

Liebe — verwundet durch Liebe

Das Kreuzigungsbild des Regensburger Lektionars als Zeugnis
dominikanischer Passionsfrömmigkeit

von

Hilarius M. Barth OP

Das Keble College in Oxford verwahrt in seiner Sammlung liturgischer Handschriften ein Lektionar¹ aus dem Regensburger Heilig-Kreuz-Kloster², das erst im letzten Jahrhundert dem Dominikanerinnenkonvent verloren ging³. Durch seine prächtige Ausstattung mit zahlreichen Miniaturen gehört der Kodex zu den wertvollsten Zeugnissen der Regensburger Buchmalerei aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Hanns Swarzenski hat in seinem monumentalen Überblick über die lateinischen illuminierten Handschriften des genannten Jahrhunderts im Westen und Süden des deutschen Kulturraums das Lektionar ausführlich besprochen und unter kunsthistorischem Blickwinkel gewürdigt⁴. Neben zahlreichen Initialen mit figürlichen Malereien weist das Regensburger Heiligenlektionar zwei ganzseitige Miniaturen auf. Dem Kalendarium fol. 1r—6v folgt auf fol. 7r ein Kreuzigungsbild; fol. 235v trägt die Darstellung zu Allerheiligen mit Christus als Weltenrichter inmitten der Seligen und Verdammten⁵. Aus der aufmerksamen Durchmusterung sämtlicher Miniaturen des Kodex ließen sich interessante Hinweise auf den theologischen Hintergrund gewinnen, der dem ikonologischen Programm zugrunde liegt. Hier soll jedoch nur an einem einzigen Bild gezeigt werden, was sich daraus für die religiöse Vorstellungswelt, in der die Nonnen von Heilig Kreuz beheimatet waren, erschließen läßt. Dies erscheint um so wünschenswerter, als wir über das geistliche Leben der Regensburger Dominikanerinnen im Mittelalter kaum Bescheid wissen. Aus den ersten Jahrhunderten des Klosters sind uns nämlich, abgesehen von den archivalischen Quellen, weder chronikalische Notizen noch Nonnenviten er-

¹ In der Literatur ist häufig vom Regensburger Legendar(ium) die Rede. Doch handelt es sich um das Proprium Sanctorum des Dominikanerlektionars, also um ein Legendar für den ausschließlich liturgischen Gebrauch.

² Malcolm Beckwith Parkes, *The medieval manuscripts of Keble College Oxford* (1979) 227—242.

³ Vgl. H. Barth OP, *Die Dominikuslegende im ersten Lektionar Humberts von Romans*, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 54 (1984).

⁴ H. Swarzenski, *Die lateinischen illuminierten Handschriften des XIII. Jahrhunderts in den Ländern an Rhein, Main und Donau = Denkmäler deutscher Kunst. Die deutsche Buchmalerei des XIII. Jahrhunderts* (1936) Textband 37—38, 111—113. Bildband Abb. 343—386.

⁵ Abbildungen bei Swarzenski, Bildband Abb. 343, 344 und Parkes, *The medieval manuscripts*, Farbtafel X und 238, Tafel 133.

halten, wie wir sie von vielen Dominikanerinnenklöstern des schwäbisch-alemanischen Gebietes einschließlich des mittelfränkischen Engelthal kennen⁶. Die Miniatur der Kreuzigung auf fol. 7r des Oxforder Kodex kann diesem Mangel für das erste Jahrhundert des Bestehens der klösterlichen Gemeinschaft von Heilig Kreuz abhelfen; denn das Lektionar ist um 1270 entstanden⁷. Das Bild führt uns durch sein Thema in die spirituelle Herzmitte, aus der die Schwestern lebten.

Die Buchmalerei des Mittelalters kennt meines Wissens kein vergleichbares Beispiel eines ganzseitigen Kreuzigungsbildes als Vorspann eines Heiligenlektionars. Unter den für den liturgischen Gebrauch bestimmten Büchern trifft man es am häufigsten in Psalterien⁸, Evangeliiaren und als große Te-igitur-Initiale in Misalien. Das Patrozinium des Klosters „Heilig Kreuz“, für welches das Lektionar bestimmt war, hat hier wohl den Ausschlag gegeben.

1. Beschreibung

Dem Betrachter der prachtvollen Miniatur springt die eigenartige Darstellung ins Auge: Christus wird durch die Tugenden gekreuzigt.

Vor blau und grün umrahmtem Goldgrund erhebt sich auf graublauem Felsboden ein braunes Kreuz, an das der Erlöser von drei Frauengestalten angenagelt wird. Sie sind namentlich gekennzeichnet. Links über dem Querbalken hämmert die rosaviolett gewandete „Misericordia“ den rechten Arm Christi fest, rechts mit einer über den Bildrahmen weit ausholenden Gebärde die „Sapientia“ in hellblauem Kleid den linken Arm. Beide haben im Unterschied zu den übrigen blau nimbierten Figuren einen goldenen Nimbus. Am Fuß des Kreuzes steht rechts die rosaviolett bekleidete „Obedientia“, die einen Nagel durch die übereinandergelegten Füße des Gekreuzigten treibt. Ein Suppedaneum fehlt. Links öffnet die „Sponsa“ im grünen Gewand mit einer Lanze die Seite des entschlafenen Christus, der ohne Dornenkrone dargestellt ist. Flankiert werden die beiden Frauen von den Assistenzfiguren der Gottesmutter und des Lieblingsjüngers. Maria links trägt über einem Untergewand von aufgehelltem Blau, das der Farbe des Lendentuchs Christi und des Kleides der „Sapientia“ entspricht, einen schleierartigen rosavioletten Überwurf. Ihr Blick senkt sich auf die etwas kleinere „Sponsa“; ihre Arme mit erhobenen Handflächen sind geöffnet. Johannes rechts im grünen Leibrock rafft mit der Linken die rote Toga, während er mit der Rechten seinen trauernd gesenkten Kopf stützt. Die Körpergröße des Gekreuzigten und der beiden Assistenzfiguren überragt die der kleiner gehaltenen Tugenden, während die „Sponsa“ eine Mittelstellung einnimmt. In der Zone über den Assistenzfiguren

⁶ Überblick bei Hieronymus Wilms OP, Das Beten der Mystikerinnen dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnen-Klöster zu Adelhausen, Diessenhofen, Engelthal, Kirchberg, Oetenbach, Töß und Unterlinden = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 11 (1916); 2. verb. u. verm. Aufl. 1923. — S. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien = Münchener Texte und Untersuchungen zur dt. Literatur des Mittelalters 72, 1980.

⁷ H. Barth, Die Dominikuslegende.

⁸ G. Haseloff, Die Psalterillustration im 13. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Buchmalerei in England, Frankreich und den Niederlanden (1938) 33—39. — Kraft (s. Anm. 10) 48, 52.

unter dem Querbalken des Kreuzes schweben drei Halbfiguren auf blauen Wolkenbändern. Links fängt die rotgewandete und gekrönte „Fides“ in einem Kelch fünf Blutstrahlen aus der Seitenwunde Christi auf; rechts vertreibt ein rosaviolett gewandeter Engel die „Synagoga“ in rot-grüner Kleidung mit zerbrochener Fahnenlanze. Als einzige Figur muß die „Synagoga“ auf einen Nimbus verzichten und trägt dafür zum Zeichen ihrer Verblendung eine Augenbinde. Ihr grünes Unterkleid ist jedoch ebenso wie die Gewänder der „Fides“, „Obediencia“ und „Sponsa“ mit weißen Zierstreifen geschmückt⁹.

