der anderen Hand umklammern sie eine Sprosse über sich, auf der eine etwas unproportionierte männliche Figur mit Bart und bräunlichem Gesicht steht. Seine Arme sind weit ausgestreckt und seine Hände umgreifen jeweils den Griff eines nach unten zeigendem Schwert. Ein weiteres schwebt ohne ersichtlichen Halt quer über seinem Bauch. Von oben herab stützt sich eine von drei Ordensfrauen auf seinen Kopf, mit der freien Hand weist sie hinauf zu Christus, der in einer Mandorla dargestellt, die Illustration nach oben hin abgrenzt. Die zwei anderen Ordensfrauen umgreifen seine Handgelenke, gleich als ob sie im nächsten Moment, die er in den geballten Fäusten hält in Empfang nehmen würden. Die Botschaft der Illustration wird schnell klar: Um zum Ziel, Christus, zu gelangen, müssen die Frauen eine beschwerliche Leiter erklimmen. Nicht ganz so offensichtlich sind allerdings der Drache und vor allem die männliche Figur an der Mitte der Leiter. Auch Theodora verlangt weitere Aufklärung zu dem Bild und so lässt sie Peregrinus wissen, dass der Drache und besagter Mann – ein Äthiopier, die Wirkungen der bösen Absicht symbolisieren: Der Drache töte einen Menschen mit Hilfe seines Gifts, der Äthiopier – obwohl hier mit gleich drei Schwertern ausgerüstet – erschrecke den Menschen quasi allein durch seinen Anblick zu Tode. Der Drache

---

<sup>421</sup> STRUBE 1937, S. 52.

stünde für die Ablenkung von Gott durch Sinnesreizungen, der Äthiopier für den Teufel. Als Theodora nach dem Ursprung des Leiter – Bildes fragt, verweist sie Peregrinus auf eine Leiter aus dem Alten Testament, die sie sicherlich kennen würde. Gemeint ist wahrscheinlich die Jakobsleiter.<sup>422</sup> Zudem sei sie in einer Vision einer Jungfrau Christi aufgezeichnet.<sup>423</sup> Außerdem macht er Theodora auf eine Hymne aus dem 11. Jahrhundert aufmerksam, die den Titel *De virginibus. Puella turbata* trägt.<sup>424</sup> Wie der Titel schon sagt geht es über (religiöse) Jungfrauen. Diesen wird in den zehn Strophen der Weg in den Himmel erklärt. Gleich in der ersten Strophe ist von einer *Scalam ad coelos subrectam* die Rede, der Drache und ein mit Schwert bewaffneter Äthiopier werden als Hindernisse auf dem Aufstieg dieser Himmelsleiter in der zweiten und dritten Strophe behandelt. Der Autor des *Speculum* kombinierte also diese drei Vorstellungen innerhalb eines einheitlichen Bildes - den Leitertypus aus dem Alten Testament, die tugendhafte Märtyrerin(nen) (das Attribut der Märtyrer ist ein Palmzweig, der sich hier als Siegerlohn in der rechten und linken Hand von Christus befindet) und die Hymne aus dem 11. Jahrhundert – und schuf damit einen neuen Bildtypus.<sup>425</sup> Die Literatur gibt keinen Hinweis auf einen bestehenden Bildtypus, noch auf verwandte Darstellungen, die dem Autor des *Speculum* als Vorlage gedient haben könnten. Wir kennen zwar ähnliche Leiter – Bilder aus dem monastischen Kontext in Form der Miniaturen von Herrad von Landsberg. Dieser Ansatz erscheint nicht zufriedenstellend, denn sie scheinen nicht demselben Gedankengut zu entspringen:

Die Lösung ist womöglich in Zwiefalten zu finden. Strube macht auf eine Miniatur aus dem *Cod.hist.fol.415* in Stuttgart aufmerksam, die in dem Kloster Zwiefalten zwischen 1138 und 1147 entstanden ist. (Abb.49) Dargestellt ist ein sitzender heiliger Benedikt an einem Skriptorium. An seiner linken Seite erkennt man eine von Engeln gesäumte Leiter, eine typische Darstellung der Jakobsleiter aus dem Alten Testament. Die Rechte ist für uns allerdings viel interessanter. Es handelt sich gleich der *Speculum* Handschriften um eine senkrecht stehende Leiter. Das obere und das untere Ende werden ebenfalls mit einer Christusdarstellung sowie einem Drachen abgeschlossen. Allerdings sind hier statt kletternder Klosterschwester in Reihen aufgefädelt Gesichter zwischen den Sprossen eingezeichnet worden. Der unter der

---

<sup>422</sup> STRUBE 1937, S. 33.

<sup>423</sup> Watson konnte besagte Jungfrau als hl. Perpetua nachweisen, eine Heilige, die in Afrika den Märtyrertod gestorben ist. Aus diesem Grund bezeichnete er diese Miniatur auch als „Leiter der Hl. Perpetua“, in: WATSON 1957, S. 69.

<sup>424</sup> Franz – Joseph Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters, Freiburg im Breisgau 1853, S. 65.

<sup>425</sup> STRUBE 1937, S. 33; Die Autorin kennt keine ähnlichen oder verwandten Illustrationen aus dem Frühmittelalter.

Leiter lauerner dreiköpfiger Drache hat hier die erste Sprosse bereits beinahe verschlungen - fast möchte man meinen, die weiteren Sprossen kämen auch gleich an die Reihe, wenn da nicht der oben dargestellte Christus mit einem Strick in seiner rechten Hand den Drachen im Zaum halten würde. In der Mitte der Zwiefaltener Leiter begegnen wir ebenfalls einer mit Schwert und Schild ausgerüsteter Figur, allerdings handelt es sich dabei um einen kleinen nackten Knaben und nicht um einer angsteinflößenden Teufelsgestalt. An den beiden Seiten der Leiter entdecken wir Schriftrollen, auf denen geschrieben steht: *hanc ergo scalam ita amor Christi fecit virginibus per viam ut dracone conculcato et ethiopsis gladio transito et celum perveniant adiuvente Christo*. Auf dem anderen steht: *S. Antonio in visu vidit scalam ad celos erectam cuius ima draco observavit et ethiops evaginato gladio ascensum atque in summo iucensis aureum ramum in manu habuit*. Folglich ist also auch mit dieser knabenhaften Darstellung der Äthiopier gemeint. Obwohl die Darstellung des *Speculum* und die des Zwiefaltener Codices stark voneinander abweichen, müssen wir aufgrund der Textgrundlage davon ausgehen, dass es sich um denselben Gedankengang handelt. Der einzige Unterschied liegt in der Quelle der formulierten Visionen: Im *Speculum Virginum* verweist Peregrinus auf die Vision einer Heiligen Jungfrau, hier handelt es sich offensichtlich um ein Bild, das der heilige Antonius gesehen hat. Fest steht allerdings, dass der Grundgedanke derselbe ist: hier kommen die Anfeindungen von außen nicht in Gestalt eines Mönches, Besitzes und dergleichen wie von Herrad von Landsberg dargestellt. Hauptfeinde für ein heiligmäßiges Leben in dem Zwiefaltener Codex und dem *Speculum* sind ein abgelenkter Geist und Angst. Wenn wir davon ausgehen, dass der Codex aus Zwiefalten vor der ursprünglichen Handschrift des *Speculum* entstanden ist, dann läge hier wohl die Quelle für den Autor verborgen- allerdings in einer sehr ideellen Form- denn die beschwingten Klosterschwester, die sich Sprosse für Sprosse ihrem Ziel entgegen kämpfen, stehen in einem starken Kontrast zu den starren Kopfreiher der Zwiefaltener Handschrift und sind demnach aufgrund fehlender potenzieller formaler, höchstwahrscheinlich eine Schöpfung des *Speculum* Autors.<sup>426</sup>

Was aber sagt uns diese, wenn man so möchte neue Bildschöpfung von Peregrinus über den an die Leserinnen des *Speculum* gestellte Umgang mit der Welt aus? Ich denke an dieser Stelle muss vorerst folgendes klargestellt werden. Bereits andere Bildbeispiele aus dem *Speculum Virginum*, wie zum Beispiel die „drei Grade“, hatten bewusst eine (bildliche) Abwendung von der profanen Welt formuliert. Im Gegensatz zu dem Zwiefaltener Codex befindet sich auf der Tugendleiter des Jungfernspiegels eben nur eine einzige Klosterschwester (dargestellt in

---

<sup>426</sup> STRUBE 1937, S. 33.

zeitlichen Variationen), es gibt keine Ablenkung durch scheinbar irrelevante Menschenmassen. Die Darstellungen des *Speculum* setzt das Seelenleben der einzelnen Klosterschwester ins Zentrum, ihren persönlichen Heilsweg und potenzielle Gefährdungen (Teufel und Drache), die nicht unbedingt von der Welt herrühren müssen, sondern innerhalb der Klostermauern passieren können. Die von Peregrinus geschilderte Keuschheit, die zwar körperliche Gebote anerkennt, aber in erster Linie Gedanken und Geist der Jungfrauen ordnen soll, unterstreicht diesen „verinnerlichten“ Charakter des Jungfernspiegels. Peregrinus scheint sich der Gefahren von außen gar nicht bewusst gewesen zu sein, oder er hielt sie für schlicht nicht relevant, da seine Schäfchen ohnehin niemals mit ihnen in Kontakt treten würden. Im Gegensatz dazu ging Herrad viel handfester mit den Gefahren „von außen“ um, womöglich, weil im Kloster Hohenburg eine viel größere Notwendigkeit dazu bestand: Von links nach rechts diagonal durch das Bild verlaufend ist eine Leiter abgebildet, auf der sich insgesamt acht Personen auf den Sprossen nach oben befinden, von wo aus sie die *Corona Vitae* erwartet. (Abb.31) Unglücklicherweise schaffen es sieben von ihnen jedoch nicht ins Ziel, da sie durch allerlei Laster, die in Form von Personen, Geldmünzen und irdischen Gütern dargestellt sind, zurückgehalten werden. Da lässt sich beispielsweise eine junge Klosterschwester von einem lüsternen Priester an der Hand zurückziehen, gleichzeitig stürzt ein Kleriker mit rücklings erhobenen Armen auf einen Geldtopf herab. Dieser *monachus falsorum* hatte offensichtlich sein Herz an irdische Güter gehängt, die ihn nun auch unbarmherzig zu Boden ziehen würden.<sup>427</sup> Zwei fliegende Teufel in der linken oberen Bildhälfte die mit Pfeilen auf die Kletterer zielen, werden von zwei Engeln mit Schild und Schwert zögerlich abgewehrt. Nichtsdestotrotz fallen Sprosse für Sprosse weitere Mitbestreiter ihren Lastern zum Opfer: Den Eremiten zieht es in seinen Garten, einen Mönch in sein Bett und ein weltliches Paar zu seinen Besitztümern. Einzig und allein ein junges Mädchen, eine *Persona virtuts* erreicht ihr Ziel, die Lebenskrone und somit das ewige Heil.

Wie bei der Höllenversion Herrads erkennt der Leser auch hier sofort, welche Art von Sünder Herrad in besonderer Weise ein Dorn im Auge waren: „Falsche“ Mönche, die sich gänzlich der Liebe zum Geld verschrieben hatten, schmeichelnde Priester die ihre Schützlinge verführten, kurz und gut die Kleriker, die von ihrer ursprünglichen göttlichen Berufung abgewichen waren. Neben dem verdorbenen Klerus sind es jedoch auch die Frauen die Herrad an dieser Stelle warnt: Die Nonne wird von ihrer Sinnlichkeit zurückgehalten und die weltliche Frau ist

---

<sup>427</sup> Inschrift auf HD fol. 215v

anscheinend noch zu sehr an Haus und Hof gebunden. Bezeichnenderweise ist es letztlich jedoch eine Laiin, die ins Himmelreich zugelassen wird.

### 5.3. Guta Sintram Codex und Hortus Deliciarum

Inwieweit der Codex auch für einen größeren Rezipientenkreis gedacht war, ist unklar. Möglich ist aber, dass er Verwendung in den Schwesterklöstern von Marbach, wie der Frauenkonvent Stift Interlaken oder Stift Lautenbach fand. Immerhin herrschte zwischen Lautenbach, Marbach und Schwartzenhann seit dem Jahr 1212 eine Gebetsverbrüderung.<sup>428</sup> Die genauen Bedingungen für eine solche Verbrüderung sind in den *Consuetudines* von Kapitel 155 – 158 genau geschildert; darunter fallen Fürbitte für die Verstorbenen der verbrüdereten Klöster und eine immerwährende Gebetsgemeinschaft (§353 – §359). Äbtissin von dem nahe gelegenen Augustinerchorherrenstift Truttenhausen war Herrad von Landsberg. Von dort entsandte sie im Jahr 1180 Klosterbrüder nach Marbach.<sup>429</sup> Freilich drängt sich hier sofort der Verdacht auf eine Form des Einflusses des *Hortus Deliciarum* von Herrad auf den Codex von Guta und Sintram oder *vice versa* auf, stammen sie ja aus demselben zeitlichen, geographischen und geistigen Umfeld.

Dieser Umstand alleine reicht allerdings offensichtlich nicht aus, um zwischen dem *Hortus Deliciarum* und dem *Guta Sintram Codex* eine stilistische Verwandtschaft herzustellen – gar zu sehr unterscheiden sie sich formal voneinander: Die Figuren Sintrams sind zum größten Teil unproportioniert und grob gezeichnet, während die Figuren Herrads eine Glanzarbeit der mittelalterlichen Buchmalerei darstellen. Wenn die beiden Werke sich auch stilistisch und inhaltlich nicht ähneln, so bleibt immerhin als gemeinsame Nenner die Zugehörigkeit zum selben Orden. Doch im Gegensatz zu den Augustinerchorfrauen am Odilienberg hatte hier nicht eine Äbtissin das Sagen, sondern die Damen unterstanden einem Prior aus Marbach, der in seiner Position als Vorsteher eines der wichtigsten Reformzentren wohl keine Nachlässigkeiten in der Umsetzung der Hirsauer Postulate zuließ. Umso mehr erstaunt der Bildcharakter des Codices; Zwar wird gleich zu Beginn anhand der Darstellung von Papst Calix die Lateranstreue der Augustinerchorherren im Investiturstreit klargestellt und auch die gemeinschaftliche Darstellung der Chorherren und Chorfrauen verweist auf das Ideal der *vita communis*. Die eingefügten Marbacher *Consuetudines* vervollständigen schließlich das Bild der Papsttreuen, gehorsamen und gleichzeitig sehr selbstbewussten Augustinerchorherren – und Damen. Im

---

<sup>428</sup> BARTH 1962/1963, Sp.1266.

<sup>429</sup> WALTER 1925, S. 39.

Anschluss zieren dann allerdings durchgehend profane Szenen die Blätter des Nekrologs, wie anhand der Kalenderblätter April und Mai bereits gezeigt wurde. Kritik an weltlichen Gefahren, wie im Fall der Tugendleitern des *Speculum Virginum* und *Hortus Deliciarum* beschränkt sich hier auf die eingefügte Geschichte von Jesus als Gast bei Martha und Maria sowie die Haarpracht des Höflings aus dem Kalenderblatt des Monats Mai, der mit seiner Haarmähne den Zorn Gottes auf sich ziehen könnte. Und auch hier kann eben nur großzügig interpretiert und nicht einwandfrei festgestellt werden.

## 6. Conclusio

Genau diese anscheinende Unstimmigkeit zwischen dem „sakralen“ Widmungscharakter und der „profanen“ Bebilderung des Guta Sintram Codices, die nicht klar zu ziehende Grenze zwischen einer „höfischen“ und einer „klösterlichen“ Bilderwelt des *Hortus Deliciarum* sowie der nicht unbedingt kongruent verlaufenden Vorgabe und Praxis der *flores paradisi* aus dem *Speculum Virginum*, mögen uns aus heutiger Sicht fast ein wenig heuchlerisch erscheinen. Doch tatsächlich spiegeln Entstehung, Inhalt und Gebrauch der drei Werke eine selbstverständliche und nicht trennbare Einheit von Leben und Lernen, von höfischer Alltagspraxis und neuem Gelübde, von Selbstwahrnehmung und Weltrezeption der religiösen Frauen im hochmittelalterlichen Konvent wieder. Was den weiblichen Religiösen sowohl im *Speculum Virginum*, als auch *Hortus Deliciarum* und *Guta Sintram Codex* vermittelt wurde, war kein „lexikalisches, abrufbares Handbuchwissen“, sondern integraler Ausdruck ihrer Lebensform.<sup>430</sup> Das bedeutet Text und Bild der drei Werke sind zwar in Reaktion auf die sozial-religiösen Umwälzungen des Investiturstreits und der Hirsauer Reform entstanden, ihnen zu Grunde liegt aber nach wie vor ein stark ständisch geordnetes Weltverständnis, wo der soziale Hintergrund und die Lebensform der Adressatinnen eine wesentliche Rolle spielen. Als Repräsentationsmodelle monastisch orientierter Gemeinschaften erwecken sie darüber hinaus den Eindruck, dass Religionsgemeinschaften bzw. Stifte im hochmittelalterlichen stauffischen Reich auch nach dem Zweiten Laterankonzil von 1139 als eine seit der *institutio forma* weiterentwickelten Tradition entsprechende, Verlängerung der höfischen Welt angesehen wurde. Doch auf diesem gemeinsamen Nährboden entstanden verschiedene Ausformungen religiöser Gemeinschaften, wie anhand der vorliegenden Arbeit zu zeigen war. Je nachdem ob die „Erbauungsliteratur“ von einer Frau, einem Mann oder gemeinschaftlich verfasst wurde, welchem Orden sie angehört, auf welchem politischen Boden sich das Entstehungskloster befunden hatte und letztlich, in welcher Absicht sie geschrieben wurden, änderte sich auch

---

<sup>430</sup> LUTTER 2005, S. 44.

Ausdruck und Form der Werke.