Die auf den ersten Blick seltsam anmutende Thematik der Kreuzigung Christi durch die Tugenden war im Mittelalter nicht sehr verbreitet. Von ihrem ersten Auftauchen in der Mitte des 13. Jahrhunderts bis zu ihrem Erlöschen am Beginn des 16. Jahrhunderts zählt die jüngste Bestandsaufnahme durch Heike Kraft¹⁰ fünfundzwanzig bis heute bekannt gewordene und erhalten gebliebene Beispiele¹¹.

In unserem Jahrhundert mußten sich die Kunstwissenschaftler, die als erste auf den verschütteten Bildtypus der Tugendenkreuzigung stießen, mühsam einen Zugang zum Verständnis dieser „so merkwürdigen Darstellung“¹² bahnen. Für Karl Künstle offenbart sie „eine ungesunde Geistesrichtung“¹³, und noch die jüngste Monographie zum Thema stößt sich an den aggressiven Zügen, die darin zum Ausdruck kommen sollen: „Schon das Bedürfnis nach einem Bildtyp, bei dem die Qualen, die man jemandem antut, zum eigentlichen Inhalt der Darstellung werden, scheint ein ‚ungesundes‘ Gefühl zu verraten“¹⁴. Die richtige Spur witterte Joseph Sauer, als er in der Thematik die Frucht einer „durch die Mystik beeinflussten Anschauungsweise“ vermutete¹⁵, was dann Hanns Swarzenski durch seine einschlägigen Untersuchungen untermauern konnte¹⁶. Heute ist die Entwicklung des Bildthemas aus der mystischen Frömmigkeit des 13. und 14. Jahrhunderts im Schoße von Klöstern des Cistercienser-, Dominikaner-, und Benediktinerordens anerkannt. Auffällt, daß „die meisten Darstellungen . . . in Beziehung zu Frauenklöstern“ stehen¹⁷.

⁹ Zu den am Fuß des Kreuzes außerhalb des mehrfach unterteilten Bildrahmens knien- den Stifterfiguren der „Sophia“ und des „Gebehadus comes“ vgl. Barth, Die Dominikus- legende.

¹⁰ H. Kraft, Die Bildallegorie der Kreuzigung Christi durch die Tugenden. Phil. Diss. Berlin (1976) 129—166: Katalog.

¹¹ In der Hauskapelle des Franziskanerklosters St. Anna (München) hängt ein Barock- gemälde des gekreuzigten Christus, umgeben von neun Tugenden in umrahmten Medaillons. Es dürfte sich um eine verflachende Umformung der mittelalterlichen Tugendenkreuzigung handeln. — Freundlicher Hinweis von P. Engelbert Grau OFM.

¹² Swarzenski, Illuminierte Handschriften, Textband, 96 Anm. 1.

¹³ Karl Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst 1 (1928) 473.

¹⁴ Kraft, Die Bildallegorie, 96. — Das geistesgeschichtliche Resümee der Autorin ist durchaus anfechtbar.

¹⁵ J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters (2. verm. Aufl. 1924) 245.

¹⁶ Swarzenski, Illuminierte Handschriften, 19 mit Anm. 1; 96 Anm. 1. Ders., Die Tu- genden kreuzigen Christus, in: (Ungedruckte) Festschrift für Walter Friedländer zum 60. Geburtstag 1933. — H. Kraft hat diesen Beitrag, der mir nicht zugänglich war, in einem maschinengeschriebenen Exemplar der Kunstbibliothek Berlin benützt.

¹⁷ G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst 2: Die Passion Jesu Christi (1968) 149—152. — Kraft, Die Bildallegorie, 42, 96—97.

Das ursprüngliche Schema, das seine Gestalt im 13. Jahrhundert findet und uns in einem halben Dutzend Darstellungen überkommen ist, umschließt für gewöhnlich vier Tugenden: Caritas, die dem Gekreuzigten mit einer Lanze die Seite durchbohrt, Misericordia oder Patientia, Oboedientia und Humilitas, welche drei Nägel durch Hände und Füße des Erlösers treiben. Im 14. und 15. Jahrhundert wird dieses Schema durch die Tugendreihe aus Psalm 84¹⁸ bzw. aus dem „Streit der Töchter Gottes“¹⁹, mit Motiven des Tugendbaumes²⁰ und des „Lebenden Kreuzes“²¹ erweitert. In der klassischen Form kehrt es bezeichnenderweise noch einmal als Zellenfresko im dominikanischen Reformkloster San Marco zu Florenz aus dem Kreis um Fra Angelico wieder²².

Bei der Deutung des Kreuzigungsbildes des Regensburger Lektionars beschränken wir uns auf die vergleichbaren Motive des 13. Jahrhunderts, die alle der Buchmalerei entstammen. Als älteste Darstellung gilt eine Titelmminiatur zur Osterpredigt des Bernhard von Clairvaux in einer Handschrift seiner Predigten, Düsseldorf Landesbibliothek B 31, fol. 122v. Die Handschrift ist um die Mitte des Jahrhunderts für das Cistercienserkloster Heisterbach angefertigt worden. Während die obere Blatthälfte die Auferstehung Christi zeigt, wird auf der Kreuzigungsszene unten der Erlöser von drei weiblichen Halbfiguren ans Kreuz genagelt; eine Frau auf der Linken, neben der die „Ecclesia“, versehen mit Kelch und Kreuzfahne, steht, sticht Christus mit einer Lanze in die Seite. Rechts stützt Johannes die niedersinkende Maria, der ein Schwert in der Brust steckt. Alle Figuren sind ohne Namen²³.

Das zweite Beispiel findet sich in Hs. 185 der Fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek Donaueschingen, fol. 8r. Das Psalterium wurde bald nach 1253 für ein Dominikanerkloster der Straßburger Diözese geschrieben, kam später über das Kloster Schönsteinbach in die Benediktinerabtei St. Peter im Schwarzwald und schließlich in die Fürstenbergische Sammlung. In den vier Zweigrundungen des Kreuzbaumes, an dem der entschlafene Heiland, bekrönt mit einem Dornenkranz, hängt, knien vier unbenannte Frauengestalten. Drei Tugenden nageln Christus an,

¹⁸ Ps. 84, 11: „Misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia ex pax osculatae sunt“.

¹⁹ Vgl. *Analecta hymnica* 46: Pia dictamina. Reimgebete und Leselieder des Mittelalters, 7. Folge, hrsg. von G. M. Dreves SJ. (1905) 377—383: Nr. 328. — H. Walther, Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters = Quellen u. Untersuchungen zur lat. Philologie des Mittelalters V/2 (1920) 85—88, 221—223. — J. Rivière, Le conflit des „Filles de Dieu“ dans la théologie médiévale, *Revue des sciences religieuses* 13 (1933) 553—590. — J. Leclercq OSB, Nouveau témoin du „Conflit des filles de Dieu“, *Revue Bénédictine* 58 (1948) 110—124.

²⁰ Vgl. A. Katzenellenbogen, *Allegories of the virtues and vices in mediaeval art. From early Christian times to the thirteenth century* (1939). — E. Simmons Greenhill, *Die geistigen Voraussetzungen der Bilderreihe des Speculum Virginum* = Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters XXXIX/2, 1962.

²¹ R. F. Füglistner, *Das lebende Kreuz. Ikonographisch-ikonologische Untersuchungen der Herkunft und Entwicklung einer spätmittelalterlichen Bildidee und ihrer Verwurzelung im Wort*, 1964.

²² Kraft, *Die Bildallegorie*, 153: Katalog Nr. 18. — Außerdem erscheint die einfache Form des 13. Jhdts. als Teil eines weitgespannten ikonographischen Programms auf einem nordfranzösischen Tafelbild um 1500, s. Kraft, *Die Bildallegorie*, 162—163: Kat. Nr. 23.

²³ Swarzenski, *Die lateinischen illuminierten Handschriften*, 19, 95—96: Nr. 11; Abb. 158. — Kraft, *Die Bildallegorie*, 6—11, 131: Kat. Nr. 1.

eine durchsticht seine Seite. Sein Blut fließt in den Kelch, den die links vom Kreuz befindliche bekrönte „Ecclesia“ mit der Rechten hält, während ihre linke Hand die Kreuzfahne umklammert. Neben ihr steht die betende Maria, rechts vom Kreuz der trauernde Johannes mit Buch und neben ihm die Synagoge. Sie wendet sich ab, hat die Augen verbunden und hält in ihren Händen ein Böcklein. Ihre Krone fällt vom Haupt, ihre Fahnenlanze ist abgeknickt. Über dem Kreuz nährt ein Pelikan seine Jungen mit seinem eigenen Blut²⁴.

Die dritte Darstellung der Tugendenkreuzigung in Ms. 54 der Bibliothèque municipale Besançon, eine großartig expressive Malerei des Zackenstils, trägt zum erstmalig Aufschriften zur Bezeichnung der Symbolfiguren. Auch hier handelt es sich um ein Psalterium, für ein (Cistercienser-)Kloster (?) der Diözese Konstanz bestimmt. Die Handschrift, die nicht lange nach 1253 geschrieben wurde, enthält das Bild auf fol. 15v. Drei mädchenhafte Tugendpersonifikationen nageln den noch lebenden, dornengekrönten Erlöser ans Kreuz, links oben die „Obedientia“, rechts die „Misericordia“, am Fuß des Kreuzes die „Humilitas“; links unter dem Kreuz steht die gekrönte „Caritas“ mit der Lanze zur Öffnung der Seite des Herrn. In weitem Bogen spritzt ein Strahl des Blutes Christi in den Kelch, den die „Ecclesia“, die als einzige einen Nimbus hat und die Kreuzfahne hält, emporhebt. Ihr entsprechend steht rechts außen mit verschleierte Augen im abgewendeten Antlitz und halb abgebrochener Fahnenlanze die „Synagoga“, der die Gesetzestafeln entgleiten. Zu ihren Füßen liegt die gestürzte Krone, über der ein Ziegenböcklein steht²⁵.

Die vierte Miniatur, aus einem Psalterium des Benediktinerklosters Engelberg, Stiftsbibliothek Hs. 61, fol. 5v, ist nicht viel später entstanden. Sie läßt jede Art von Assistenzfiguren weg, erweitert dafür die Tugenden auf fünf, mit einer Ausnahme aufrecht stehende, unnimbierte weibliche Gestalten, die keine Namen haben. Die den Heiland durchbohrende Frau trägt eine Krone, die neu hinzugekommene fünfte Figur setzt ihm die Dornenkrone auf²⁶.

Damit sind wir bei den beiden Regensburger Beispielen der Tugendenkreuzigung angelangt, dem Bild aus dem Heiligenlektionar in Oxford und einem Altardiptychon auf einem Reliquienkästchen des Regensburger Domschatzes, die uns ausgiebiger beschäftigen werden.

2. Der theologische Hintergrund

Das erste bekannte Beispiel der bildlichen Darstellung der Kreuzigung Christi durch die Tugenden in der genannten Sermoneshandschrift aus dem Kloster Heisterbach liefert auch den Schlüssel für den theologischen Hintergrund des ikonologischen Typos. In der Osterpredigt des hl. Bernhard, der die Miniatur vorausgeht, lesen wir nämlich folgendes:

²⁴ Swarzenski, 122—123: Nr. 40; Abb. 505. — Kraft a. a. O., 55—60, 132: Kat. Nr. 2. — Württembergisches Landesmuseum Stuttgart: Die Zeit der Staufer. Katalog der Ausstellung, hrsg. von R. Hauss herr. Stuttgart 1977, Bd. 1, 545—546: Nr. 724 (Renate Kroos).

²⁵ Swarzenski, 51—53, 126—128: Nr. 46. — Kraft, 39—40, 133: Kat. Nr. 3. — Die Zeit der Staufer, Bd. 1, 543—545: Nr. 723 (Renate Kroos). Bd. 2, hrsg. von Christian Väterlein, Abb. 514.

²⁶ Swarzenski, 50—51, 125—126: Nr. 40; Abb. 540. — Kraft, 40—42, 134: Kat. Nr. 4.

„Für jetzt zeigt der Herr vor allem seine Geduld, legt die Demut ans Herz, führt den Gehorsam aus und vollendet die Liebe. Mit den Edelsteinen dieser Tugenden sind ja die vier Enden des Kreuzes geziert. Ganz oben steht die Liebe, rechts ist der Gehorsam, links die Geduld, unten als Wurzel der Tugenden die Demut. Mit diesen Edelsteinen hat die Vollendung des Herrenleidens das Siegeszeichen des Kreuzes geschmückt. Denn als der Herr im Innern durch die Zungen, äußerlich mit den Nägeln durchbohrt wurde, war er demütig bei den Schmähreden der Juden und geduldig beim Ertragen der Wunden. Die Liebe wurde darin vollendet, daß er sein Leben für die Freunde einsetzte, und der Gehorsam wurde vollzogen, als er sein Haupt neigte und, gehorsam geworden bis zum Tod, seinen Geist hingab“²⁷.

Zwar ist bei Bernhard von Clairvaux noch nicht von der Kreuzigung Christi durch die Tugenden die Rede; auch vollführt nicht die „Caritas“ bei ihm den Lanzenstoß. Der Doctor mellifluus (1090—1153) ordnet sich mit seinen Ausführungen dem großen Traditionsstrom der patristischen und frühmittelalterlichen Anwendung von Eph 3, 17—19 auf den geistlichen Sinn der Kreuzesform ein: „In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet, sollt ihr zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermesen und die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt“²⁸. Sein Beitrag ist die Zusammenstellung von Caritas, Oboedientia, Patientia und Humilitas zu einer neuen Viererreihe, vielleicht unter dem Einfluß von Kol 3, 12²⁹.