Der aus der Hirsauer Reform gewachsene Fokus auf die individuelle Frömmigkeit wurde speziell anhand des *Speculum Virginum* in passende Bahnen geleitet, sodass die eifrigen Seelen auf der Suche nach ihrem persönlichen Heil auch über das entsprechende Know-How verfügten. Menschen jeglicher Herkunft verließen Haus und Hof um ins Kloster einzutreten, wie Abt Willhelm treffend beschrieb. Vielleicht in einer geringeren Intensität aber doch, mag das auch in den vorhergegangenen Jahrhunderten der Fall gewesen sein. Das Novum lag allerdings jetzt darin, dass unter ihnen von nun an auch Frauen aus ländlichen Verhältnissen in die Gemeinschaften eintreten konnten.<sup>431</sup> Aus Bild und Text des Jungfernspiegels geht jedoch keine Differenzierung zwischen etwaiger sozialer Stände hervor; auch der *Guta Sintram Codex* verzeichnet ausschließlich Vornamen in seinem Nekrolog; kein Adelsprädikat oder eine Ortsbezeichnung, die auf die soziale Herkunft der Stiftsdamen schließen könnten. Dem grundlegenden Reform-Ideal der *vita communis* Folge leistend, wurde vielleicht bewusst Wert auf eine soziale Vereinheitlichung hinter den Klostermauern gelegt. Doch ganz so einfach wie in der Theorie formuliert, funktionierte die Idee eines „melting pot“ diverser Sozialschichten in der Praxis wohl doch nicht ganz. Wie ließen sich sonst die bunt gekleideten, ausgelassenen Hofdamen und Edelmänner auf den Kalenderblättern des Guta-Sintram Codices erklären, die so gar nicht der Vorstellung eines Ordenlebens entsprechen und denen gegenüber nur eine einzige Darstellung (!) einer Ordensfrau als Vertreterin ihres Standes gegenübergestellt wurde (sieht man von der Darstellung des Hl. Augustinus und dem Widmungsbild ab). Womöglich war die im Codex dargestellte höfische Szenerie den Damen aus Schwartzenthann gar nicht so fremd – anders ist eine so durch und durch weltliche Illuminierung als Identifikationsprogramm für religiöse Frauen nur schwer nachvollziehbar. In demselben Graubereich zwischen Norm (Weltabkehr und Klausur) und Praxis (fortwährender Außenkontakt und Identifizierung der Stiftsdamen mit ihrem sozialen Hintergrund) müssen sich auch die Augustinerchorfrauen von Hohenburg befunden haben. Man darf nicht vergessen, dass es hier – genau wie auch im Fall des Guta –Sintram Codices galt, eine eben noch souveräne Frauengemeinschaft, die ihren eigenen Regeln unterworfen war, an das Leben Klausurgebundener Kanonissin zu gewöhnen. Dass diese Umstellung nicht reibungslos verlief, wird spätestens bei der bildlichen Darstellung der Klosterszene am Ende des *Hortus*werkes erkennbar, auf dem die Damen jeweils in andersfärbiger Kleidung abgebildet sind. Wie bereits festgehalten, kann dieser Umstand natürlich auch als fortbestehende Unsicherheit angesichts der neu auferlegten Klosterregel gelesen werden. Eine bestimmte Kleidervorschrift war in der Augustinerregel nicht vorhanden,

---

<sup>431</sup> Siehe Fußnote 161.

zudem konnte man auch offensichtlich auf keine altbewährte Tradition zurückgreifen. Dasselbe gilt für die Damen aus dem Augustinerchorfrauenstift Schwartzenthann: Laut ihren *Consuetudines* sollte getragene Kleidung der Mitglieder verteilt und weiterverwendet werden; von einer einheitlichen Ordenstracht ist keine Rede. Die frischgebackenen Kanonissinen waren also größtenteils auf eine ortsabhängige Interpretation der Regel angewiesen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Herrad, Guta und Sintram genau diese Übergangssituation – bewusst oder unbewusst – in ihrem Werk zum Ausdruck brachten und somit auch gezielter ihre Botschaften an die Leserinnen vermitteln konnten: Neben den schon angeführten Darstellungen geistlicher Frauen, werden auch weltliche Frauen mit wesentlichen Rollen bedacht: Bekannte Charaktere wie die mutige und fromme Witwe Judith aber auch anonyme Israelitinnen, die mit offenem Haar um das goldene Kalb tanzen, leuchten in kräftigen Farben von den Seiten des *Hortus Deliciarum*. Nicht zuletzt bezeugt die Symbolisierung einer jungen Laiin als Siegerin der Tugendleiter den durchaus weltlichen Charakter des *Hortus*werkes. Die Bilder tanzender Frauen und prächtig ausgestatteter Königstochter waren den Hohenburger und Schwartzenthanner Damen also mit Sicherheit wohlvertraut, kamen ja viele von ihnen aus höhergestellten Familien, wo derlei Szenen keine Seltenheit waren. Es war zudem nicht allzu lange her, dass sie selber in regem Kontakt mit der Außenwelt gewesen, Gäste und Familie empfangen und das ein oder andere Fest gefeiert hatten. Jene Augustinerchorfrauen besaßen folglich eine große Sensibilität gegenüber derlei Darstellungen und vielleicht benutzen Herrad, Guta und Sintram genau diese Eigenschaft als Angriffspunkt und „Köder“. Man werfe nochmals einen Blick auf die Tugendleiter Herrads. Im Gegensatz zu der inhaltlich ähnlichen Darstellung des *Speculum Virginum* sind hier beinahe alle Stände sowohl weltlicher als auch geistlicher Natur erfasst; Herrad verweist hiermit also auf ein Leben abseits des Klosters, einen Horizont den eine streng eingehaltene Klausur nicht (mehr) erfahrbar machen kann. Kurz gesagt, die Äbtissin holt hier wie auch an anderen Stellen des Codices das „Außen“ nach „Innen“, die Welt in das Kloster.

Die Tugendleiter des *Speculum* erklimmt hingegen eine als solche gut erkenntliche Ordensfrau; an anderen Darstellungen im Jungfernspiegel, wie die der „drei Stände“ gewinnt der weltliche (und weibliche) Bildausdruck erst im Verlauf des ersten Jahrhunderts nach seiner Entstehung an Form, wie man vor allem an der stilistischen Entwicklung der „Drei Stände“ Darstellungen der verschiedenen *Speculum* – Abschriften erkennen kann. Welchem sozialen Hintergrund die *Speculum*-Adressatinnen angehört haben könnten, können wir aufgrund des weiten Rezeptionsradiuses nur sehr schwer feststellen. Fest steht, dass es sich um sehr gebildete Damen

gehandelt haben muss, da der *Speculum* im Gegensatz zu den anderen zwei Werken durchgehend in Latein verfasst wurde – sowohl der *Hortus* als auch der *Guta Sintram Codex* enthalten einige volkssprachliche Elemente. Von einem reformatorischen Standpunkt aus gesehen wirkt Peregrinus verglichen mit Herrad, *Guta* und *Sintram*, den progressiven „Volkssprachlern“, somit sogar fast etwas rückständig. Doch in einem anderen Licht betrachtet wird uns auch dieser Umstand verständlich und verweist weder unbedingt auf ein besonders hohes Bildungsniveau noch auf einen ausgeprägten Konservatismus des *Speculum* Verfassers und seiner Leserinnen: Sowohl der *Guta-Sintram Codex* als auch Herrads *Hortus* wurden in der Absicht verfasst, von einem exklusiven Publikum gelesen zu werden, dem der jeweilige Inhalt auch entsprechend angepasst werden konnte. Die Aufgabe des *Speculum Virginum* hingegen war es, eine ganze Heerschaar von religiösen Frauen Richtlinien für ihr neues Gottgeweihtes Leben zur Verfügung zu stellen, unabhängig von Herkunft oder sozialer Stellung. Sprachliche Hilfeleistungen wurden im Zuge dessen allenfalls von dem jeweiligen vermittelnden Kleriker gestellt. Dazu kommt, dass der Jungfernspiegel nicht nur im deutschsprachigen Raum verbreitet war, sondern auch in Frankreich, Böhmen, Schweden und Spanien bis ins 15. Jahrhundert abgeschrieben und gelesen wurde – wofür sich Latein als *lingua franca* des Mittelalters natürlich bestens eignete.

Im Endeffekt kristallisiert sich also heraus, dass der Entstehungskontext, Vermittlung und Gebrauch der drei Werke unmittelbar bedingt. Zudem kann der Versuch, gleichzeitig ein soziales Profil der Adressatinnen zu schaffen, folgendermaßen zusammengefasst werden: In allen drei Fällen handelt es sich um ein weibliches, eben reformiertes Publikum, dass die Kirchenrechtlichen Neuerungen erst nach und nach in ihr Konventsspezifische Repertoire aufzunehmen wussten. Die religiösen Frauen und Adressatinnen wurden in allen drei Fällen wahrscheinlich schon in jungen Jahren im Kloster ausgebildet, in der eine profunde Kenntnis des Psalters Kern den Kern bildete und mit einem Mindestalter von 15 Jahren geweiht. Man kann außerdem davon ausgehen, dass zumindest zwei der drei betreffenden religiösen Gemeinschaften, nämlich die Augustinerchorfrauenstifte Schwartzenthann und Hohenburg, nach wie vor unter starken Einfluss Landesadeliger Familien standen, wohingegen Hohenburg eine politisch autonomere Position als Schwartzenthann innehatte. Auch bei den Benediktinerinnen in Admont wurde deutlich, dass der soziale Stand der Mitglieder keine unwesentliche Rolle gespielt haben kann: So wurde in der *vita magistae* nicht vergessen zu erwähnen, dass die vorbildhafte Nonne aus einer *illustrissima familia* käme. Eine Ordensfrau mit Adelsprädikat also. Ich schließe daraus, dass auch wenn jene Ordensfrau mit Adelsprädikat

keine Voraussetzung oder Norm im Hochmittelalter mehr war, sie doch ein fortwährendes Ideal darstellte. Dafür spricht auch, dass die einzige Person, die im Zusammenhang mit dem Gebrauch des *Speculum Virginum* überliefert ist, bezeichnenderweise aus der Aristokratie kommt: die heilige Brigitta von Schweden.

Für eine höfisch geprägte Kultur innerhalb der Klostermauern sprechen nicht nur die farbenfrohen Abbildungen galanter junger Herren und Damen im *Guta Sintram Codex*, sondern in gewissen Maße auch die einzelnen Werkcharaktere; Die Auffassung, dass gesellschaftlich anerkannte Herren oder auch Damen eine „Spiegelfunktion“ innehatten war im Mittelalter weit verbreitet. In dem Maße in dem heute Vorbilder aus Medien, Finanz und Wirtschaft auserkoren werden, erfüllten auch im Mittelalter hochrangige Persönlichkeiten diese Rolle, besonders in der Erziehung junger Adelige. Noch im sogenannten Ritterspiegel aus dem 15. Jahrhundert nennt der Autor den *wisin man* als wichtigsten „Spiegel“ für den adeligen jungen Herren, solange er das Lesen noch nicht beherrsche.<sup>432</sup> Die Nachahmung ausgesuchter Verhaltensweisen, dieselben anhand des Vorbilds anderer zu studieren und perfektionieren, war den frisch vom Hof ins Kloster kommenden Damen wohl ein vertrautes Prinzip, das den Autor des *Speculum Virginum* höchstwahrscheinlich auch zu Titel und Aufbau seines Werkes inspirierte. Jenes Studium und vorallem das Gebet der religiösen Damen war seit der Spätantike stets an einen festen Ort gebunden gewesen; die Entwicklung des Klostergebäudes zu einem sakralen Raum, als Schutz gegen Angriffe von außen und Instandhaltung des Friedens innen, bildete wie gesagt einen Schlüsselpunkt in der Klostergeschichte. Das bedeutet, dass die Augustinerchorfrauen am Odilienberg oder Schwartzenthann bereits vor dem Wormser Konkordat von 1122 und dem Laterankonzil von 1139, im Zuge derer sowohl politische Machtverhältnisse zwischen Kirche und König, als auch Klausur – und Keuschheitsgelübde für religiöse Gemeinschaften festgelegt wurden, an einen Ort gebunden gewesen waren. Doch weder hatte sie ein Armutsgelübde bisher dazu veranlasst, ihre *propriae mansiones* aufzugeben, noch bestand ein offizielles Gebot, das eine architektonische Trennung der Geschlechter gefordert hatte. Das änderte sich nun spätestens im Jahr 1139, also unmittelbar vor Entstehung der drei Codices. Es wurde im Zuge der vorliegenden Arbeit bereits oft darauf hingewiesen, dass die Hirsauer Reform den Entstehungskontext der drei Lehrbücher gebildet hatte und soll an dieser Stelle in Bezug auf die Forschungsfrage zusammengefasst werden:

---

<sup>432</sup> WENZEL 1995, S. 29.

### *Fallbeispiel 1: Guta Sintram Codex: Frau und Mann lehren Frauen*

Die Schwartzenthanner Augustinerchorfrauen hatten bis frühestens 1149 und spätestens 1154 noch in unmittelbarer Nähe am Marbacher Brüderkonvent gelebt, danach zogen sie in das 8 km entfernte Gebäude in Schwartzenthann. Dieses anfängliche Zusammenleben geschah wohl auf einer gemeinsamen wirtschaftlichen und juristischen Basis, entsprach aber noch keineswegs den formalen Bedingungen eines Doppelklosters. Die gemeinsame Nekrologsführung in den Jahren nach der örtlichen Trennung zeugt von einer fortwährenden Verbindung zwischen dem Herrn – und Damenstift. Meiner Ansicht nach geschah diese Trennung als mehr oder weniger akute Reaktion auf die Beschlüsse von 1139 und der Codex entstand im Zuge dessen aus der Notwendigkeit des Ortswechsels heraus. Das bedeutet, dass die zugunsten einer *vita communis* von der Hirsauer Reform geforderte architektonische Trennung der Geschlechter hier wohl exemplarisch durchgesetzt wurde. Als Teil einer langen Entwicklungsgeschichte der *canonici regulares sancti augustini* verfügten die Schwarzenthanner Augustinerchorfrauen mit Sicherheit über ein ausgeprägtes Traditionsbewusstsein, was die Annahme von Reformen wahrscheinlich schwieriger machte als beispielsweise bei den frischen gebackenen Zisterziensern, deren Traditionsbeginn ja erst durch die Hirsauer Reform initiiert wurde. Es scheint, dass einzig seine Entstehungsart auf den historischen Kontext verweist, nämlich auf die konsiliarisch beschlossene architektonische Trennung von religiösen Frauen und Männern. Abgesehen davon lässt sich reformatorisches Gedankengut bzw. die Demonstration einer strengen Lateransnähe nur an der Darstellung der Calixtbulle herleiten und die gemeinschaftliche Darstellung von Guta und Sintram können als Zugeständnis an das Postulat der *Vita Communis* gelesen werden, eines der Hauptideale der Hirsauer Reform. Anders als beim *Hortus Deliciarum* wird eine Werkimmanente Lehrmethodik weder von einem der beiden Geschlechter bestimmt, noch steht sie als Selbstzweck im Vordergrund. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, es handle sich um eine notgedrungene Lösung, ein weiteres gemeinschaftliches Leben zwischen Augustinerchorfrauen – und Männern trotz räumlicher Trennung zu gewährleisten; in wirtschaftlicher, juristischer und spiritueller Hinsicht.

### *Fallbeispiel 2: Hortus Deliciarum: Frau lehrt Frauen*

Die Damen am Odilienberg indes erfuhren wohl auch einige formelle Änderungen, unterschieden sich jedoch in vielerlei Hinsicht komplett von ihren Schwestern in Schwartzenthann. Hohenburg war aufgrund seiner geographischen und geschichtlichen Position sehr wichtig für die Hohenstauffern; nicht umsonst wurde gerade hier die ins Exil geschickte Witwe von Tancrede de Lecce untergebracht, ganz ungeachtet der Beschlüsse des Wormser

Konkordats, denen nach der fränkische König auf sämtliche Verfügungsgewalt über kirchliche Güter verzichtet hatte. Außerdem versprach die Verwaltung der Gemeinschaft durch eine interne Äbtissin viel größere Autonomie für den Stift, als in Schwartzenthann möglich gewesen wäre. Ein weitgehend frei bestimmtes Leben der Augstinerchorfrauen unter Herrad und ihren Nachfolgerinnen ist also sehr wahrscheinlich, trotz neuem Gelübde. Diese Annahme wird durch die Bebilderung des Codices bestätigt. Einhergehend mit der Sondersituation am Odilienberg stellt auch der *Hortus Deliciarum* ein absolutes Unikat dar, da hier erstmals eine Frau eigenständig für Inhalt, Art und Ausführung eines Codices mit universalen Lehrcharakter verantwortlich war. Da man in der Unterweisung nicht auf einen Priester angewiesen war, gestaltete sich die Handhabung wahrscheinlich sehr viel einfacher und flexibler. Ohne der Notwendigkeit spezieller architektonischer Trennungen nachkommen zu müssen, sangen und rezitierten die Damen gemeinsam Psalmen, schulten sich in Theologie, Philosophie und Physik und brüteten womöglich nebenbei über Vokalbeltabellen. Es gibt keinen Hinweis auf eine gemeinschaftliche Nutzung des Werkes und auch Text und Bild richten sich, anders als beim *Guta Sintram Codex*, allein an ein weibliches Publikum. Die ikonographische Nähe der *Hortus* Miniaturen zu den Glasfenstern aus Straßmünster zeugen von einer gewissen Reise Freude Herrads. Ein Bruch mit der ihr auferlegten Klausur bildete hierbei sicher keine Ausnahme im Leben der großen Äbtissin. Dass der *Hortus* nicht weit über den Odilienberg hinaus rezipiert wurde liegt wahrscheinlich eher an seiner Bestimmung als exklusives Lehrbuch für die Damen des Hauses als an der Weltverschlossenheit des Stifts. Die war ja allein schon aufgrund des großen Pilgerandrangs nicht möglich. Bestätigt wird die Umtrieblichkeit der Hohenburger Damen in besagtem Diozösanstatut aus dem Jahr 1345, wo den Stiftsdamen vorgeworfen wird, selbst vor den Trinkstuben der Männer keinen Halt zu machen. Als Hauskloster der Familie Landsberg, einem engen Verhältnis zu den Staufern und darüber hinaus wirtschaftlich unabhängig, befanden sich die Damen am Odilienberg in einer ganz anderen Situation als die Marbach unterstellten Chorfrauen von Schwartzenthann.

### *Fallbeispiel 3: Speculum Virginum: Mann lehrt Frauen*

Sowohl die im *Speculum* groß aufbereitete Marienverehrung, wie auch das Reformkloster Hirsau als geistige Heimat des Autors Peregrinus, der Zisterzienser Peter Olavi als geistlicher Leiter von Brigitta von Schweden (der ihr kurz vor besagter Vision aus dem Jungfernspiegel vorgelesen hatte) und letztlich die Tatsache, dass vier der sechs behandelten Abschriften des *Speculum* in Zisterzienserklöstern gefunden wurden, macht eine Zuordnung des Autors und der Leserinnen des *Speculum Virginum* in den aus den Benediktinern entstandenen Reformorden

sehr wahrscheinlich. In dieser Hinsicht können wir davon ausgehen, dass die neu oktroyierten Gelübde von den einzelnen Gemeinschaften penibel bewacht und eingehalten wurden, kurz, dass jene religiösen Frauen bei Weitem nicht über das Selbstverständnis, die Tradition und Autonomie der Damen von Hohenburg oder Schwartzenthann verfügten. Einer der prominentesten Vertreter der Hirsauer Reform, Abt Wilhelm aus St. Emmeram hatte ja schriftlich dokumentiert, dass „Menschen jeglicher Herkunft“ ins Kloster kämen. Die Ausgangslage war hier also eine ganz andere: Das Werk kennzeichnet quasi den Wendepunkt innerhalb der Hirsauer Reform. Reformatorisches Gedankengut überwiegt den weltlichen Charakter (sofern vorhanden). Deutlich wird das vor allem anhand des Vergleichs der Tugendleiter des *Speculum* zu der des *Hortus Deliciarum*.

Während Peregrinus sich der Gefahren von außen gar nicht bewusst gewesen zu sein scheint sie für schlicht nicht relevant hielt, da seine Schäfchen ohnehin niemals mit ihnen in Kontakt treten würden, ging im Gegensatz dazu Herrad viel handfester mit den Gefahren „von außen“ um. Wahrscheinlich, weil in einem Kloster mit weitaus säkularerem Charakter wie Hohenburg eine viel größere Notwendigkeit dazu bestand. Zwar bildet die Betonung der persönlichen Freiheit der Leserinnen des *Speculum* ein sich wiederholendes Element in der Argumentationskette von Peregrinus, doch ist damit klarerweise die innere und keine architektonische Freiheit gemeint. Eben diese Heraushebung der individuellen Eigenständigkeit und Freiheit jeder einzelnen „Tochter“, „Schwester“ und „Braut“ macht den Charakter des *Speculum Virginum* aus und steht doch in einem krassen Kontrast mit der gleichzeitigen Betonung ihres *debilis sexus*, die einer männlichen Führung bedarf. Wie bereits erwähnt wurde kennzeichnet aber eben dieser offensichtliche Gegensatz einen wesentlichen Aspekt des hochmittelalterlichen Frauenbilds. Der *Speculum Virginum* verdeutlicht hiermit also die sich im Wandel begriffene Stellung der Frau ausgehend vom germanischen Recht (wonach die Frau unter einer absoluten Vormundschaft des Mannes stand) hin zu einer immer größeren Selbständigkeit unter Einwirkung christlichen Gedankenguts.<sup>433</sup>

Wie zu zeigen war ließ sich also die Grenze zwischen Hof und Kloster nicht so ohne Weiteres ziehen. Die Hervorhebung des elitären Familienhintergrunds der Admonter *magistra*, die Präsenz von Herrad von Landsberg am königlichen Hof, ihre Gründung von Truttenhausen, dem „Hauskloster“ der Familie Landsberg - all das spricht für den Fortbestand ständisch orientierter Stifte im 12. Jahrhundert, die somit nach wie vor dem inzwischen dreihundert Jahre alten Postulat der *institutio sancti moniales* bzw. der *institutio forma* entsprachen.

---

<sup>433</sup> Hier spielte z.B. die christliche Marienverehrung eine wesentliche Rolle.

## Bibliographie

ANDERMANN 1998

Kurt Andermann, Geistliches Leben und standesgemäßes Auskommen: adelige Damenstifte in Vergangenheit und Gegenwart, Tübingen 1998

BEACH 2004

Alison Beach, Women as Scribes: Book Production and Monastic Reform in Twelfth-Century Bavaria, Cambridge 2004

BARTH 1962/1963

Médard Barth, Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter. Artikel Schwartzenthann, in: Archives d'Eglise d'Alsace. Bd.29, Straßburg 1962/1963, Sp. 1264 – 1267.

BERNARDS 1955

Matthäus Bernards, Speculum Virginum, Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, Köln 1955

BRUNNER 1999

Karl Brunner, Quae est ista, quae ascendit per desertum. Aspekten des Selbstverständnisses geistlicher Frauen, in: MIÖG, Bd. 107, Innsbruck 1999, S. 271 – 310.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ POUR LA CONSERVATION DES MONUMENTS HISTORIQUES D'ALSACE

Bulletin de la Société pour la Conservation des Monuments Historiques d'Alsace — 2.Sér. 20.1902, in: [digi.ub.uni-heidelberg.de](http://digi.ub.uni-heidelberg.de) (12.11.2015), URL: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bmha1902/0090>.

BERNARDS 1955

Matthäus Bernards, Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, Köln – Graz 1955.

BOECKLER 1030

Albert Boeckler, abendländische Miniaturen bis zum Ausgang der romanischen Zeit, Leipzig 1930

BÜTTNER 1939

H. Büttner, Studien zur Geschichte des Stiftes Hohenburg im Elsass während des Hochmittelalters, in: ZGOR 1939.

CHRISTEN 1964

August Christen, Der Odilienberg im Elsass. Kunstführer Nr.807, München – Zürich 1964

CLASSEN 1960

Peter Classen, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologier, Wiesbaden 1960.

#### CLEMENT/BREQUIGNY 1764

F.Clément and L.G.O. F. de Bréquigny (Hg.), *Catalogus manuscriptorum codicum Collegii Claromontani, quem excipit catalogus MSSsupum Donûs professæ Parisienis*, Paris 1764.

#### DIEM 2005

Albrecht Diem, *das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterlebens*, Münster 2005.

#### DIE ZEIT DER STAUFER 1977

*Die Zeit der Stauer. Geschichte – Kunst – Kultur*, hrsg. Von Reiner Hausherr (Ausst, Kat. Württembergisches Landesmuseum Stuttgart), Stuttgart 1977.

#### ENGELHARDT 1818

Christian Moritz Engelhardt, *Herrad von Landsperg, Aebtissin zu Hohenberg oder St. Odielien im Elsaß im 12. Jahrhundert und ihr Werk: Hortus Deliciarum. ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften, Literatur, Kunst, Kleidung, Waffen und Sitten des Mittelalters ; mit 12 Kupfertafeln in Folio*, Stuttgart 1818.

#### FELTEN 1980

Franz Felten, *Äbte und Laienäbte im Frankenreich. Studie zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalter*, Stuttgart 1980.

#### FELTEN 1992

Franz Felten, *Frauenklöster - und stifte im Rheinland. Ein Beitrag zur Geschichte der Frauen in der religiösen Bewegung des hohen Mittelalters*, in: Hubertus Seibert/Stefan Weinfurter (Hg.), *Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch – frühstauischen Reich*, Mainz 1992, S. 189 – 300.

#### FORRER 1899

*Der Odilienberg. Seine vorgeschichtlichen Denkmäler und mittelalterlichen Baureste, seine Geschichte und seine Legenden*, Strassburg 1899.

#### GANSEN/KELLER/SCHULZ 1902

Hieronymus, *Brief an Läta und Gaudentius*, dt. von Konrad Ernest, in: J. Gansen / A. Keller / B. Schulz (Hg.), *Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit. Mit Biographien, Erläuterungen und Anmerkungen. Bd III*, Paderborn 1902.

#### GILLEN 1931

Otto Gillen, *Ikongraphische Studien zum Hortus Deliciarum der Herrad von Landsberg*, Berlin 1931.

#### GILOMEN – SCHENKEL 1992

Elsanne Gilomen – Schenkel, *Engelberg, Interlaken und andere autonomen Doppelklöster im Südwesten des Reiches (11. – 13. Jh.). Zur Quellenproblematik und zur historiographischen Tradition*, in: *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter*, hrsg. Von Kaspar Elm und Michel Parisse, Berlin 1992.

#### GILOMEN – SCHENKEL 2004

Elsanne Gilomen – Schenkel (Hg.), *Die Augustiner – Chorherren und die Chorfrauengemeinschaften in der Schweiz*, in: P. Rudolf Henggeler / Albert Bruckner (Hg.), *Helvetia Sacra. Abteilung IV. Die Orden mit Augustinerregel, Bd II*, Basel 2004.

GILOMEN – SCHENKEL 2005

Elsanne Gilomen – Schenkel, der Guta – Sintram Codex als Zeugnis eines Doppelklosters, in: Hamburger/Jäggi/Marti/Röckelein 2005, S.395 – 403.

GREENHILL 1962

Eleanor Simmons Greenhill, Die Geistigen Voraussetzungen der Bilderreihe des Speculum Virginum. Versuch einer Deutung, Münster Westfalen 1962.

GRIFFITHS 2004

Fiona J. Griffiths (2004) 'Men's duty to provide for women's needs': Abelard, Heloise, and their negotiation of the cura monialium, Journal of Medieval History, 30:1, 1-24, URL: 10.1016/j.jmedhist.2003.12.002

GRIFFITHS 2007

Fiona J. Griffiths, The Garden of Delights. Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century, Philadelphia 2007.

GRIFFITHS 2003

Fiona J. Griffiths, Brides and Dominae. Abeleard's cura monialum at the Augustinian Monastery of Marbach, in: Viator. Medieval and Renaissance studies, Bd. 34, London 2003.

GRUNDMANN 1935

Herbert Grundmann, Die Frauen und die Literatur im Mittelalter. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Schrifttums in der Volkssprache, in: Archiv für Kulturgeschichte, hrsg. Von Walter Goetz, Berlin 1935.

HAENEL 1830

Gustavo Haenel (Hg.), Catalogi librorum manuscriptorum, qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgii, Britanniae M., Hispaniae, Lusitaniae asservantur, nunc primum, 1830.

HAMBURGER/ JÄGGI/ MARTI 2005

Jeffery F. Hamburger/Carola Jäggi/ Susan Marti/ Hedwig Röckelein/ Ruhrlandmuseum Essen (Hg.), Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Beiträge zum internationalen Kolloquium vom 13. Bis 16. Mai 2005 anlässlich der Ausstellung „Krone und Schleier“, Osstkamp 2007.

HAMPE 1905

Karl Hampe, Zur Geschichte des Klosters Marbach im Elsass im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins: Neue Folge; 20,1, 1905, S. 9 -18.

HESSE 2006

Andreas Hesse, Kloster und Bildung heute – Kontinuität und Wandel, in: Nathalie Kruppa / Jürgen Wilke (Hg.), Kloster und Bildung im Mittelalter, Göttingen 2006, S. 575 ff.

#### HDW I 1979 (Text)

Roslie Green, Michael Evans, Christine Bischoff, Michael Curschmann, Herrad of Hohenbourg. Hortus Deliciarum, hg. von J.B. Trapp, The Warburg Institute, London 1979.

#### HDW II 1979 (Bilder)

Roslie Green, Michael Evans, Christine Bischoff, Michael Curschmann, Herrad of Hohenbourg. Hortus Deliciarum, hg. von J.B. Trapp, The Warburg Institute, London 1979

#### HILDEBRANDT 1928

Hans Hildebrandt, Die Frau als Künstlerin. Mit 337 Abbildungen nach Frauenarbeiten bildender Kunst von den frühesten Zeiten bis zur Gegenwart, Berlin 1928.

#### HOFFMANN 1902

Charles Hoffmann, L'abbay de Marbach, in: Bulletin de la Societé pour la conversation des monuments historiques d'Alsace, Band 20, Strasbourg 1902, S. 165 – 229.

#### HOMBURGER 1958

Otto Homburger, Zur Stilbestimmung der figürlichen Kunst Deutschlands und des westlichen Europas im Zeitraum zwischen 1190 – 1250, in: Formositas Romanica. Festschrift Josef Ganter, Frauenfeld 1958.

#### HUGENER 2012

Rainer Hugener, Buchführung für die Ewigkeit. Totengedenken, Verschriftlichung und Traditionsbildung im Spätmittelalter, Zürich 2012.

#### ILLMER 1971

Detlef Illmer, Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter. Quellenstudien zur Frage der Kontinuität des abendländischen Erziehungswesens, in: Münchner Beiträge zur Mediävistik und Renaissance – Forschung, München 1971.

#### JUSSEN 2000

Bernhard Jussen, Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der frühmittelalterlichen Bußkultur, Göttingen 2000.

#### KELLER 1993

Hildegard Elisabeth Keller, Wort und Fleisch. Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St.Trudperter Hohelieds im Horizont der Inkarnation, Bern 1993.

#### KLAPP 2012

Sabine Klapp, Das Äbtissinnenamt in den unterelsässischen Frauenstiften vom 14. bis zum 16. Jahrhundert. Umkämpft, verhandelt, normiert. (Studien zur Germania Sacra, NF., 3.) Berlin/Boston, de Gruyter 2012.

#### KREBS 1942

Manfred Krebs, das Jahrzeitbuch des Chorherrenstifts Truttenhausen im Elsaß, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Bd. 55, Karlsruhe 1942, S. 1 – 15.

#### KÖNIGSHOVEN 1698

Jacob von Königshoven, die älteste teutsche so wol allgemeine Elsassische und Straßburgische Chronik. Von Anfang der Welt bis ins Jahr nach Christi Geburth MCCCLXXXVI, Straßburg 1698.

#### KROOS 2007

Renate Kroos, Frauen und Kunstgeschichte – Frauen und Kunst, in: Jeffery F. Hamburger, Carola Jäggi, Susan Marti, Hedwig Röckelein (Hg.), Frauen – Kloster – Kunst, Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Beiträge zum Internationalen Kolloquium vom 13.-16.Mai 2005 anlässlich der Ausstellung „Krone und Schleier“, Osstkamp 2007, S. 15 – 24.

#### KRONE UND SCHLEIER 2005

Ausst.Kat.Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern (Ausst. Kat. Kunst – und Ausstellungshalle der BR Deutschland in Bonn/Ruhrlandmuseum Essen, Bonn/Essen 2005) München 2005.

#### KRUPPA 2006

Nathalie Kruppa, Zur Bildung von Adeligen im nord – und mitteldeutschen Raum vom 12. Bis zum 14. Jahrhundert. Ein Überblick, in: Nathalie Kruppa / Jürgen Wilke (Hg.), Kloster und Bildung im Mittelalter, Göttingen 2006, S. 155 ff.

#### KURZ 2010

Christiane Ulrike Kurz, Ubi et est habitatio sororum et mansio fratrum. Doppelklöster und ähnliche Klostersgemeinschaften im mittelalterlichen Österreich (Diözese Passau in den Ausdehnungen des 13. Jahrhunderts), phil.Diss.(ms.), Wien 2010.

#### KÜSTERS 1985

Urban Küsters, Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12.Jahrhundert. Studia humaniora 2, Droste, Düsseldorf 1985.

#### LUTTER 2010

Christina Lutter, Zwischen Hof und Kloster. Kulturelle Gemeinschaften im mittelalterlichen Österreich, Wien/Köln/Weimar 2010.

#### LUTTER 2005

Christina Lutter, Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert, München/Oldenburger 2005

#### MARBACHER JAHRBÜCHER 1941

Die Jahrbücher von Marbach. Nach der Ausgabe der Monumenta Germaniae, dt.von G.Grandauer, Leipzig 1941.

#### MAYERS 1966

Norbert Mayers, Studien zum Hortus Deliciarum der Herrad von Landsberg, phil.Diss.(ms.), Wien 1966.

#### MENHARDT 1960

Hermann Menhardt, Verzeichnis der altdeutschen literarischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek (hg. Von dem Institut für deutsche Sprache und Literatur), Berlin 1960.

#### MEWS 2001

Constant J. Mews (Hg.), Listen daughter. The Speculum Virginum and the Formation of religious women in the middle ages, New York 2001.

MILLAR 1930

Eric. G. Millar, Miniatures of the Life of St. John the Baptist, in: The British Museum Quarterly. VI, London 1930.

MIKLAUTSCH 2012

Stephanie Miklautsch, Bräute Christi und ihr Leben zwischen Tugenden und Lastern im 12. Jahrhundert untersucht anhand der Lehrschrift des Speculum Virginum (dt. Jungfernspiegel), phil. Dipl. (ms.), Wien 2012.

MUSCHIOLO 2003

Gisela Muschiol, Architektur, Funktion und Geschlecht: Westfälische Klosterkirchen des Mittelalters, in: Westfälisches Klosterbuch, Bd.3, hrsg. von Karl Hengst, Münster 2003, S. 791-812.

MUSCHIOLO 1997

Gisela Muschiol, Von Benedikt bis Bernhard – Klausur zwischen Regula und Realität, in: Regulae Benedicti Studia. Annuarium internationale 19, hrsg. von Makarios Hebler, St. Ottilien 1997, S. 27 – 42.

MUSCHIOLO 1999

Gisela Muschiol, die Reformation, das Konzil von Trient und die Folgen. Weibliche Orden zwischen Auflösung und Einschließung, in: Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Münster 1999, S. 172-198.

MUSCHIOLO 2001

Gisela Muschiol, Liturgie und Klausur: Zu den liturgischen Voraussetzungen von Nonnenemporen, in: Studien zum Kanonissenstift, hrsg. von Irene Crusius, Göttingen 2001, S. 129 – 147.

MUSCHIOLO 2005

Gisela Muschiol, Klausurkonzepte – Mönche und Nonnen im 12. Jahrhundert, Münster 2005.

MUSCHIOLO 2005

Gisela Muschiol, Zeit und Raum – Liturgie und Ritus in mittelalterlichen Frauenkommunitäten, in: Krone und Schleier 2005, S. 40 – 51.

OHLY 1998

Friedrich Ohly, das St. Trudtperter Hohelied, Frankfurt 1998.

PARISSE 1963

Michel Parisse, Le „monachisme“ féminin en Alsace, in: WEIS 1963, S. 31 – 36.

PARISSE 1963

Michel Parisse, Schwarzenthan et les chanoinesses régulières en Haute – Alsace, in: WEIS 1963, S. 36.

ROSE 1893

Valentin Rose, die Handschriftenverzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin 12, Verzeichnis der Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin 1893.

ROTT/ WILD 1944

H. G. Rott und G. Wild, Hortus Deliciarum. Der Wonnen – Garten der Herrad von Landsberg. Eine elsässische Bilderhandschrift aus dem 12. Jahrhundert, Mühlhausen 1944.

SCHIEFFER 1976

Rudolf Schieffer, die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland, Bonn 1976.

SCHMIDT 1893

Charles Schmidt, Herrade de Landsberg, Straßburg 1893.

SCHMITZ 2012

Gerhard Schmitz, Zu den Quellen der Institutio Sanctimonialum Ludwigs des Frommen (a.816), Köln 2012, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters / Zeitschriftenband (2012), Artikel 53 – 90, URL: [http://www.digizeitschriften.de/dms/resolveppn/?PID=PPN345858735\\_0068|LOG\\_00\\_11](http://www.digizeitschriften.de/dms/resolveppn/?PID=PPN345858735_0068|LOG_00_11) (Abgerufen am 04.09.2016)

SCHILP 1998

Thomas Schilp, Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. Die Institutio sanctimonialum Aquisgranensis des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkommunitäten, Göttingen 1998.

SCHNEIDER 1987

Karin Schneider, Gotische Schriften in deutscher Sprache. Teil1: Vom späten 12. Jahrhundert bis um 1300, Wiesbaden 1987.

SCHLOTHEUBER 2006

Eva Schlotheuber, Sprachkompetenz und Latein – Vermittlung. Die intellektuelle Ausbildung der Nonnen im Spätmittelalter, in: Nathalie Kruppa / Jürgen Wilke (Hg.), Kloster und Bildung im Mittelalter, Göttingen 2006, S. 61 ff.

SCHLOTHEUBER/FLACHENECKER/GARDILL 2008

Eva Schlotheuber/ Helmut Flachenecker/ Ingrid Gardill (Hg.), Nonnen, Kanonissinnen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland, Göttingen 2008.

SCHLOTHEUBER 2018

Eva Schlotheuber, Gelehrte Bräute Christi. Geistliche Frauen in der mittelalterlichen Gesellschaft, in: Volker Leppin (Hg.), Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Studies in the late Middleages, Humanism and the Reformation, Tübingen 2018.

SEYFARTH 2001

Norbert Brox, Siegmart Döpp, Wilhelm Geerlings, Gisbert Greshake, Rainer Ilgner, Rudolf Schieffler (Hg.) Speculum Virginum. Jungfrauenpiegel. Lateinisch Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Jutta Seyfarth, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 2001.

SIEGWART 1965

Josef Siegwart, Die consuetudines des Augustiner – Chorherrenstiftes Marbach im Elsass. 12. Jahrhundert, Freiburg 1965.