Aber Bernhards Aufruf an die Mönche seines Klosters zur Kreuzesnachfolge umgrenzt den Wurzelboden, aus dem das anschauliche Bild der Kreuzigung durch die Tugenden erwachsen konnte:

„Es geziemt sich freilich, daß die Glieder folgen, wie das Haupt vorangegangen ist. So folgt auch ein jeder von uns unserem Haupt. Wir wollen nicht aufhören, Buße zu tun, unser Kreuz zu schultern, an ihm auszuharren, wie er selbst daran ausgeharrt hat. Hören wir auf niemanden, Brüder, weder auf Fleisch und Blut, noch auf irgendeinen Geist, der uns rät, vom Kreuz herabzusteigen! Halten wir durch am Kreuz, sterben wir am Kreuz! Nicht unser Leichtsinn, sondern die Hände anderer sollen uns davon abnehmen. Gerechte Männer haben unseren Meister vom Kreuz abgenommen; uns mögen die heiligen Engel durch ihre uns zugeneigte Güte abnehmen“³⁰.

²⁷ Bernardus Claraevallensis, Sermo in resurrectione Domini I, 3: „Interim patientiam magis exhibet, humilitatem commendat, oboedientiam implet, perficit caritatem. His nempe virtutum gemmis quattuor cornua crucis ornantur et est supereminetior caritas, a dextris oboedientia, patientia a sinistris, radix virtutum humilitas in profundo. His ditavit trophaeum crucis consummatio Dominicae passionis, cum ad Iudaeorum blasphemias humilis, ad vulnera patiens, intus linguis, clavis exterius pungeretur. Nam et caritas in eo perfecta est, quod pro amicis animam posuit, et oboedientia consummata, cum, ‚inclinato capite, tradidit spiritum, factus oboediens usque ad mortem‘“ (S. Bernardi, Opera, vol. V, Sermones II, rec. J. Leclercq et H. Rochais, 1968, 76—77).

²⁸ Füglistner, Das lebende Kreuz, 184—215: Zur Staurologie nach Eph 3, 18 und ihrem Anteil an der Bildidee des Lebenden Kreuzes.

²⁹ „Induite vos ergo sicut electi Dei, sancti et dilecti, viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam“. — Vgl. auch die Trias Patientia, Humilitas und Caritas, die Bernhard (Sermo in feria IV hebdom. sanctae 2) der Lust, der Hoffart des Lebens und der Gier nach Wissen entgegengesetzt (l. c. 57).

³⁰ Bernardus Claraevallensis, Sermo in resurrectione Domini I, 8: „Decet nimirum, ut quemadmodum caput praecessit, sequantur membra . . . Ita et nos quicumque sequimur caput nostrum . . . non cessemus agere paenitentiam, non cessemus tollere crucem nostram, perseverantes in ea, sicut ipse perseveravit . . . Neminem audiamus, fratres, non carnem et sanguinem, non spiritum quemlibet, descensum a cruce suadentem. Persistamus in cruce,

Im Kreuz erblickt er die „Fülle aller Tugenden“ und mahnt:

„Laßt uns die Tugenden umfassen, die uns am Kreuz empfohlen sind: die Demut, die Geduld, den Gehorsam und die Liebe“³¹.

Von da ist der Weg nicht mehr weit zur Vorstellung von der mystischen Kreuzigung des Mönches durch seine klösterliche Disziplin und die Tugenden. Sie findet sich in dem „Dialogus miraculorum“, der 1219—1223 entstanden ist. Verfaßt hat den „Dialogus“ ein Mönch jenes Klosters, aus dem uns die erste Buchmalerei der Tugendenkreuzigung erhalten ist, Caesarius von Heisterbach (1180—1240).

„Es gibt eine doppelte Kreuzigung der Ordensleute: die des inneren Menschen durch das Mitleid mit andern, die des äußeren Menschen durch die Ertötung des eigenen Fleisches. Das Kreuz der Mönche ist die Strenge des Ordenslebens, einmal wegen der Nachtwachen und der Gebete, zum andern wegen der Fasten und Abbußen, dem Schweigen und der Handarbeit und schließlich wegen der Enthaltbarkeit des Fleisches und der rauhen Härte von Kleidung und Nachtlager. Wer Christus gehört und mit dem Apostel sagen darf: ‚Wir sind mit Christus ans Kreuz geheftet‘ (Gal 2, 19), hat sein Fleisch gekreuzigt, d. h. durch den Kampf mit den sündhaften Werken und den begierlichen Wünschen ans Kreuz genagelt. Die drei Nägel, mit denen der Leib des Mönches ans Kreuz geheftet sein muß, sind die drei Tugenden, durch die er, wie Hieronymus bezeugt, zum Märtyrer wird, nämlich Gehorsam, Geduld, Demut. Der Gehorsam ohne Murren soll die rechte Hand des Mönches festnageln, die Geduld ohne Verstellung die linke. Den Nagel des Gehorsams treibt die Liebe zur himmlischen Freiheit ein, den Nagel der Geduld die Furcht vor der höllischen Strafe. Die wahre Demut heftet seine Füße an, so daß er nicht nur den Oberen, sondern auch den Brüdern sich unterwirft um Christi willen“³².

Der Hinweis auf Hieronymus ruft die eigentümliche Gleichsetzung von Mönchtum und unblutigem Martyrium ins Gedächtnis zurück, die nach der Zeit der

moriatur in cruce; deponatur aliorum manibus, non nostra levitate. Caput nostrum deposuere viri iusti; nos vero dignatione sua angeli sancti deponant“ (Opera, vol. V, 83—84).

³¹ Bernardus Sermo I, 13: „Amplectamur commendatas nobis in cruce virtutes, humilitatem et patientiam, oboedientiam et caritatem“ (Opera, vol. V, 90).

³² Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum, d. VIII c. 19: „Duplex est religiosorum crucifixio, hominis interioris per alienam compassionem, et hominis exterioris per propriam carnis mortificationem . . . Crux monachorum rigor ordinis est, dum propter vigiliis et orationes, tum propter ieiunia et castigationes, tum propter silentium et opera manuum, tum propter carnis continentiam et vestimentorum stratique duritiam. Qui autem sunt Christi, qui cum Apostolo dicere possunt: ‚Christo confixi sumus cruci‘ (Gal 2, 19), carnem suam crucifixerunt, id est cruci affixerunt, cum vitiis operum et concupiscentiis desideriorum pugnantes . . . Tres clavi quibus corpus monachi cruci debet esse affixum, tres sunt virtutes, per quas teste Hieronimo martyres efficiuntur, scilicet obedientia, patientia, humilitas. Manum monachi dexteram configat obedientia sine murmuratione; sinistram patientia sine simulatione. Clavum obedientiae impellat amor supernae libertatis, clavum patientiae timor poenae gehennalis. Pedes illius vera humilitas configat, ut non solum praelatis, sed et fratribus se propter Christum subiiciat“. (rec. Josephus Strange. Coloniae, Bonnae et Bruxellis 1851, vol. II, 97). — Innozenz III. vergleicht in seinem Sermo IV in communi de uno martyre die vier Kreuzesnägel mit den vier Kardinaltugenden (PL 217, 613 B—614 C); s. auch Kraft a. a. O., 21. — Hugo a Sancto Caro, Postilla in Canticum Canticorum: „... in foraminibus pedum nidificant, qui pedes veteris sui hominis in cruce penitentie vel discipline configunt clavo timoris et clavo amoris“ (Postillae in Bibliam, vol. III. Basileae 1504, fol. 105 vb).