SIEGWART 1962

Josef Siegwart, die Chorherren – und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jahrhundert bis 1160. Mit einem Überblick über die deutsche Kanonikerreform des 11. Und 12. Jahrhunderts, Freiburg 1962.

SPECHT 1885

Franz Anton Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland. Von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, Stuttgart 1885.

STROBEL 1835

Adam Walther Strobel, Beschreibung von Hohenburg oder de Sanct – Odilienberg samt umliegender Gegend, Straßburg 1835.

STRUBE 1937

Martha Strube, Die Illustrationen des Speculum virginum, phil. Diss., Düsseldorf 1937.

WATSON 1928

Arthur Watson, The Speculum Virginum with Special Reference to the Tree of Jesse Vol. 3, No. 4, S. 445-469, Medieval Academy of America  
(Abgerufen am: 09.01.2014) URL: <http://www.jstor.org/stable/2850572>

WATSON 1947

Arthur Watson, a manuscript of the Speculum Virginum in the Walters Art Gallery, London, in: Walters Art Museum (Hg.), The Journal of the Walters Art Gallery, Vol. 10 London 1947, pp. 60-74.

WATSON 1934

Arthur Watson, the early iconography of the tree of Jesse, London 1934.

WALTER 1925

Joseph Walter, les miniatures du codex Guta-Sintram de Marbach-Schwartzenhann (1154), Straßbourg/Paris 1925.

WEINFURTER 2000

Stefan Weinfurter, Funktionalisierung und Gemeinschaftsmodell. Die Kanoniker in der Kirchenreform des 11. Und 12. Jahrhunderts, in: Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, hrsg. von Hartmann/ Köpf/ Langenwiesche/ Lorenz/ Mann/ Schenk/ Schindlong/ Schöntag/ Scholkmann, Bd. 35, Tübingen 2000.

WEIS 1983

Le codex Guta – Sintram. Facsimile, manuscrit 37 de la bibliothèque du Grande Seminaire de Straßbourg, hrsg. Von Béatrice Weis, Luzern 1983.

WEIS 1980

Béatrice Weis, die Nekrologien von Schwartzenhann und Marbach im Elsass, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Band 128, Stuttgart 1980, S. 51 – 68.

WENDEHORST 1996

Alfred Wendehorst, Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben, in: [uniheidelberg.de](http://uniheidelberg.de), (07.01.2016), URL: <https://journals.ub.uniheidelberg.de/index.php/vuf/article/viewFile/15806/9674>

WENZEL 1995

Horst Wenzel, Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995

WILL 1963

Robert Will, Vestiges d'architecture de l'ancien prieuré de Schwarzenhann, in: WEIS 1963, S. 41 – 49.

WICHNER 1887/1988

Jakob Wichner, Handschriftenkatalog Admont, Stiftsbibliothek Admont 1887/88.

WIMPHELING

J. Wimpeling, Argentinensium episcoporum catalogues cum eorundem vita, Straßburg 1508, S. 35.

ZSCHOKKE 1942

Fridtjof Zschokke, Die romanischen Glasgemälde des Strassburger Münsters, Basel 1942.

## Quellensammlung

### Admont

- Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek (Cod. 2719/ Theol.59e3)
- Cod. Admont. 16, Admont, um 1175  
Irimbert von Admont, Kommentar zu den Büchern der Könige Seite 618A – 620:  
Bericht über den Brand des Klosters 1152.  
Edition: Bibliotheca ascetica antiquo – nova VIII, 455 – 464; Abbildung: bei LUTTER 2005, Abb. 1 -3.  
Literatur: Jakob Wichner, Handschriftenkatalog Admont, Stiftsbibliothek Admont 1887/88.
- Cod. Admont. 25, Admont, 2. Hälfte 12. Jahrhundert  
Passionale Sanctorum; fol. 235r – v:  
Gertrudis, *Vita ... cuiusdam magistrae monialium Admuntensium*  
Edition: Analecta Bollandiana 12, 356 – 366;  
Teiledition: LUTTER 2005, Anhang 2, Abb. 12.  
Literatur: Jakob Wichner, Handschriftenkatalog Admont, Stiftsbibliothek Admont 1887/88.
- Cod. Admont. 475, Admont, 1231 – 1241  
  
Vita Gebehardi et successorum – Chronicon et Diplomatarium Admontense  
Fol. 11r - 30r: Vita Gebehardi  
Edition: Georg Heinrich Pertz (Hg.), Monumenta Germaniae Historica. Scriptores (in Folio), Bd. 10, Hannover 1852.  
Literatur: Jakob Wichner, Handschriftenkatalog Admont, Stiftsbibliothek Admont 1887/88. Wilhelm Wattenbach (Hg.), Vita Gebehardi, in: OENB Cod. 3358, Sammelhandschrift mit historischen Texten, Salzburg 1476.
- Cod. Admont. 602, Admont, 2. Hälfte 12. Jahrhundert  
Sammelhandschrift  
Fol. 15r – 21r: Gerhoch von Reichersberg an ungenannte Sanktimonialen zur Assumptio Marias  
Edition: Gerhohi opera inedita 2, in: CLASSEN 1960, S. 366 – 376.; Anhang 3 und Abb. 13a, 13b  
Literatur: Jakob Wichner, Handschriftenkatalog Admont, Stiftsbibliothek Admont 1887/88.

## Speculum Virginum

- London, BL, Arundel 44, 1140/50, aus Eberbach Pergament, 128 Bl. 28 x 18 cm;  
Epithalamium fehlt  
London British Museum  
Digitalisat, in: <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=7952&CollID=20&NStart=44>
- Köln, HA, W 276a , Mitte 12. Jahrhundert, wahrscheinlich aus dem Augustinerchorfrauenstift St. Maria in Andernach  
Pergament, 95 Bl. 27 x 17,5 cm  
Unvollständig, beginnt im 3. Kapitel und endet im 9. Kapitel Stadtarchiv Köln  
Digitalisat (SW-Mikrofilm), in:  
[http://historischesarchivkoeln.de/de\\_DE/dokument/1618872/Best.+7010+276A+](http://historischesarchivkoeln.de/de_DE/dokument/1618872/Best.+7010+276A+)
- Berlin, Phill. 1701, Aus Igny, Mitte des 12. Jahrhunderts  
Pergament, 148 Bl. 38,5 x 27,5 cm  
Preussische Staatsbibliothek Berlin  
Katalogeinträge, in: de Bréquigny 1764 und Haenel 1830.  
Digitalisat, in: UNIDAM, URL:  
[http://unidam.univie.ac.at/BildsucheFrames?eadb\\_frame=\\_top&easydb=q5ls4q34snect14jb89aua63n4&ls=2&ts=1448545714](http://unidam.univie.ac.at/BildsucheFrames?eadb_frame=_top&easydb=q5ls4q34snect14jb89aua63n4&ls=2&ts=1448545714)
- Rom, BV, Pal. lat. 565 ,um 1155, aus dem Augustinerchorherrenstift Frankenthal  
Pergament, 133 Bl. 27,5 x 17 cm  
Vatikan  
Digitalisat, in: [http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bav\\_pal\\_lat\\_565](http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bav_pal_lat_565)
- Trier, Bistumsarchiv, 95/132 , um 1200, aus St. Matthias in Trier Pergament, 91 Bl. 33,7 x 25 cm  
Nur eine Illustration erhalten  
Bistumsarchiv  
Digitalisat, in: <http://stmatthias.uni-trier.de/> bzw. [http://dfg-viewer.de/show/?set\[mets\]=http%3A%2F%2Fzimks68.uni-trier.de%2Fstmatthias%2FTBA0132%2FTBA0132-digitalisat.xml](http://dfg-viewer.de/show/?set[mets]=http%3A%2F%2Fzimks68.uni-trier.de%2Fstmatthias%2FTBA0132%2FTBA0132-digitalisat.xml)
- Würzburg, UB, M.p.th. f. 107 , Ende 12./Anfang 13. Jh., aus der Zisterzienserabtei Ebrach  
Katalog der Pergamenthandschriften in Ebrach von 1789:  
<http://hdl.handle.net/2027/nyp.33433069121923?urlappend=%3Bseq=192>
- T2 Troyes, BM, 413, Anfang 13. Jahrhundert, Skriptorium: Clairvaux (?), aus Mores OCist  
Pergament, 132 Bl. 35 x 25 cm  
Troyes Stadtbibliothek  
Bilder (mit Datierung 1. Viertel 13. Jahrhundert):  
<http://initiale.irht.cnrs.fr/ouvrages/ouvrages.php?imageInd=1&id=4767>

- Zwettl, Zisterzienserstift, 180, 1. Drittel 13. Jahrhundert., aus Zwettl OCist  
Es handelt sich um eine Abschrift aus dem 18. Jahrhundert, in: im Nachlass der Brüder Pez, in: Melk, Benediktinerstift, 395, S. 223-517.  
Pergament, 133 Bl. 30 x 21 cm  
Klosterbibliothek Zwettl  
Kein Digitalisat vorhanden
- Baltimore, Walters Art Gallery, W 72 , Anfang bis Mitte 13. Jahrhundert, aus Himmerod OCist  
Pergament, 124 Bl. 22,8 x 31,2 cm  
Digitalisat,in:  
<http://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W72/description.html>
- T1 Troyes, BM, 252 , um 1300, aus Clairvaux OCist  
Pergament,  
Troyes Stadtbibliothek  
Digitalisat (kaum benutzbar): <https://www.bibliotheque-virtuelle-clairvaux.com/manuscrits/>
- Cod.hist.fol.415, Zwiefaltener Annalen 1162, in: Württembergische Landesbibliothek Stuttgart, (24.11.2015), URL: <http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz349406464>.
- Peeck Friedel (Hg.), die Reinhardsbrunner Briefsammlung, 1952, in: Bayerische Staatsbibliothek, URL: [http://periodika.digitale-sammlungen.de/wsa/Blatt\\_bsb00000523,00032.html](http://periodika.digitale-sammlungen.de/wsa/Blatt_bsb00000523,00032.html)
- Ms. 148, Expositio psalterii a primo psalmo usque ad sexagesimum nonum Pergament (26 x 16,5 cm) 1133  
aus dem Benediktinerkloster Pegau  
Digitalisat in: Manuscripta Mediaevala (19.01.216), URL: <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/?xdbdtdn!%22obj%2031560845%22&dmode=doc#|4>
- HS. 891, Laacher Sakramentar, Maria Laach ca. 1150, in DLB. Digitale Sammlungen Darmstadt, (24.11.2015), URL: <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/Hs-891>  
Guta Sintram Codex
- Beatrice Weis, Le codex Guta-Sintram. Édition en fac-similé intégral du manuscrit 37 de la Bibliothèque du Grand Séminaire de Straßbourh, Luzern 1983.
- Annales Marbacenses qui dicuntur. Chronica Hohenburgensis cum continuatione et additamentis neoburgensibus, hrsg. von Hermannus Bloch, Hannover 1907.

## Hortus Deliciarum

- ENGELHARDT 1818  
Christian Moritz Engelhardt, Herrad von Landsberg, Aebtissin zu Hohenberg oder St. Odilien im Elsaß im 12. Jahrhundert und ihr Werk: Hortus Deliciarum. ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften, Literatur, Kunst, Kleidung, Waffen und Sitten des Mittelalters ; mit 12 Kupfertafeln in Folio, Stuttgart 1818.
- Wallace Martin Lindsay (Hg.) Isidor von Sevilla, Etymologiae sive origines libri XX, 1911.
- Cod. 2719, Versio et paraphrasis Cantici canticorum. Mit Erläuterungen von den Äbtissinnen von Hohenburg im Elsass, Relindis und Herrad von Landsberg, in: Hermann Julius Hermann (Hg.), Die deutschen romanischen Handschriften. Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich. Bd.VIII. Die illuminierten Handschriften und Inkunabeln der Nationalbibliothek in Wien, Leipzig 1926.
- RI IV Lothar III. und ältere Staufer (1125-1197) – **Regesten RI IV,2,1 – RI IV, 2,4** in: regesta imperii Online. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Band 4, URL: <http://www.regesta-imperii.de/regesten/4-2-1-friedrich-i.html> (Abgerufen am 25.03.2019)

## Abbildungsregister

- Abb.1      **Turris Babel**  
Fol.27v (pl.14), Engelhardt 955 (pl.14,2)  
53 x 37 cm, in: HDW II 1979, S.101.
- Abb.2      **Die Erfindung der Künste**  
Fol.32r Bastard, pl.18, 53 x 37 cm, in: HDW II 1979, S.439.
- Abb.3      **Die Hölle**  
Fol.255r (pl.146), Bastard pl.20, Engelhardt 955, 53 x 37 cm, in: HDW II 1979, S.439.
- Abb.4      **Gründungsgeschichte Hohenburgs**  
Fol.322v (pl.153), Bastard pl.121a, Engelhardt pl.XI  
53 x 37 cm, in: HDW II 1979, S.345.
- Abb.5      **Kluge und törichte Jungfrauen**  
London, BL, Arundel 44, 1140/50 (Original?)  
Pergament, 28 x 18 cm  
London British Museum, in:  
<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=7952&ColID=20&NStart=44>
- Abb.6      **Kluge und törichte Jungfrauen**  
Köln, HA, W 276a,  
Mitte 12. Jahrhundert  
Pergament, 27 x 17,5 cm  
Stadtarchiv Köln, in:  
[http://historischesarchivkoeln.de/de\\_DE/dokument/1618872/Best.+7010+276A+](http://historischesarchivkoeln.de/de_DE/dokument/1618872/Best.+7010+276A+)
- Abb.7      **HS. 891**, Laacher Sakramentar,  
Maria Laach ca. 1150, in: <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/Hs-891>
- Abb.8      **Kluge und törichte Jungfrauen**  
Rom, BV, Pal. lat. 565, um 1155  
Pergament, 27,5 x 17 cm  
Vatikan, in: [http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bav\\_pal\\_lat\\_565](http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bav_pal_lat_565)
- Abb.9      **Die drei Grade**  
Berlin, Phill. 1701,  
Mitte des 12. Jahrhundert  
Pergament,  
Preussische Staatsbibliothek Berlin, in:  
[http://unidam.univie.ac.at/BildsucheFrames?eadb\\_frame=\\_top&easydb=q5ls4q34snect14jb89aua63n4&ls=2&ts=1448545714](http://unidam.univie.ac.at/BildsucheFrames?eadb_frame=_top&easydb=q5ls4q34snect14jb89aua63n4&ls=2&ts=1448545714)

- Abb.10      **Initiale**  
T2 Troyes, BM, 413  
Abschrift aus Anfang 13. Jahrhundert  
Pergament, 35 x 25 cm  
Stadtbibliothek Troyes, in:  
<http://initiale.irht.cnrs.fr/ouvrages/ouvrages.php?imageInd=1&id=4767>
- Abb.11      **Die drei Grade**  
Zwettl, Zisterzienserstift, 180, 1. Drittel 13. Jahrhundert  
Klosterbibliothek Zwettl, in: STRUBE 1937, S. 14.
- Abb.12      **Weihe an Maria**  
Fol. 4r, Pergament  
28,5 x 25, 5 cm  
Faksimile, in: WEIS 1963, fol. 4r
- Abb.13      **Überreichung der Papstbulle**  
Fol. 2v, Pergament  
28,5 x 25, 5 cm  
Faksimile 1963, in: WEIS 1963, fol. 2v
- Abb.14      **Hl. Augustinus**  
Fol. 5r, Pergament  
28,5 x 25, 5 cm  
Faksimile 1963, in: WEIS 1963, fol. 5r
- Abb.15      **Kalenderblatt April**  
Fol. 29v und 30r, Pergament  
28,5 x 25, 5 cm  
Faksimile 1963, in: WEIS 1963, fol. 29v und 30r
- Abb.16      **Vokabeltabelle Glossen**  
Fol.126r Engelhardt, Pl. 81,  
Detail, 53 x 37 cm, in: HDW II 1979, S.52.
- Abb.17      **Auszug aus Ägypten**  
Fol.38v (pl.25), Engelhardt pl.XI;  
Detail, 53 x 37 cm, in: HDW II 1979, S.70.
- Abb.18      **Die Visitation des Zacharias**  
Fol.64v (pl.43, 53 x 37 cm, in: HDW II1979, S.106,107.
- Abb.19      **Detail aus Wurzel Jesse**  
Rom, BV, Pal. lat. 565, um 1155  
Pergament, 27,5 x 17 cm  
Vatikan, in: [http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bav\\_pal\\_lat\\_565](http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bav_pal_lat_565)
- Abb.20      **Stich des Klosters Hohenburg**  
Anfang des 19.Jahrhunderts  
Vogelperspektive nach Silbermann, in: FORRER 1899, Tafel XII

- Abb.21 **Vermessungsplan von Schwartzenthann**  
von Robert Will, in: PARISSE 1963, S. 32.
- Abb.22 **Nekrologseintrag mit Ortsbezeichnung „hic“**  
Detail aus Nekrolog Guta Sintram Codex  
28,5 x 25, 5 cm  
Faksimile 1963, in: WEIS 1963, fol. 40v.
- Abb.23 **Hl. Augustin**  
Evangelia quorundam festorum anni,  
Stadtbibliothek Laon Ms.550, 27, 5 x 18,2 cm, in :  
<http://bibliotheque-numerique.ville-laon.fr/collection/9-evangeliaire-de-marbach-pour-les-grandes-fetes/>
- Abb.24 **Die Erschaffung der vier Elemente**  
Fol.16v (pl.9), Bastard pl.11,  
53 x 37 cm, in: HDW II 1979, S.30.
- Abb.25 **Katze und Maus**  
Fol.38v (pl.25), Bastard, 6044Engelhardt pl.XI, Detail, 53 x 37 cm, in: HDWII 1979, S.70.
- Abb.26 **Stammbaum Christi,**  
Fol.80v (pl.48), Bastard pl.6, 53 x 37 cm, in: HDW II 1979, S.133.
- Abb.27 **Das letzte Gericht**  
Fol.247v (pl.140), Bastard pl.16, Engelhardt pl.1,3, 53 x 37 cm, in: HDW II 1979, S.420.
- Abb.28 **Die Israeliten tanzen um das goldene Kalb**  
Fol.40v (pl.27), Bastard pl.27, 53 x 37 cm, in: HDW II 1979, S.74.
- Abb.29 **Auszug der Israeliten aus Ägypten**  
Fol.38v (pl.25), 53 x 37 cm, in: HDW II 1979, S.70.
- Abb.30 **Die Überbringung der Bundeslade**  
Fol.51r (pl.31), Bastard pl.9,1, Engelhardt pl.III, 53 x 37 cm, in: HDW II1979, S.87
- Abb.31 **Die Tugendleiter, Hortus Deliciarum**  
Fol.215v (pl.124), Bastard pl.15, Engelhardt, pl.IX, in: HDW II 1979, S.352.
- Abb.32 **Wurzel Jesse**  
London, BL, Arundel 44, 1140/50 (Original?)  
Pergament, 28 x 18 cm,  
London British Museum, in:  
<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=7952&ColIID=20&NStart=44>