Christenverfolgung das Blutzugentum der urkirchlichen Märtyrer auf eine neue Ebene transponierte³³.

Ähnlich wie Caesarius, doch nunmehr in der Sprache bräutlicher Minne, spricht die den Dominikanern nahestehende Begine Mechthild von Magdeburg von der Annagelung durch die Tugenden. In jenem Teil ihres „Fließenden Lichts der Gottheit“, der um die Jahrhundertmitte entstanden ist³⁴, läßt sie Christus zu seiner jungfräulichen Seelenbraut sagen:

„Du solt gemartert werden mit mir . . . genegelt an das crûze mit den heligen tugenden, gewundot mit der minne“³⁵.

Das fehlende Glied nun der Entwicklungsreihe, die zur Kreuzigung Christi durch die Tugenden führen mußte, dürfte in der Rückübertragung der mystischen Kreuzigung des Mönches und jedes Menschen in der Nachfolge Christi auf das Kreuz des Herrn als Kundmachung seiner Tugenden bestanden haben³⁶. Denn „dadurch hat uns Christus“, wie der hl. Thomas sagt, „das Beispiel des Gehorsams, der Demut, der Standhaftigkeit, der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden gegeben, die bei seinem Leiden offenbar wurden“³⁷. Es ist bis jetzt keine literarische Quelle des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts bekannt geworden, worin genau diese Rückübertragung erstmals klar vollzogen worden wäre. Es gibt aber in der nachbernhardinischen Entfaltung der Jesusfrömmigkeit³⁸ ein ganzes Saatfeld von Anschauungsweisen, die unserem Motiv sehr nahe kommen.

Schon der Zeitgenosse des hl. Bernhard, Hugo von St. Viktor († 1141), preist in seinem „De laude caritatis“ die Übermacht der Liebe, die den menschgewordenen Gott in seinem Leiden und Sterben besiegt und so auch uns besiegen will:

„Ich betrachte den aus der Frau geborenen Gott, das in Windeln gewickelte Kind, wie es in der Krippe wimmert und an den Brüsten saugt. Dann schaue ich auf den Gefangenen, Gebundenen, mit Geißeln Geschlagenen, mit Dornen Gekrönten, mit Speichel Besudelten, mit der Lanze Durchbohrten, mit Nägeln Angehefteten, mit Galle und Essig Getränkten, der einerseits Schmachvolles, andererseits Grauensvolles durchlitten hat — und dennoch, wenn wir den Grund suchen, warum er sich zum Einen herabließ oder das Andere durchlitt, stoßen wir auf nichts anderes als die Liebe allein. O Liebe, was vermagst du nicht alles? Wenn du so sehr die Oberhand über Gott gewonnen hast, um wieviel mehr erst über die Menschen! Wenn Gott um des Menschen willen solches erduldet, was kann der Mensch um Gottes willen als unerträglich zurückweisen? Vielleicht siegest du aber Gott leichter als den Menschen, vermagst du über Gott mehr als über den Menschen; denn je seliger Gott ist,

³³ Vgl. M. Viller SJ — K. Rahner SJ, *Ascese und Mystik in der Väterzeit* (1939) 29—40. — E. E. Malone, *The monk and the martyr*, 1950. — Zum Weiterwirken der mystischen Kreuzigung im 14. Jahrhundert s. Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hrsg. von K. Bihlmeyer (1907) 215.

³⁴ H. Neumann, *Beiträge zur Textgeschichte des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg*, in: *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, hrsg. von K. Ruh (1964) 214.

³⁵ *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg*, hrsg. von P. Gall Morel (1869) 15; dazu 72: „Si wirt an dem crûze so vaste genegelt mit dem hammer der starken minne löffe, dc si alle creatures nit mögent wider gerüffen“. — K. Richstätter SJ, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters* (21924) 79—80.

³⁶ Vgl. Kraft, *Die Bildallegorie*, 20.

³⁷ *Summa theologiae* III, 46, 3 c. Bei Thomas von Aquin bezieht sich dies allerdings nicht punktuell auf das Kreuz, sondern auf das ganze Leiden Jesu Christi.

³⁸ Vgl. dazu allgemein C. Richstaetter SJ, *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung*, 1949.

um so mehr ist er es sich schuldig, von dir sich überwinden zu lassen. Das hast du sehr gut gewußt, da du, um leichter den Sieg zu erringen, ihn zuvor überwandest. Wir haben uns noch gegen dich empört, als du ihn, der dir gehorchte, zwangest, vom Thron der väterlichen Majestät zur Schwäche unserer Sterblichkeit herabzusteigen. Hergeführt hast du ihn, mit deinen Fesseln gebunden; angeschleppt hast du ihn, mit deinen Pfeilen verwundet. Ja, mehr noch: damit der Mensch sich schämen sollte, dir zu widerstehen, wenn er dich sogar über Gott triumphieren sah, hast du den Leidensunfähigen verwundet, den Unüberwindlichen gefesselt, den Unveränderlichen mitgerissen und den Ewigen zum Sterblichen gemacht. Das alles hast du getan, um unsere harten Herzen zu erweichen und unsere unempfindsamen Gemüter aufzumeißeln, damit sie sich aus ihrer Erstarrung lösten und deine Pfeile leichter sie durchdrängen. Nicht vergebens hast du das getan. Denn viele sind so von dir überwunden worden, viele haben dir die Hand gereicht. Viele tragen bereits deine Pfeile in ihren durchbohrten Eingeweiden und sehnen sich danach, daß sie noch tiefer dringen. Auf freudvolle und wonnige Weise nämlich sind sie verwundet worden, und deine Wunden empfangen zu haben, schmerzt und beschämt sie nicht. O Liebe, wie groß ist dein Sieg! Einen hast du als ersten verwundet und durch ihn hast du danach alle überwunden“³⁹.

Unter den „Meditationes“ des hl. Anselm von Canterbury läuft eine Betrachtung über das Leiden Christi, die in der Sprache des Hohenliedes Jesu Liebe am Kreuz besingt. Sie redet davon, daß die „Misericordia“ ihn dort angebunden hält. André Wilmart möchte den Text am liebsten einem Schüler des hl. Bernhard zuschreiben. Da er drei Nägel erwähnt, mit denen Christus angenagelt wird, ist das Gebet spätestens in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden⁴⁰. Nach Wilmart hat man die geistliche Süße des Passionsgeheimnisses selten besser und mit einfacheren Mitteln ausgedrückt gefunden als in diesem erlesenen Gebet⁴¹. Für uns