- Abb.33      **Tugendleiter**  
London, BL, Arundel 44, 1140/50 (Original?)  
Pergament, 28 x 18 cm,  
London British Museum, in:  
<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=7952&CID=20&NStart=44>
- Abb.34      **Mystisches Paradies**  
London, BL, Arundel 44, 1140/50 (Original?)  
Pergament, 28 x 18 cm,  
London British Museum, in:  
<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=7952&CID=20&NStart=44>
- Abb.35      **Wurzel Jesse**  
Rom, BV, Pal. lat. 565, um 1155  
Pergament, 27,5 x 17 cm  
Vatikan, in: [http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bav\\_pal\\_lat\\_565](http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bav_pal_lat_565)
- Abb.36      **Wurzel Jesse**  
Berlin, Phill. 1701, Mitte des 12. Jahrhunderts  
Pergament,  
38,5 x 27,5 cm  
Preussische Staatsbibliothek Berlin, in:  
[http://unidam.univie.ac.at/BildsucheFrames?eadb\\_frame=\\_top&easydb=q51s4q34snect14jb89aua63n4&ls=2&ts=1448545714](http://unidam.univie.ac.at/BildsucheFrames?eadb_frame=_top&easydb=q51s4q34snect14jb89aua63n4&ls=2&ts=1448545714)
- Abb.37      **Wurzel Jesse**  
Zwettl, Zisterzienserstift, 180,  
1. Drittel 13. Jahrhundert  
Pergament, 30 x 21 cm  
Klosterbibliothek Zwettl  
in: STRUBE 1937, Abb. 14
- Abb.38      **Die drei Grade**  
London, BL, Arundel 44, 1140/50 (Original?)  
Pergament, 28 x 18 cm,  
London British Museum,  
in <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=7952&CID=20&NStart=44>
- Abb.39      **Das Gleichnis vom guten Säman**  
Fol.120r (pl.77), Bastard 6083 pl.164v,  
53 x 37 cm in: HDW II 1979, S.201
- Abb.40      **Die drei Grade**  
Köln, HA, W 276a, Mitte 12. Pergament  
27 x 17,5 cm  
Stadtarchiv Köln, in:  
[http://historischesarchivkoeln.de/de\\_DE/dokument/1618872/Best.+7010+276A](http://historischesarchivkoeln.de/de_DE/dokument/1618872/Best.+7010+276A)

- Abb.41      **Die Drei Grade**  
 Rom, BV, Pal. lat. 565, um 1155  
 Pergament, 27,5 x 17 cm  
 Vatikan, in: [http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bav\\_pal\\_lat\\_565](http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bav_pal_lat_565)
- Abb.42      **Die drei Grade**  
 Berlin, Phill. 1701,  
 Mitte des 12. Jahrhundert  
 Pergament,  
 Preussische Staatsbibliothek Berlin, in:  
[http://historischesarchivkoeln.de/de\\_DE/dokument/1618872/Best.+7010+276A+](http://historischesarchivkoeln.de/de_DE/dokument/1618872/Best.+7010+276A+)
- Abb.43      **Die Drei Grade**  
 T1 Troyes, BM, 252  
 um 1300  
 Pergament,  
 Troyes Stadtbibliothek, in: <https://www.bibliotheque-virtuelle-clairvaux.com/manuscripts/>
- Abb.44      **47: Die drei Grade**  
 T2 Troyes, BM, 413  
 Anfang 13. Jahrhundert  
 Pergament,  
 Troyes Stadtbibliothek, in: <http://initiale.irht.cnrs.fr/ouvrages/ouvrages.php?imageInd=1&id=4767>
- Abb.45      **Abb.10: Die drei Grade**  
 Zwettl, Zisterzienserstift, 180, 1. Drittel 13. Jahrhundert  
 Klosterbibliothek Zwettl, in: STRUBE 1937, S. 14.
- Abb.46      **Kalenderblatt Mai**  
 Fol. 37r, Pergament  
 28,5 x 25, 5 cm  
 Faksimile, in: WEIS 1963, fol. 37r
- Abb.47      **Kalenderblatt Juli**  
 Fol. 51v, Pergament  
 28,5 x 25, 5 cm  
 Faksimile, in: WEIS 1963, fol.51v
- Abb.48      **Initiale**  
 Fol. 102v, Pergament  
 28,5 x 25, 5 cm  
 Faksimile, in: WEIS 1963, fol.102v
- Abb.49      **Hl. Benedikt**  
 Cod.hist.fol.415, Zwiefaltener Annalen 1162, in: Württembergische Landesbibliothek Stuttgart, (24.11.2015), in:  
 URL:<http://digital.wlbstuttgart.de/purl/bsz349406464>.

## Abstract

Beispiele wie der *Hortus Deliciarum*, der *Guta-Sintram-Codex* oder das *Speculum Virginum* verdeutlichen den Stellenwert und Gebrauch monastischer Schriftwerke des 12. Jahrhunderts auf sehr anschauliche Weise. Darüber hinaus geben sie auch Auskunft über den Stellenwert der religiösen Frau im Hochmittelalter. Bereits im Jahr 816 war ein Versuch unternommen worden, religiöse Frauenkommunitäten in der von Kaiser Ludwig dem Frommen eingeführten Aachener Regel zu vereinheitlichen. Erstmals wurden hier rechtskräftige Regelungen für kanonikale Frauengemeinschaften für das heutige Deutschland, Frankreich, die Schweiz und Norditalien formuliert. Für Mönche und den Klerus galt die Benedikt Regel und eine eigens erstellte Kanoniker Regel.

Für die Frauen wurde die sogenannte *Institutio sanctimonialum* neu zusammengestellt. Diese Gemeinschaften dürfen allerdings nicht mit tatsächlichen Ordensverbänden verglichen werden. Zwischen Stift und Kloster wurde normativ nicht unterschieden, die Regel wurde vielmehr als „Leitrahmen mit Handlungsmöglichkeiten“ betrachtet und so führten die jeweils unterschiedlichen Entstehungsumstände zu einer großen Vielfalt an Gebräuchen und auch Tracht der Damen. Erst gegen Ende des 10. und 11. Jahrhunderts erfolgte eine langsame Differenzierung zwischen den Optionen Benediktinerinnenkloster oder Frauenstift.<sup>4</sup> Erst aber mit dem Wormser Konkordat 1122 und spätestens dem zweiten Laterans Konzil von 1139 wurden die bis zu dem Zeitpunkt mehr oder weniger autonom existierenden religiösen Gemeinschaften institutionalisiert. Wurde bei der *institutio sanctimonialum* erstmals der Versuch unternommen, bestehende Gemeinschaften in eine einheitliche Form zu organisieren, indem man sie unter die Observanz der Benediktiner stellte, so mussten sie jetzt einem institutionellen Anspruch genügen; sie mögen zuvor nach spezifischen Gewohnheiten (*consuetudines*) gelebt haben, nie aber nach einem bindenden Gelübde. Diese autonomen Mikroorganismen wurden jetzt von Benediktinischen Reformverbänden (Hirsau), reformierten Kanonikern (Augustiner Chorherren – und Frauen) sowie neu entstandenen Orden (Zisterzienser) vereinheitlicht, institutionalisiert und dadurch auch kontrollierbarer gemacht. Das gesamte 12. Jahrhundert bildete demnach eine Art Anpassungsphase mehr oder weniger selbstbestimmter religiöser Frauengemeinschaften an frisch verordnete Klosterregeln. Der Typus „Kloster“ kann terminologisch eigentlich erst ab dem 13. Jahrhundert klar eingegrenzt werden.<sup>7</sup> Zusammenfassend sind es also im Wesentlichen drei historisch bedingte Umstände, in die meine Forschungsfrage eingebettet ist: Erstens, galt der Frauenkonvent nach wie vor als einziger Ort, wo Frauen im Früh – und Hochmittelalter als Autorinnen, Schreiberinnen und Malerinnen tätig sein konnten. Zweitens befand sich ein Großteil dieser religiösen Frauengemeinschaften nun in einer Art Identitätskrise und drittens, sahen sie sich durch die rigoros eingeführte Trennung der Geschlechter einer wachsenden männliche Kontrolle innerhalb ihres religiösen Lebens konfrontiert.

Es soll untersucht werden, wie sich das Selbstverständnis vormals autonomer religiöser Frauengemeinschaften in ihrer Position als nun Regelgebundene Klosterschwester gewandelt hatte und inwieweit Bild und Text der einzelnen Werke für eine tatsächlich erfolgte Umsetzung der Kirchenreformatoren Postulate sprechen. Es wird sich zeigen, dass die Grenze zwischen Hof und Kloster nicht stringent verläuft. Die Hervorhebung des elitären Familienhintergrunds der Admonter *magistra*, die Präsenz von Herrad von Landsberg am königlichen Hof Friedrichs I, ihre Gründung von Truttenhausen, dem „Hauskloster“ der Familie Landsberg - all das spricht für den Fortbestand ständisch orientierter Stifte im 12. Jahrhundert, die nach wie vor dem dreihundert Jahre alten Postulat der *institutio sanctimonialis* bzw. der *institutio forma* entsprachen.