³⁹ „Considero deum ex femina natum, infantem pannis oblitum, vagientem in cunis, sugentem ubera. Respicio postea comprehensum, ligatum, flagellis caesum, spinis coronatum, sputis illitum, lanceatum, clavis fixum, felle et aceto potatum, illic indigna, hic dira passum, et tamen cur vel illa dignaretur vel ista pateretur, si causam quaerimus, aliam praeter solam caritatem non invenimus. O caritas! quantum potes? si tantum invaluisti erga Deum, quanto magis erga homines! Si Deus propter hominem tanta pertulit, quid homo propter Deum tolerare recusabit? Sed fortassis facilius vincis Deum quam hominem, magis praevalere potes Deo quam homini, quia quo magis beatum, eo magis Deo est debitum a te superari. Hoc optime tu noveras, quae ut facilius vinceret, prius illum superabas; adhuc nos rebelles habuisti, quando illum tibi obedientem de sede paterna maiestatis usque ad infirma nostrae mortalitatis suscipienda descendere coegisti. Adduxisti illum vinculis tuis alligatum, adduxisti illum sagittis tuis vulneratum. Amplius ut puderet hominem tibi resistere, cum te videret etiam in Deum triumphasse, vulnerasti impassibilem, ligasti insuperabilem, traxisti incommutabilem, aeternum fecisti mortalem. Haec omnia fecisti, ut dura corda nostra emollires, et insensibiles affectus compungeres, et ut se a torpore suo resolverent et facilius ea sagittae tuae penetrarent. Nec incassum hoc fecisti, multi enim sic a te superati sunt, multi iam tibi manus dederunt. Multi iam in suis praecordiis sagittas tuas infixas portant, et altius adhuc eas infigi desiderant. Delectabiliter enim et suaviter vulnerati sunt, et plagas tuas se percepisse nec dolent nec erubescunt. O caritas! quanta est victoria tua! Unum prius vulnerasti, et per illum omnes postmodum superasti“ (PL 176, 974 CD — 975 AB). — Vgl. auch Richardus a Sancto Victore, De quatuor gradibus violentiae caritatis (PL 196, 1207—1224). — Kraft, Die Bildallegorie, 24—31.

⁴⁰ Zum Dreinagelkruzifix und seinem Aufkommen im Abendland (Deutschland) vgl. Gérard Cames, Recherches sur les origines du Crucifix à trois clous, in: Cahiers archéologiques. Fin de l'antiquité et moyen âge 11 (1966) 185—202.

⁴¹ André Wilmart OSB, Les méditations réunies sous le nom de saint Anselme, in: Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire (1932) 194 Anm. 3.

ist es als Hintergrund der Tugendenkreuzigung im Regensburger Lektionar wichtig, weil bei deren Darstellung die „Sponsa“, die Braut des Hohenliedes, es ist, die Christus die Seite durchbohrt.

„Süßer Jesus bei der Neigung des Hauptes und im Tod, süß im Ausspannen der Arme, bei der Öffnung der Seite, im Anheften der Füße durch einen einzigen Nagel.

Süß bei der Neigung des Hauptes: Denn das Haupt am Kreuze neigend, scheint er seiner Geliebten gleichsam zu sagen: Meine Geliebte, wie oft hast du danach verlangt, den Kuß meines Mundes zu genießen, indem du mir durch meine Gefährten sagen läßt, er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes? Ich bin bereit, ich neige das Haupt, ich biete den Mund an: Küsse, soviel du magst. Sag nicht in deinem Herzen: Diesen Kuß will ich nicht, weil er ohne Glanz und Zierde ist, sondern jenen herrlichen, den die Engel des Himmels stets zu genießen verlangen. Geh nicht so in die Irre, denn wenn du nicht zuerst diesen Mund geküßt hast, wirst du zum andern überhaupt nicht zugelassen. Küsse also diesen Mund, den ich dir jetzt darbiete; wenn er auch ohne Glanz und Zierde ist, er ist doch nicht ohne Gnade.

Süß im Ausspannen der Arme: Denn indem er die Arme ausbreitet, gibt er uns zu verstehen, daß er selbst unsere Umarmung ersehnt und will gleichsam sagen: Ihr, die ihr mühselig und beladen seid, kommt und laßt euch erquicken in meinen Armen, von mir herzlich umfassen. Seht, ich bin bereit, euch zwischen meinen Armen zu sammeln, kommt daher alle. Keiner fürchte eine Zurückweisung, denn ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe! Meine Freude ist es ja, bei den Menschenkindern zu sein.

Süß bei der Öffnung der Seite: Diese Öffnung war es, die uns die Reichtümer seiner Güte offenbarte, nämlich die Liebe seines Herzens zu uns.

Süß beim Anheften der Füße durch einen einzigen Nagel, denn dadurch will er uns gleichsam sagen: Seht, wenn ihr meint, daß ich vor euch fliehen müßte, und ihr deshalb zögert, zu mir heranzutreten, dann schaut, wie meine Füße mit einem Nagel festgeheftet sind, so daß ich vor euch wirklich nicht fliehen kann, weil die Barmherzigkeit mich gebunden hält . . .“⁴².

Ähnlich sieht der Cistercienser Alanus von Lille (1120—1202) die Barmherzigkeit mit anderen Tugenden beim Kreuz Jesu am Werk:

⁴² Ps. — Anselmus, *Meditatio de passione Christi* (X): „Dulcis Jesus in inclinatione capitis et morte, dulcis in extensione brachiorum, dulcis in apertione lateris, dulcis in confixione pedum clavo uno. Dulcis in inclinatione capitis: inclinans enim caput in cruce, quasi dilectae suae dicere videtur: O dilecta mea, quoties desiderasti frui osculo oris mei, nuntians mihi per sodales meos, osculetur me osculo oris sui (Cant 1, 1)? Ego paratus sum, caput inclino, os porrigo, osculare quantumlibet: nec dicas in corde tuo: Illud osculum non quaero, quod est sine specie et decore (Is 53, 2); sed illud gloriosum, quo semper frui desiderant angelici cives. Noli sic errare, quia, nisi primo osculatum fueris istud os, ad illud omnino pervenire non poteris. Igitur osculare istud os, quod tibi nunc offero, quoniam, etsi sine specie et decore est, tamen non sine gratia. Dulcis in extensione brachiorum: extendens enim brachia nobis insinuat quod amplexus nostros ipse desiderat, et quasi dicere videtur: O vos qui laboratis et onerati estis, venite et reficimini (Mt 11, 28) inter brachia mea, inter amplexus meos: videte quia paratus sum intra brachia mea congregare vos, venite ergo omnes: nullus timeat repelli, quia nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat (Ez 33, 11). Deliciae enim meae sunt esse cum filiis hominum (Prov 8, 31). Dulcis in apertione lateris; apertio siquidem illa revelavit nobis divitias bonitatis suae, caritatem scilicet cordis sui erga nos. Dulcis in confixione pedum clavo uno; quia per hoc nobis quasi ita loquitur: Ecce si putatis, quia fugere debeam, et ideo ad me accedere tardatis . . . videte quia pedes mei clavo uno confixi sunt, ita ut omnino non possim fugere vos, quia misericordia me omnino ligatum tenet“ (PL 158, 761 C — 762 B).