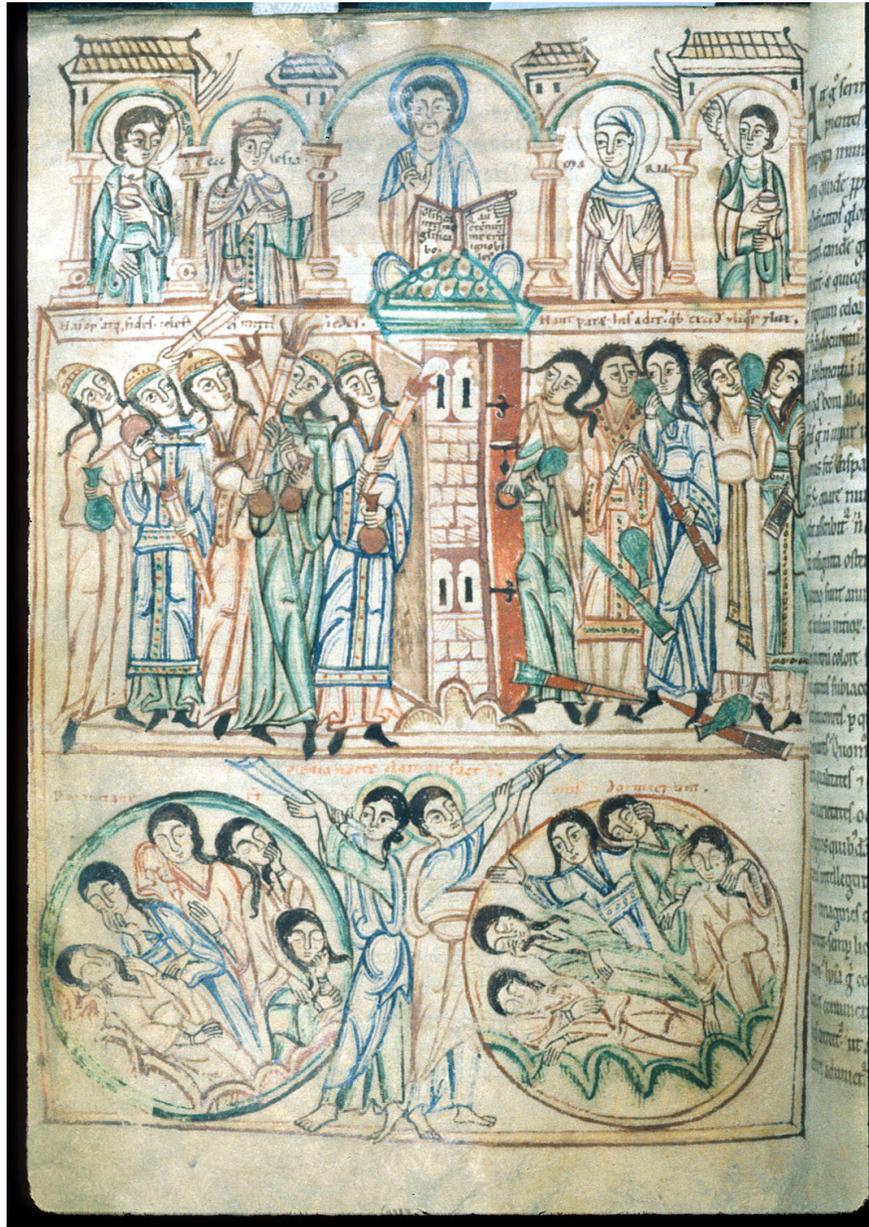


ABB.5

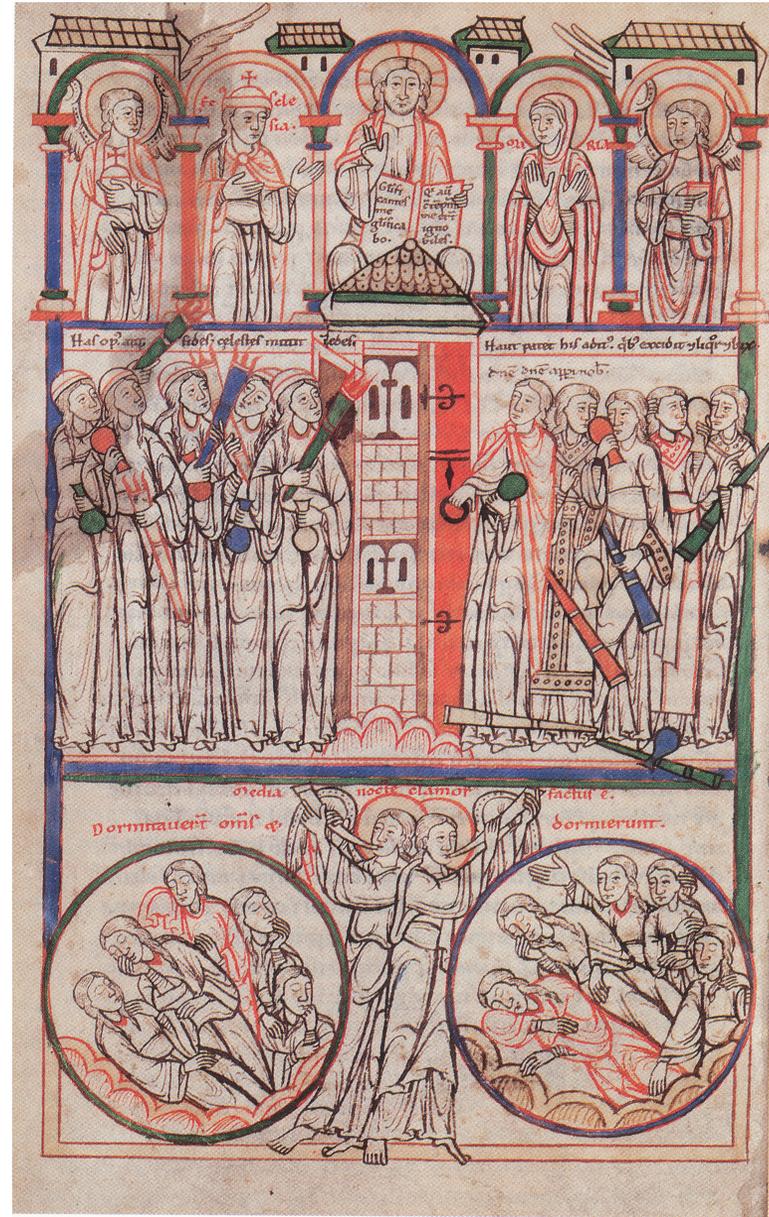


ABB.6



ABB.7

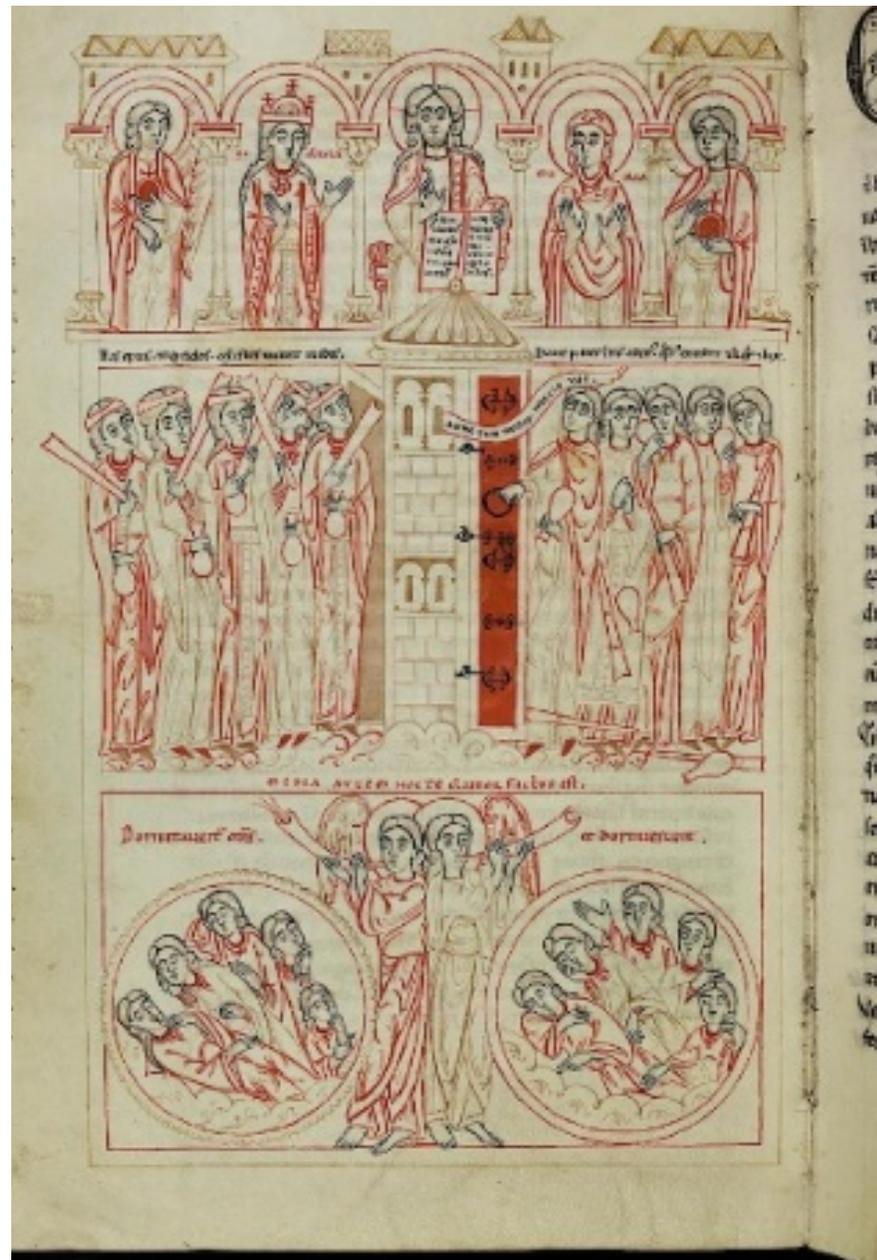


ABB.8

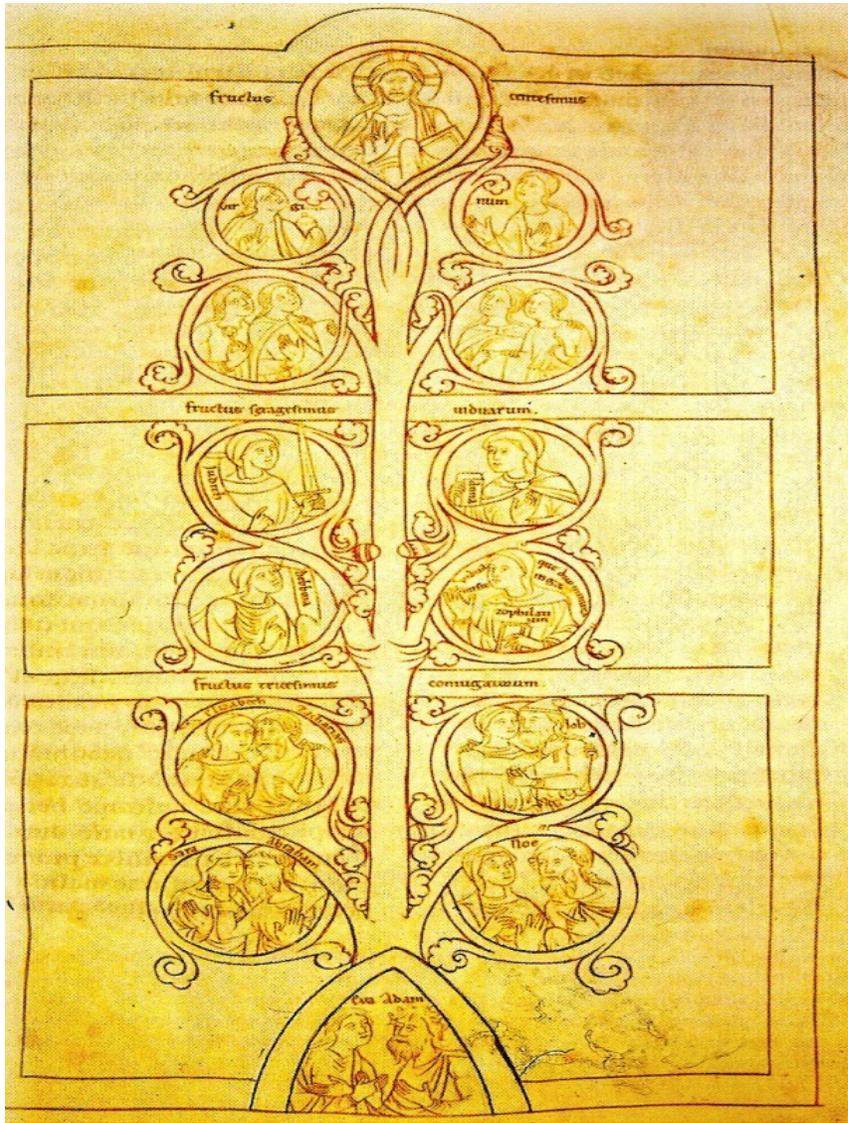


ABB.9

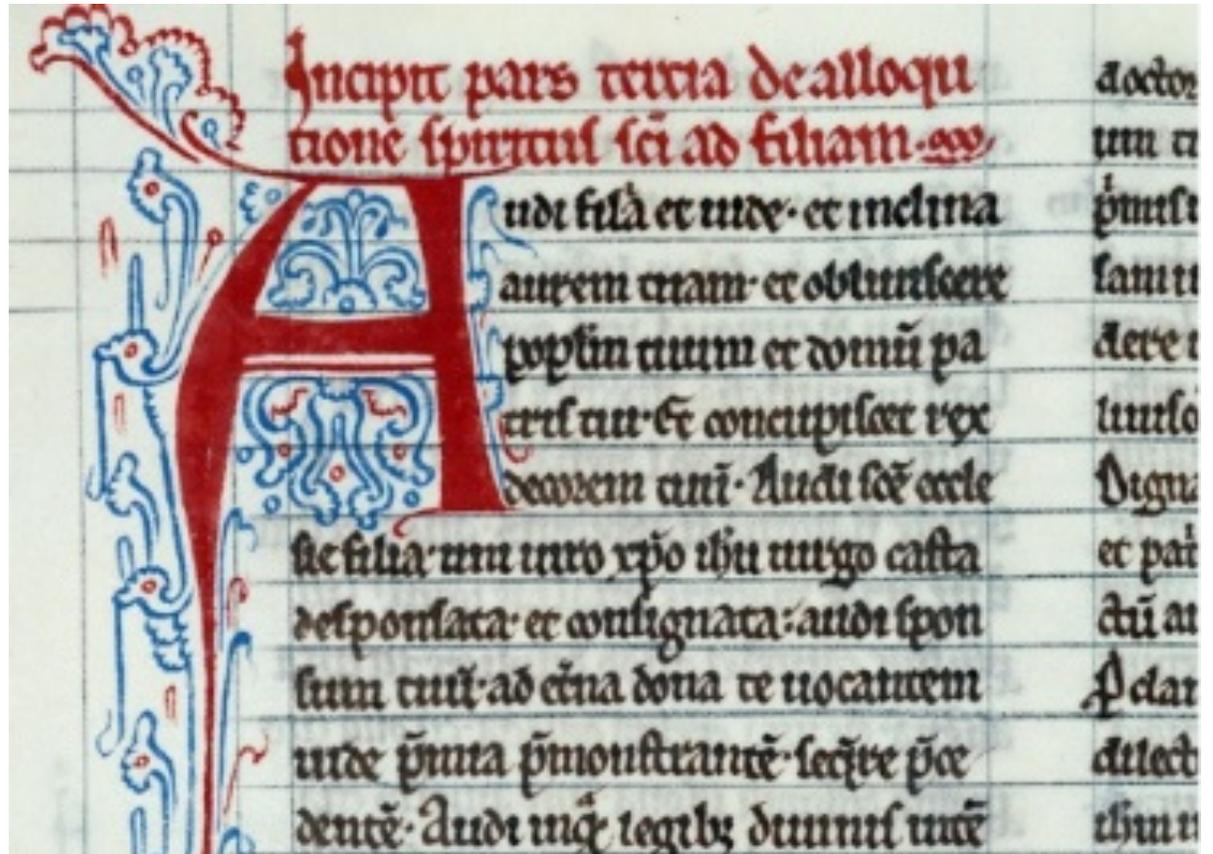


ABB.10

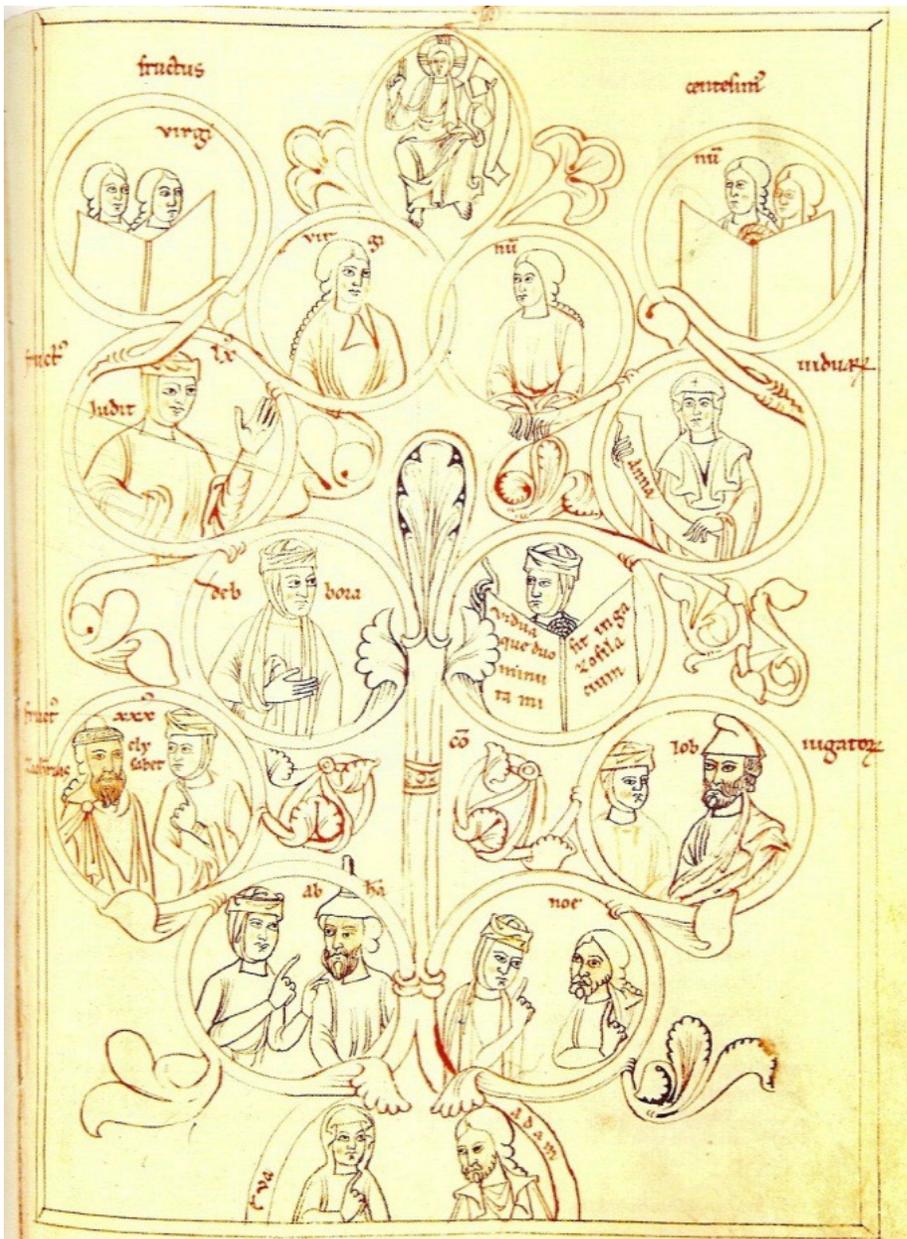


ABB.11



ABB.12



ABB.13

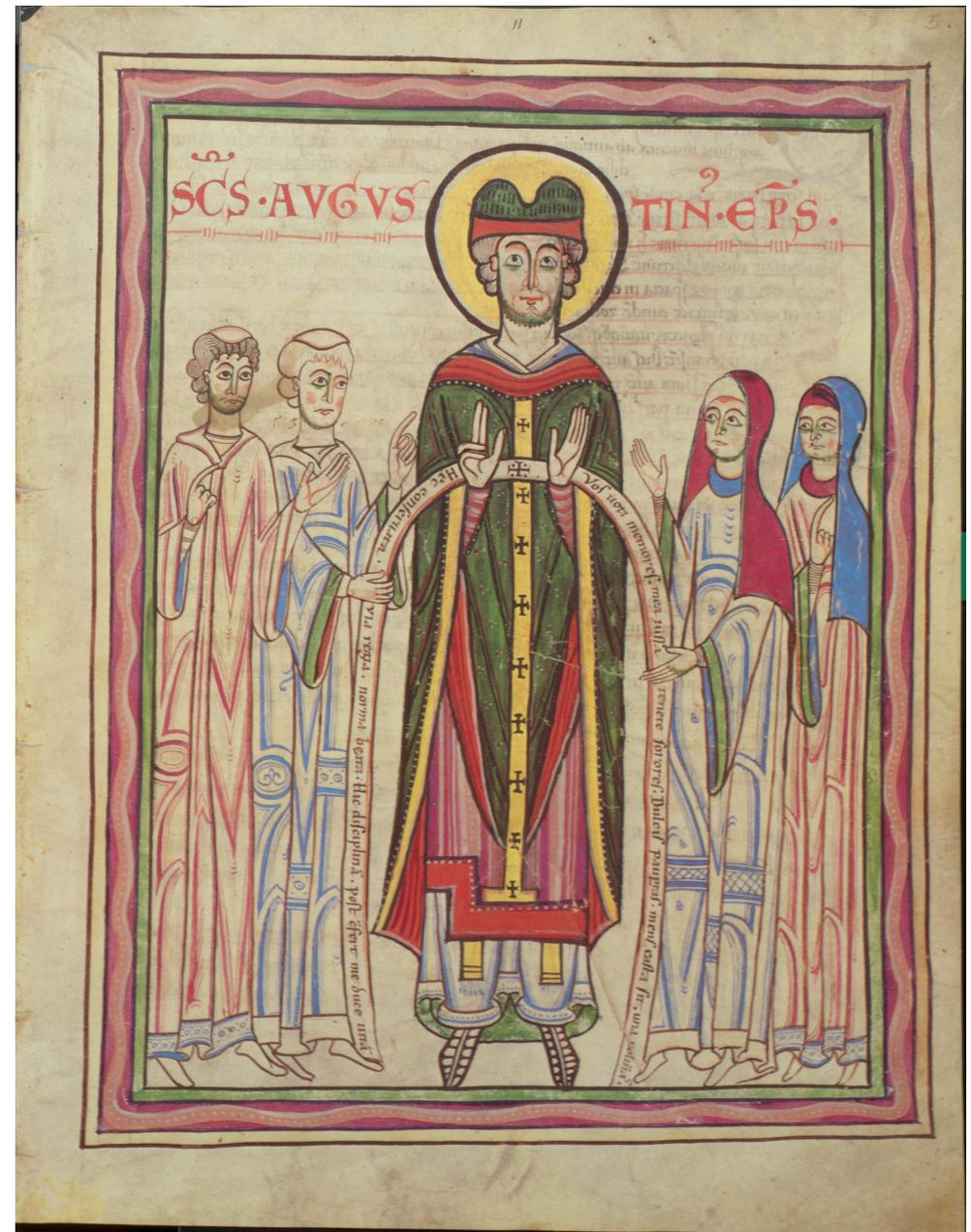


ABB.14



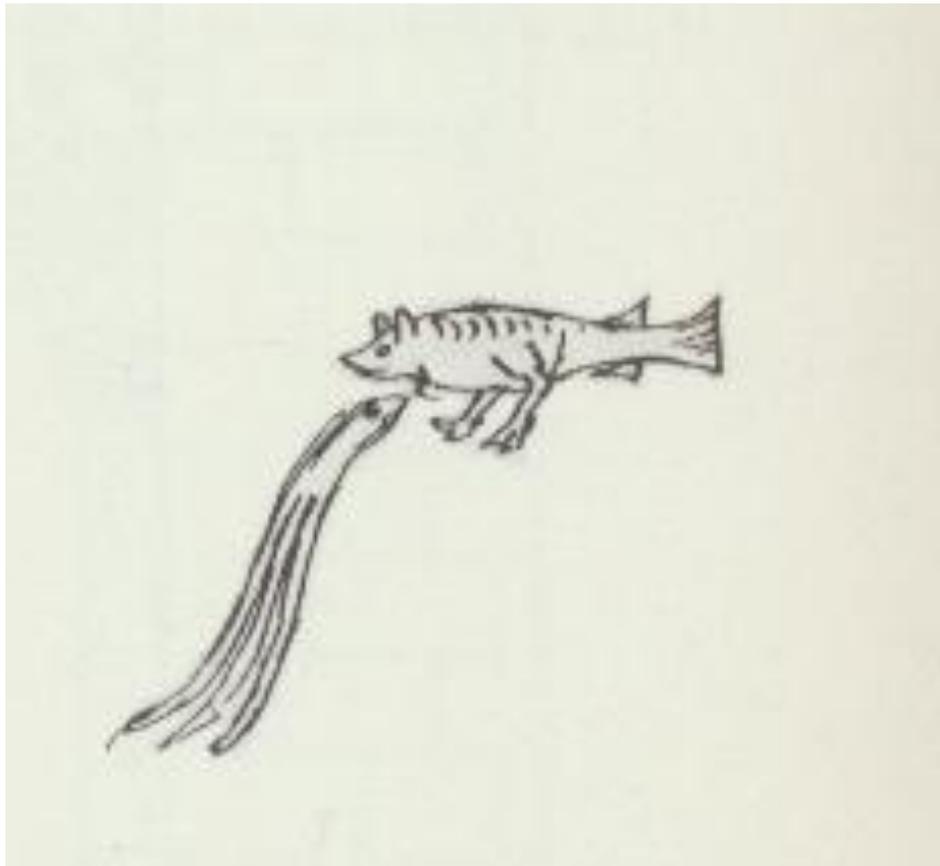


ABB.17



ABB.18



ABB.19

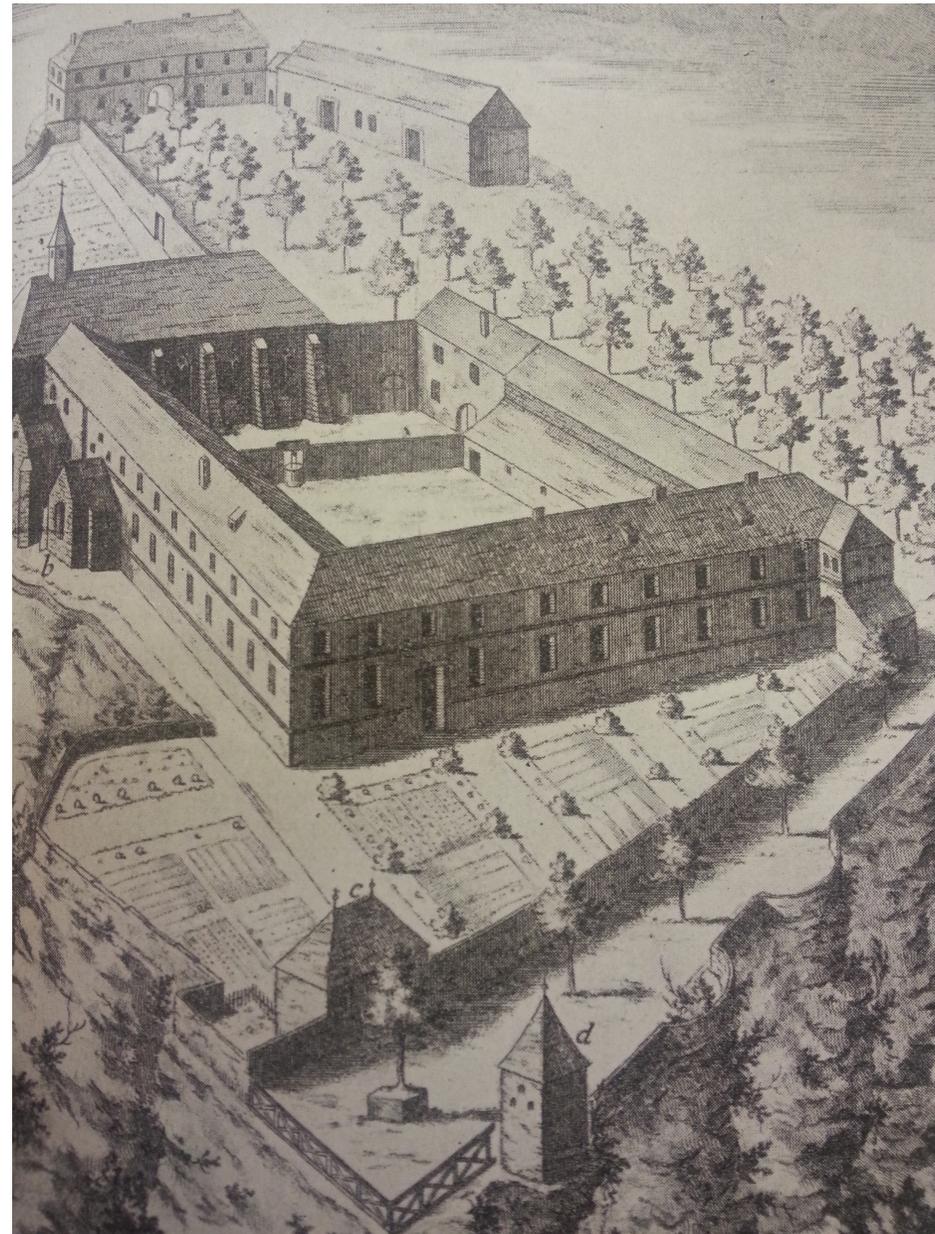


ABB.20

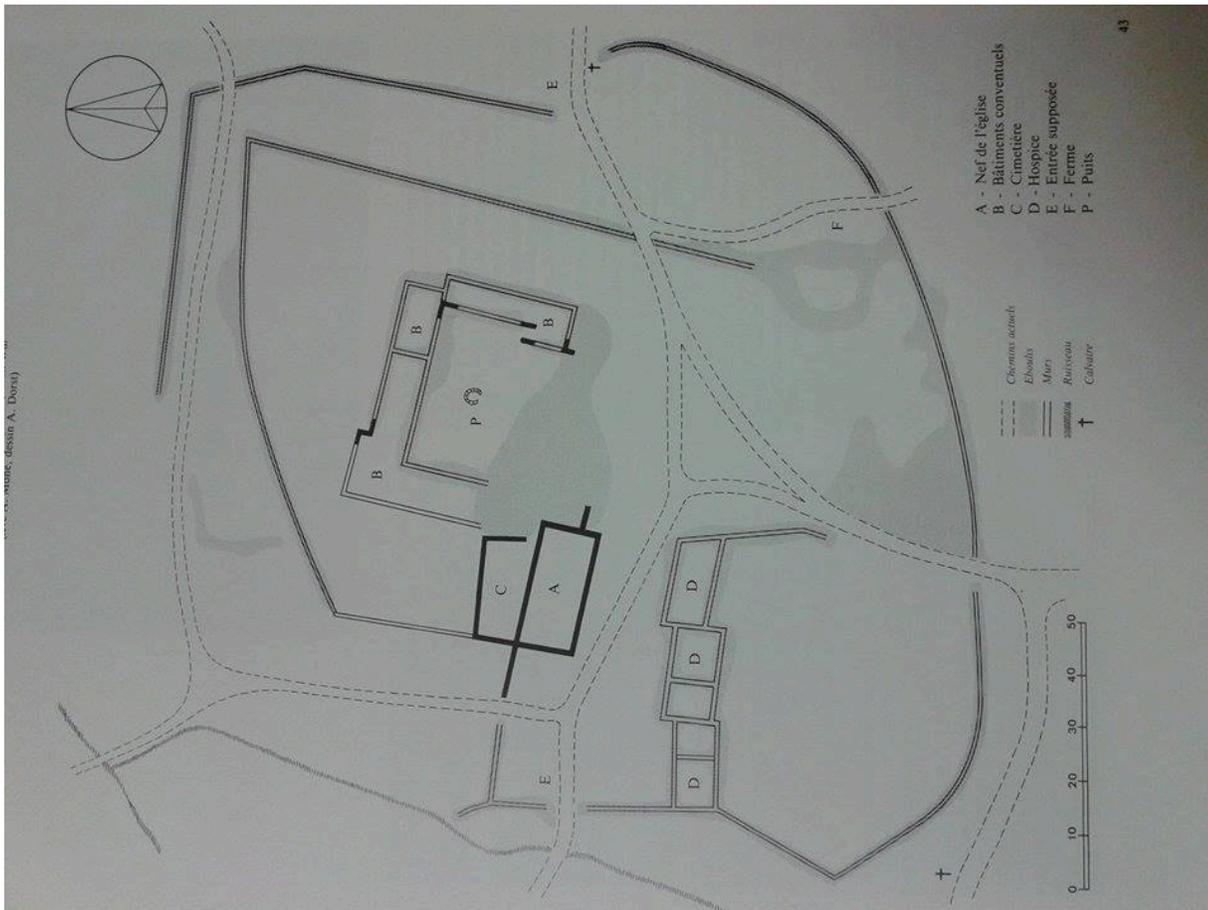


ABB.21

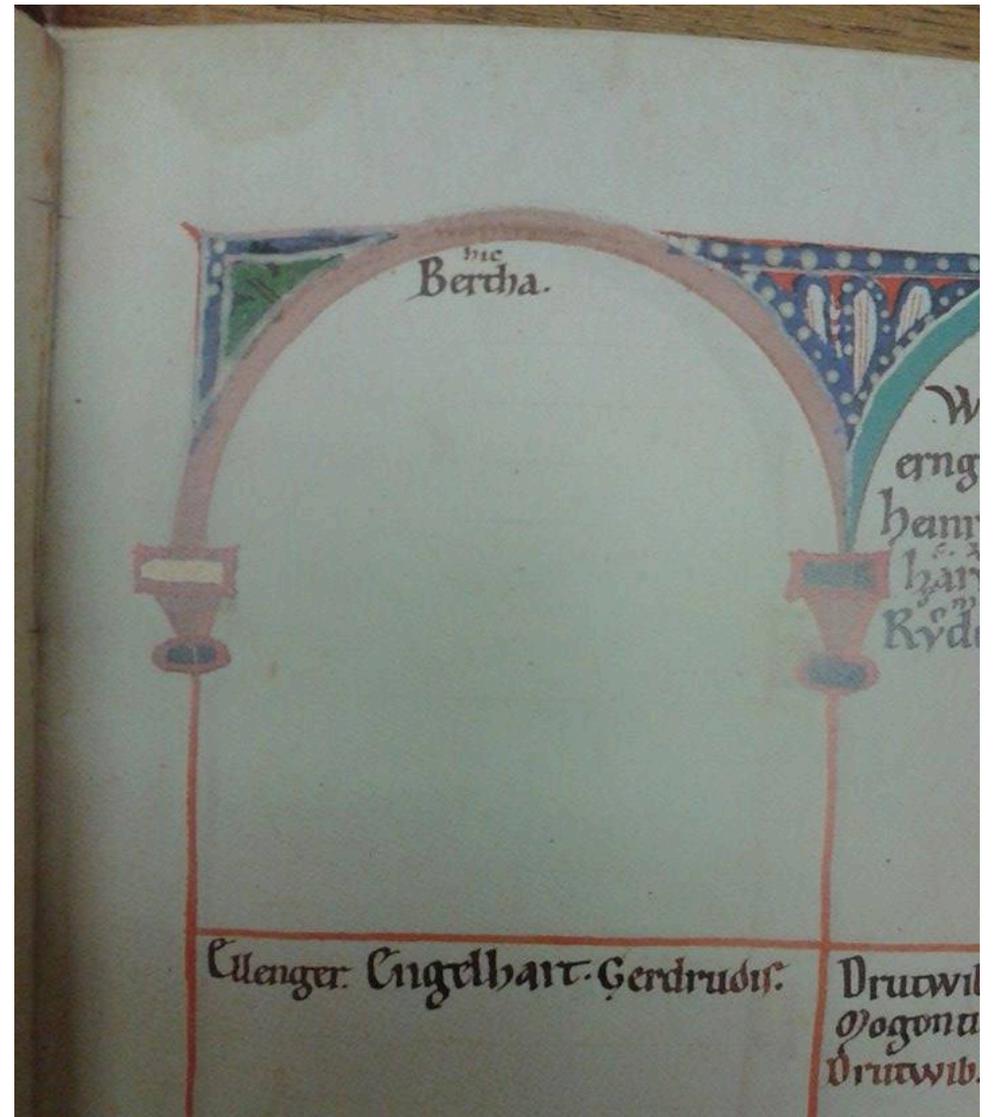


ABB.22





ABB.25

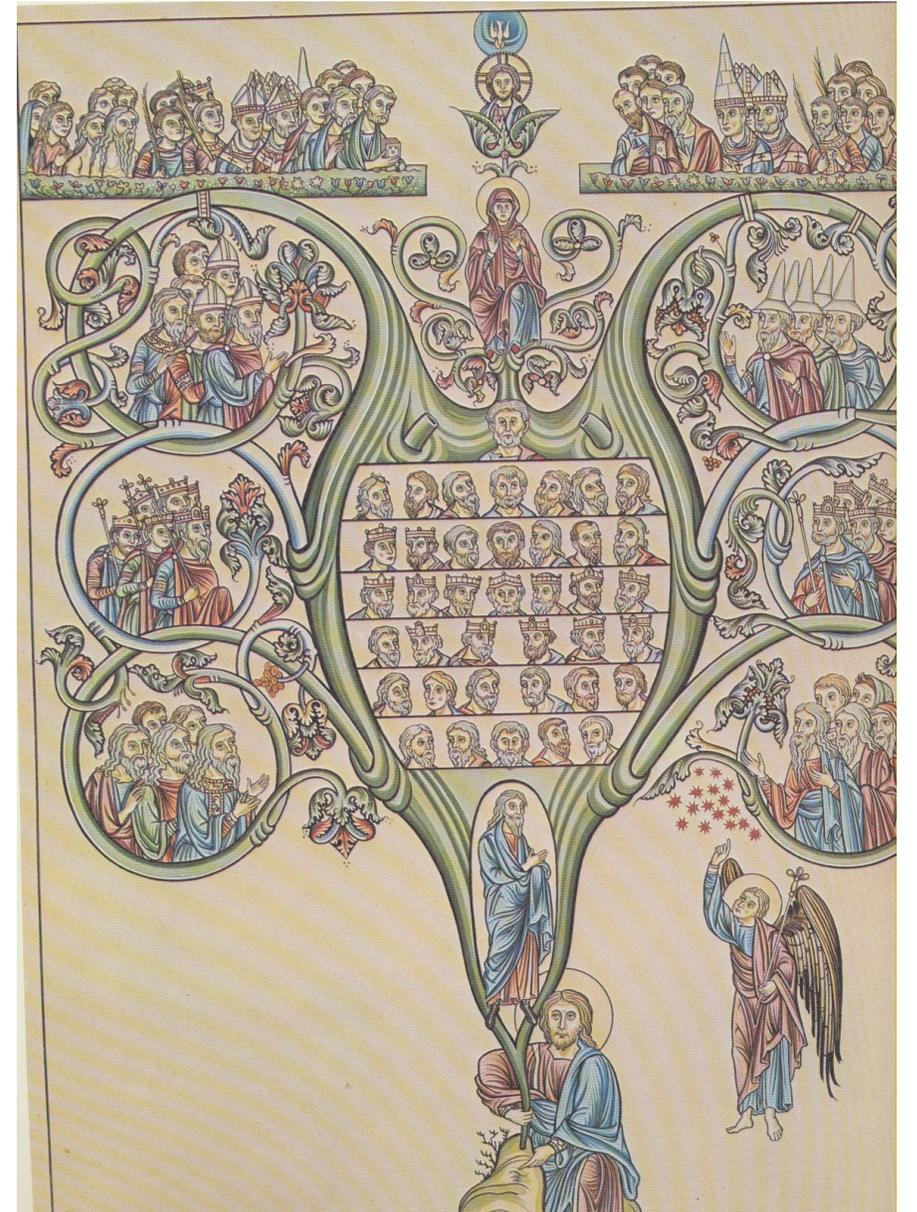


ABB.26



ABB.27

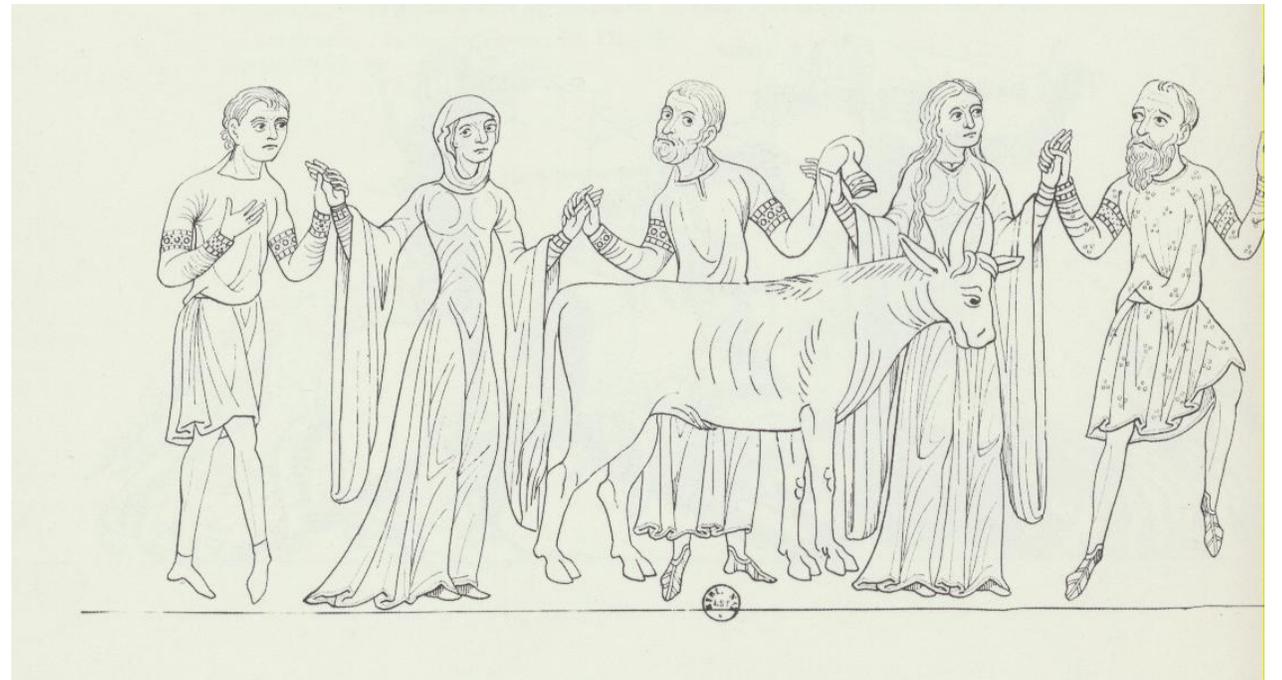




ABB.29



ABB.30





ABB.33

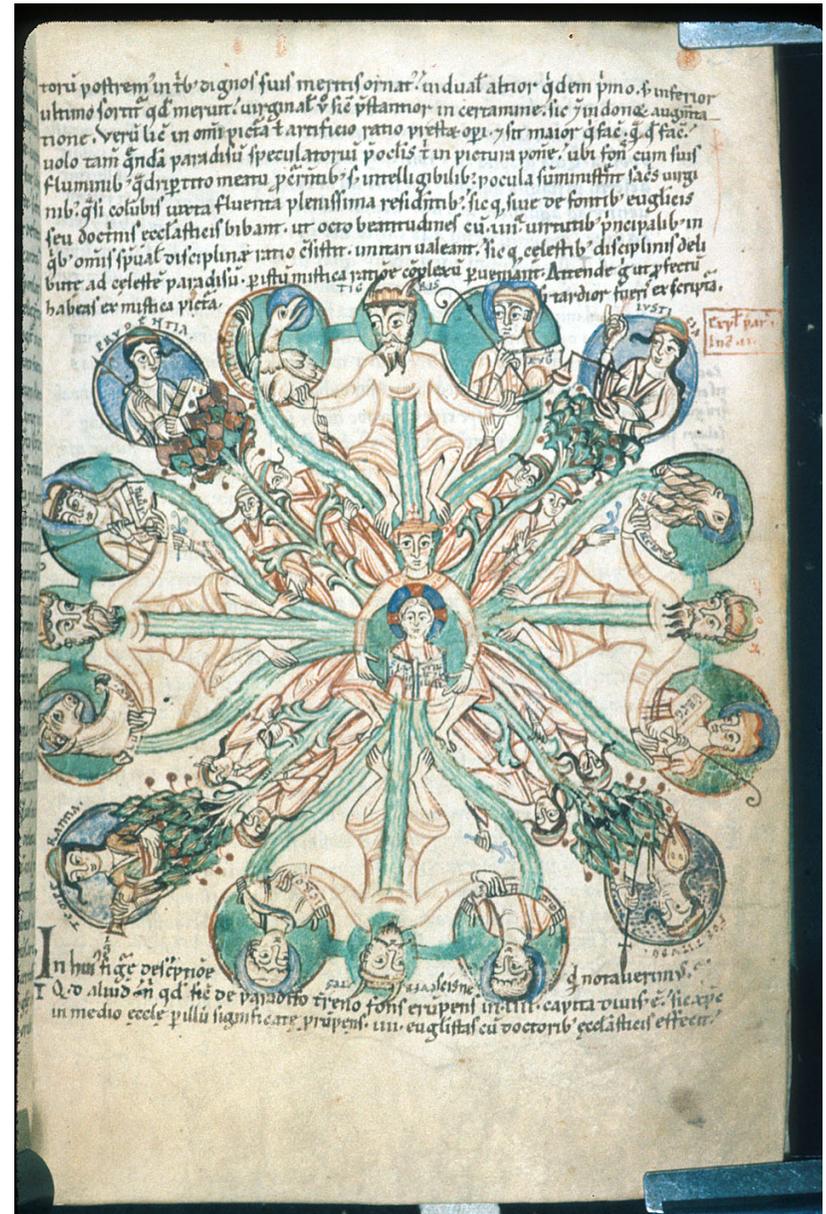


ABB.34

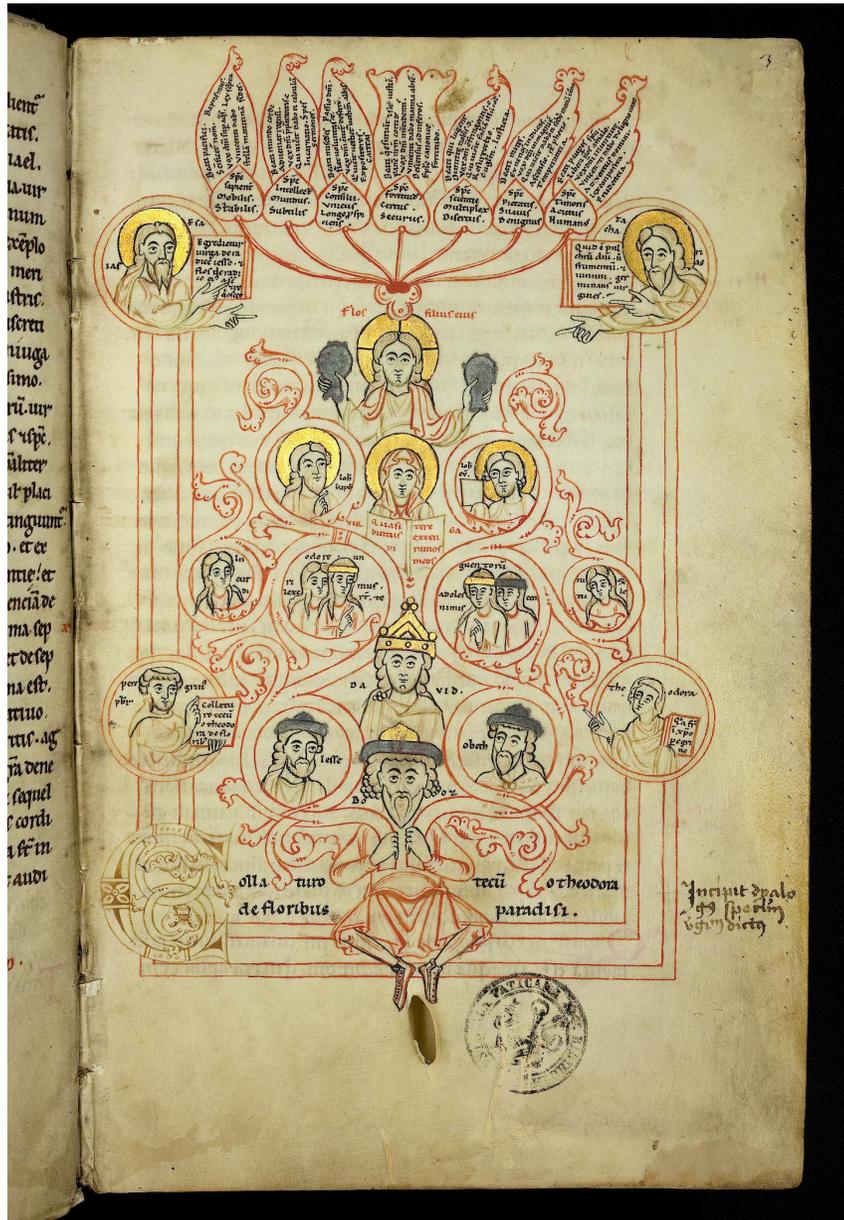


ABB.35



ABB.36



ABB.37

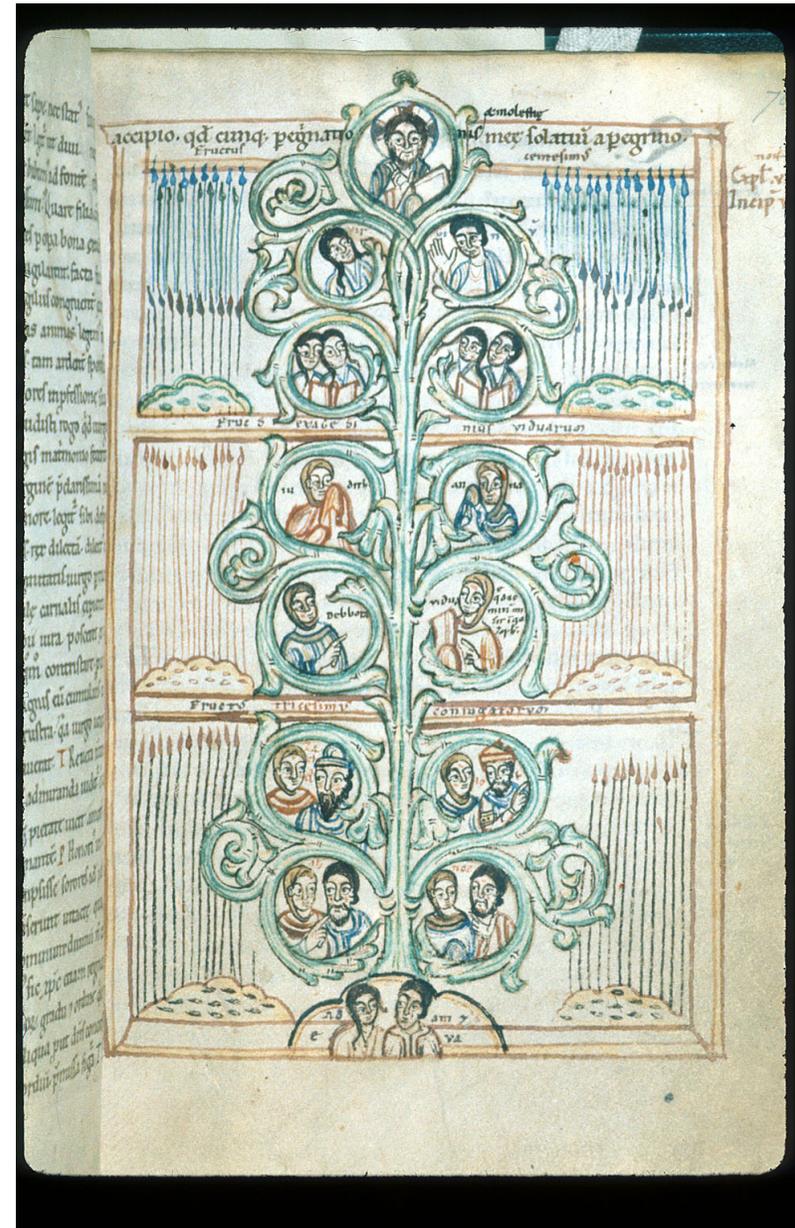
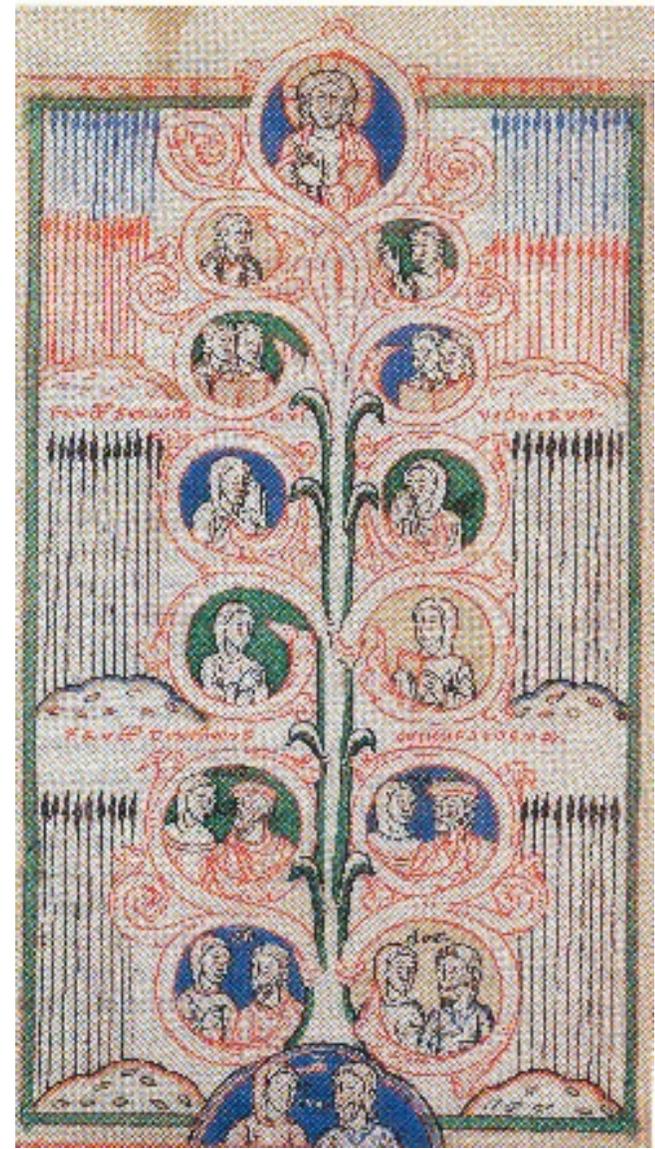


ABB.38



ABB.39





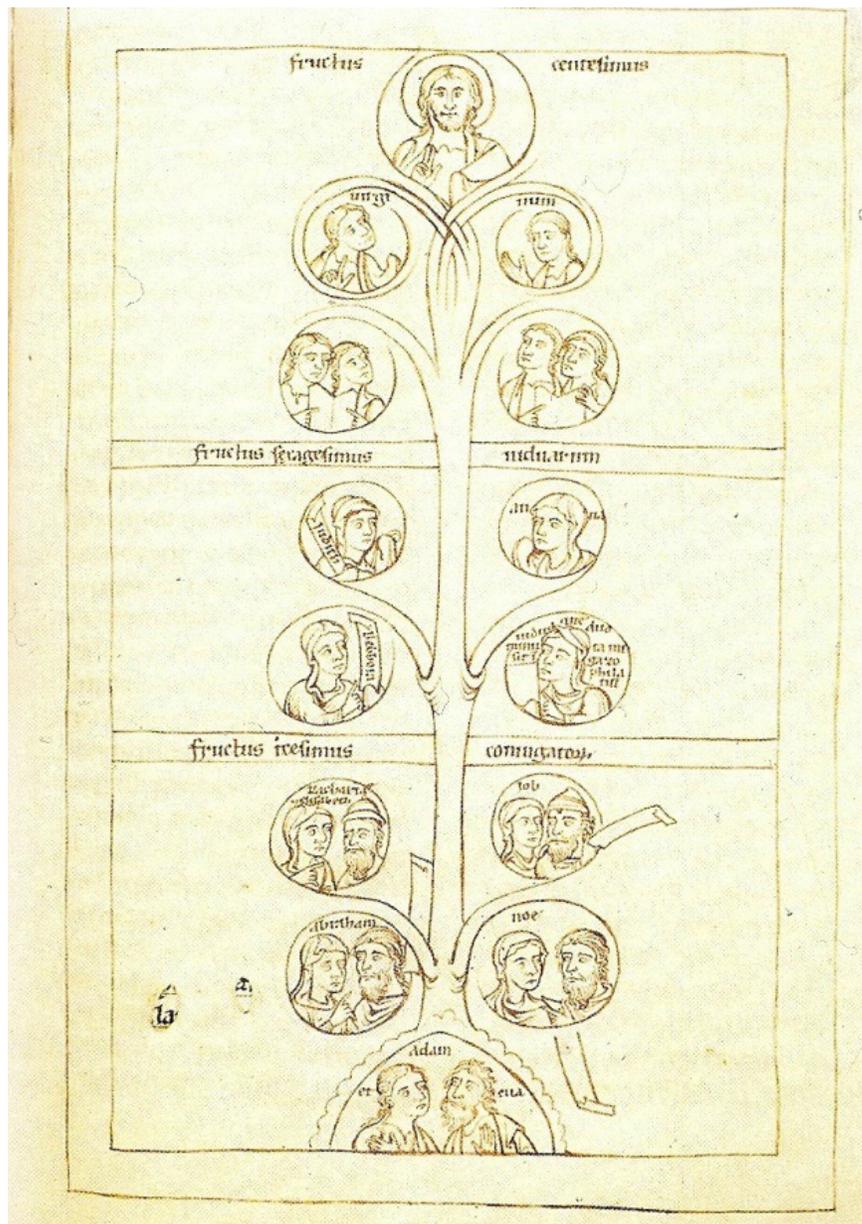


ABB.43

in inferendo uelle eam aliquam  
 constare punitioe sue secretis al  
 loquitur eum donis magnet et  
 amittant ut uentil. assequere  
 pessione quod uolebat h. fructu q  
 uigo uenanda sponit eum delict  
 at tam punitio sponit eum delict  
 uera si tam sacra uigil. in uenit q  
 regis punit. admittenda uidetur q  
 cum possit esse punitioe quod uel  
 ter punitioe in amore q. xpm pfer  
 sic in uigil. punitioe regnante. p. ho  