„An dieser Leiter (des Kreuzes) gab es sechs Stufen, über die Christus hinaufstieg; die erste ist die Barmherzigkeit, die zweite die Demut, die dritte der Gehorsam, die vierte die Buße, die fünfte die Geduld, die sechste der harte Tod. Beim Leiden trat die Barmherzigkeit auf, die den Gottessohn vom Himmel zog, ihn dem Leiden aussetzte, mit der Geißel peinigete und an den Balken heftete. Dies ist die Barmherzigkeit, die den König mit Dornen krönte, um den Knecht mit Herrlichkeit zu krönen; sie ist es, die den Herrn band, um den Knechte zu lösen; dies ist sie, die den Arzt verwundet hat, um den Kranken zu heilen“⁴³.

In der Nachfolge seines Meisters „streckt der Gläubige an diesem vielfachen Kreuz seine Hände und Füße aus durch Sühnen, Mitleiden und Leiden“⁴⁴.

Noch eine letzte Gedankenverbindung ist zu nennen, die ebenfalls ihren Teil dazu beigetragen haben dürfte, den Typos der Kreuzigung Christi durch die Tugenden entstehen zu lassen — bei Alanus von Lille klang sie bereits an —: die weit in die Patristik zurückreichende Anschauung von Jesus Christus als Arzt, der uns heilt, indem er unsere Wunden auf sich nimmt. Beim Propheten Jesaja lesen wir: „Er hat unsere Krankheiten getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen . . . durch seine Wunden sind wir geheilt“ (Jes 53, 4—5). Dem fügt sich an, was Ivo von Chartres (1040—1116) in einer Predigt sagt:

„Erfahrene Ärzte pflegen bei Krankheiten, deren Heilung sie übernommen haben, sie einmal durch Gegensätzliches, ein andermal durch Gleichartiges zu kurieren. Das tat unser Herr Jesus Christus, als er uns durch seine Armut bereicherte, durch seine Demut uns erhob, durch seine Krankheit uns heilte und durch seinen Tod uns belebte . . . Denn hier heilte er durch den Gehorsam, was dort (im Paradies) der Ungehorsam verdorben hatte“⁴⁵.

Ein „Tractatus de laude crucis“ aus dem frühen 13. Jahrhundert nimmt den Gedanken auf. Christus heilt den Gegensatz durch den Gegensatz; den Lastern setzt er die Mühen der Tugenden entgegen, unseren Torheiten seine Qualen, unseren Lebensfreuden das Gegenteil des Kreuzes⁴⁶.

3. Passionsfrömmigkeit im Predigerorden

Die nüchterne Statistik besagt, daß von den sechs Zeugnissen der Tugendenkreuzigung im 13. Jahrhundert zwei aus Klöstern des Predigerordens stammen, je eine aus einem Cistercienser-, Benediktiner- und Klarissenkloster. Bei einer Dar-

⁴³ Alanus ab Insulis, Sermo II de sancta cruce: „In hac scala fuerunt sex gradus, per quos Christus ascendit, primus misericordia, secundus humilitas, tertius obedientia, quartus poena, quintus patientia, sextus mors durissima. In passione . . . fuit misericordia, quae filium Dei traxit de coelis . . . exposuit passioni, punivit flagello, affixit patibulo. Haec est misericordia, quae regem coronavit spina, ut servum coronaret gloria. Haec est quae ligavit dominum, ut solveret servum; haec est quae vulneravit medicum, ut sanaret infirmum“ (PL 210, 224 C).

⁴⁴ PL 210, 226 B.

⁴⁵ Ivo Carnotensis, Sermo VI: „Solent quippe medici periti, aegritudines, quas curandas suscipiunt, aliquando curare per contraria, aliquando per similia. Hoc fecit Dominus noster Jesus Christus, sua paupertate nos ditans, sua humilitate nos sublevans, sua infirmitate nos sanans, sua morte nos vivificans . . . Nam hic sanavit obedientia, quod ibi corruerat inobedientia“ (PL 162, 563 C; 564 A).

⁴⁶ Th. Daniel Kelly, *Medieval poems of the Cross and Crucifixion*, 1967; Ann Arbor/Michigan, Univers. Microfilms Inc. (1968) 38: vv. 13—16: „Curans contrariis Christus contraria; / Opponit vitiis virtutum studia, / Nostris ineptiis sua supplicia, / Vitae delicias crucis opposita“.

stellung ist die Zuordnung des Klosters, für das sie ursprünglich bestimmt war, nicht zu klären. Wenn wir daneben halten, daß die klassische Form des Bildtyps im 15. Jahrhundert noch einmal in einem Dominikanerkloster vorkommt, ergibt sich der auf den ersten Blick erstaunliche Befund, daß der Predigerorden am engsten damit verbunden erscheint. Erstaunlich ist der Befund allerdings nur angesichts der krassen Unkenntnis des Charakters der frühen dominikanischen Spiritualität, die allenthalben ziemlich unangefochten herrscht. Alle Darstellungen dominikanischer Geistigkeit vor Albert dem Großen und Thomas von Aquin⁴⁷ kranken an einer seltsamen Blässe, der gegenüber beispielsweise die durch Franziskus initiierte Jesusfrömmigkeit und Passionsmystik des Minderbrüderordens kräftig absticht. Ist der Blick vornehmlich auf die Spiritualität des Predigerordens in den Ländern deutscher Zunge gerichtet, retten sich die Autoren rasch auf den gesicherten und ertragreichen Boden der Deutschen Mystik um Meister Eckhart, Johann Tauler und Heinrich Seuse. Nähme man die landläufigen Überblicke als historische Wirklichkeit, ergäbe sich das jeder geschichtlichen Erfahrung widersprechende Paradox, daß die Anfangszeit der Dominikaner an extremer geistlicher Blutarmut litt, die erst im Laufe der Zeit, womöglich unter dem Einfluß der Hochscholastik und des christlichen Neuplatonismus, behoben werden konnte.

Die frühe dominikanische Spiritualität, deren Gesamtdarstellung aussteht, verdankt dem cisterciensischen und prämonstratensischen Erbe⁴⁸ des 12. Jahrhunderts wertvolle Anregungen. Die Innigkeit ihrer Zuwendung zur Erlöserliebe Jesu, ihre zarte Marienverehrung und ihre Versenkung in das Geheimnis des Altarsakramentes steht der eines hl. Bernhard von Clairvaux⁴⁹ und eines hl. Hermann-Joseph⁵⁰ in nichts nach. Es genügt der Hinweis auf die Geistesart eines Jordan von Sachsen⁵¹ oder eines Wichmann von Arnstein⁵². Diese Strömung wurde durch die Abwehr der katharischen und waldensischen Irrlehren noch verstärkt und andererseits unter dem Einfluß des neuen „Evangelismus“ und der Armutsbewegungen des 13. Jahr-

⁴⁷ Man vgl. z. B. J. Leclercq - F. Vandenbroucke - Louis Bouyer, *La spiritualité du moyen âge = Histoire de la spiritualité chrétienne* 2 (1961) 382—413. — *Dictionnaire de Spiritualité* V (1964) 1422—1524: Frères Prêcheurs.

⁴⁸ Vgl. A. Schneider, *Die Cistercienser. Geschichte — Geist — Kunst* (1977) 118—156: *Die Geistigkeit der Cistercienser*. — Georg Schreiber, *Prämonstratensische Frömmigkeit und die Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens. Ein Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit, der Mystik und der monastischen Bewegung*, *ZkTh* 64 (1940) 181—201. — F. Petit, *La spiritualité des Prémontrés au XII^e et XIII^e siècles = Études de théologie et d'histoire de la spiritualité* 10, 1947.