 noris impator dicit in mat. moni  
 um ferat. affinitate loquel. p. p  
 obtinuit alteri alteram ambe re  
 manerunt in uenit. q. uia xpm ge  
 rebant in peditioe. Amor hominu  
 duntaxat peditioe amoris. si  
 cur enim in uigil. sic xpm et  
 am regnare probatur in uigil.  
 x. cum uigil. in quoru gradu ec  
 ordine q. peditioe uigil. eccle  
 sia de his octiduum aliqua punitioe do  
 munit concessit q. ferendo. q. n  
 to tui libro demus exordit pmit  
 facti q. h. Gratulante. accipio  
 quod duntaxat peditioe et  
 in uenit. in uenit. a pere  
 genio.

fructus centesimus

fructus sexagesimus

fructus octiduum

fructus octiduum

Adam

ABB.44



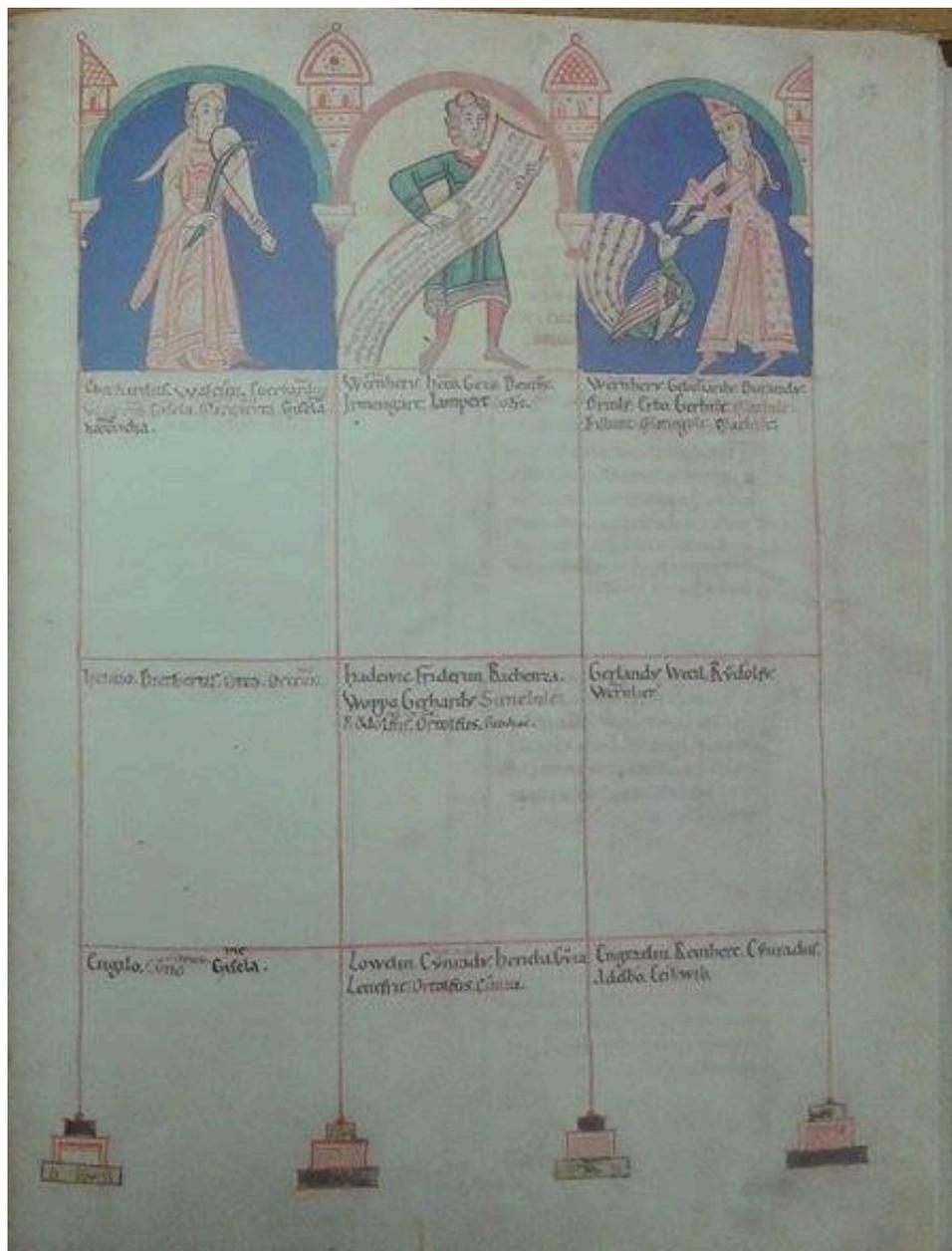


ABB.46

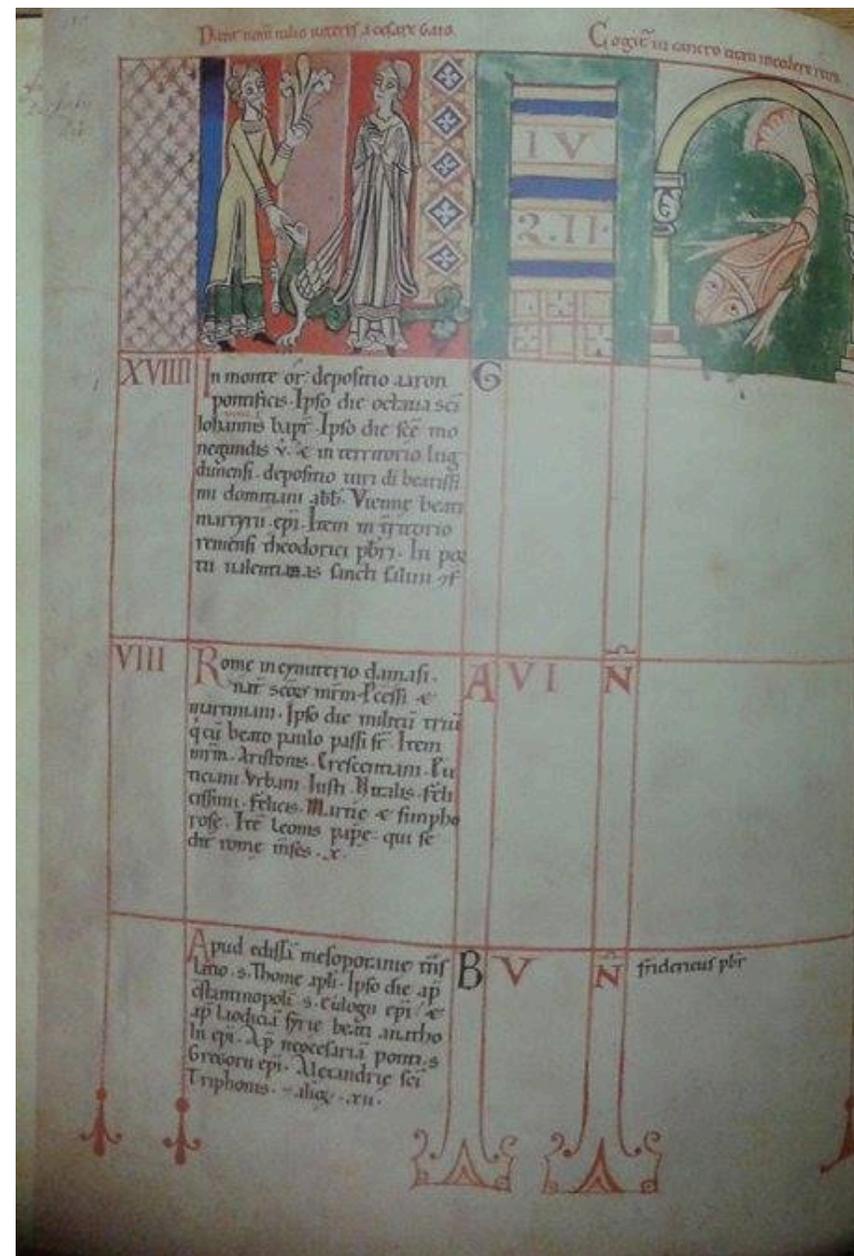


ABB.47