⁴⁹ K. Knotzinger, *Hoheslied und bräutliche Gottesliebe bei Bernhard von Clairvaux*, *Jahrbuch für mystische Theologie* 7 (1961) 9—88. — A. Altermatt O. Cist., *Christus pro nobis. Die Christologie Bernhards von Clairvaux in den „Sermones per annum“*, *Analecta Cisterciensia* 33 (1977) 3—176.

⁵⁰ K. Koch - E. Hegel, *Die Vita des Prämonstratensers Hermann Joseph von Steinfeld. Ein Beitrag zur Hagiographie und zur Frömmigkeitgeschichte des Hochmittelalters = Colonia Sacra. Studien und Forschungen zur Geschichte der Kirche im Erzbistum Köln* 3, 1958.

⁵¹ B. Altaner, *Die Briefe Jordans von Sachsen, des zweiten Dominikanergenerals (1222—1237). Text und Untersuchungen. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit im 13. Jahrhundert = Quellen und Forschungen* 20 (1925) bes. 127—136.

⁵² F. Büniger, *Zur Mystik und Geschichte der märkischen Dominikaner* (1926) 1—35: *Der Mystiker Wichmann von Arnstein*.

hundreds⁵³ ganz mit biblischem Geist durchtränkt und im Sinne einer Konzentration auf das Wesentliche vereinfacht.

Für unseren Zweck greifen wir die geistige und gefühlsmäßige Einstellung zum leidenden Herrn am Kreuz, die unter den ersten Generationen der Predigerbrüder herrschte, heraus. In den „*Vitae fratrum*“ (1260) des Gerhard von Frachet⁵⁴ heißt es von einem Bruder des Konvents zu Limoges, er habe schwer unter den Anfechtungen des Teufels und einer abscheulichen körperlichen Krankheit gelitten.

„Er fing an, die Mutter der Barmherzigkeit inniger anzurufen und verbrachte häufig die Nacht im Gebet. Weil in den einzelnen Zellen jenes Klosters das Bild des Gekreuzigten gemalt ist⁵⁵, da es ja das aufgeschlagene Buch des Lebens und das Buch von der Liebeskunst Gottes ist, erhob er öfter die Augen des Leibes und des Herzens zum Gekreuzigten, von wo ihm Hilfe kommen sollte. Schließlich begann er, mehr und mehr ergriffen, seine Füße zu lecken und ihn mit neu erwachtem Vertrauen herzlich zu umarmen. Eines Nachts also, als er nach vielen Tränen die Füße des Bildes Christi küßte und leckte, verspürte er, wie eine überaus süße Speise, die durch ihren Geschmack und ihren Duft jede Art von Honigseim und wohlriechendem Aroma übertraf, in seinen Mund strömte. Diese Speise erfreut und kräftigt nicht nur das Herz, sondern auch den Leib. Hierdurch verlockt, wurde er allem menschlichen Trost entzogen und fand seine einzige Befriedigung im Lesen und Beten. Eines Nachts schlummerte er nach vielen Gebeten und Lobpreisungen der seligen Jungfrau ein. Da sah er — so schien es ihm —, wie sie mit zwei züchtigen jungen Mädchen zu ihm kam. Sie tröstete ihn über seine verschiedenen Versuchungen und seine körperliche Krankheit, vor der es ihm schrecklich grauste. Sie bot ihm drei Äpfel an, die sie in der Hand hielt. Als sie ihn damit gespeist hatte, sagte sie: ‚Diese Nahrung will dir zur Stärkung dienen, um die Mühen zu ertragen, und auch zur Arznei gegen alle Krankheit deiner Seele und deines Leibes‘. Beim Erwachen fühlte er sich getröstet und geheilt. Deshalb sagte er dem Herrn und der Mutter des Herrn aus tiefem Herzen Dank“⁵⁶.

⁵³ H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. 2. verb. u. erg. Aufl., 1961. — Marie-Dominique Chenu OP, *La théologie au XII^e siècle = Études de philosophie médiévale* 45 (1976) 225—273.

⁵⁴ Th. Kaeppli OP, *Scriptores Ordinis Praedicatorum medii aevi II*. Romae ad S. Sabinae (1975) 35—37.

⁵⁵ Ein Bild Mariens und des Gekreuzigten gehörte für gewöhnlich zur Grundausrüstung der Zellen bei den Predigerbrüdern: Gerardus de Fracheto, *Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum*, rec. Benedictus M. Reichert OP, IV c. 1 = *Monumenta Ordinis Praedicatorum historica I* (1896) 149.

⁵⁶ Gerardus de Fracheto, *Vitae fratrum*, IV c. 24 § 12: „Fuit frater quidam devotus in conventu Lemovicensi multis temptationibus a dyabolo stimulatus et corporis infirmitate quadam verecunda pariter et verenda gravatus. Cepit ergo matrem misericordie devocius invocare frequenter in oratione pernoctans, et quia singulis cellis illius conventus depicta est crucifixi Ymago, utpote liber vite expansus et liber de arte amoris Dei, cepit sepius oculos corporis et cordis ad crucifixum levare, unde veniret auxilium sibi. Demum magis ac magis affectus incepit lambere pedes eius, et sumpta fiducia ipsum devote amplecti. Quadam ergo nocte post multas lacrimas, cum oscularetur et lamberet pedes ymaginis Christi, sensit cibum dulcissimum et omnia mella et aromata sapore et odore vincentem influi ori suo, qui non solum cor, sed et corpus letificat et corroborat. Quo allectus ab omni humana consolacione abstractus est solum solacium reputans legere et orare. Hic quadam nocte cum post multas oraciones et laudes ad beatam virginem paululum obdormisset, vidit, ut sibi visum fuerat, ipsam venientem ad se duabus honestissimis comitatam puellis; que consolans eum super diversis temptationibus suis et corporis infirmitate, quam vehementer timebat, obtulit ei tria poma, que in sua manu tenebat. Quibus cum ipsum cibasset, ait: ‚Ist cibus erit tibi in fortitudinem ad sustinendos labores et in medicinam contra omnem infirmitatem mentis et corporis tui‘. Qui evigilans invenit se consolatum pariter et sanatum; unde domino et domine matri eius gracias magnifice egit“ (MOPHI, 217—218).

Die Ausdrucksweise der Christusbeziehung mag sinnhaft vergrößert sein; daß der Überschwang in einer gefühlstarken Liebe zum Heiland am Kreuz und zu Maria wurzelt, wird sich nicht leugnen lassen. Bedeutsam ist, wie das Kreuz hier als „aufgeschlagenes Buch des Lebens (*liber vitae expansus*)“ und als „Buch von Gottes Liebeskunst (*liber de arte amoris Dei*)“ bezeichnet wird⁵⁷.

Das Motiv vom Kreuz als Buch⁵⁸ muß die Predigerbrüder der Frühzeit besonders fasziniert haben. Dies hängt wohl mit dem neuen Gewicht zusammen, das sie dem Studium der Theologie beigemessen haben. „In der Ordensgeschichte ist der Predigerorden der erste Orden, welcher mittels Gesetze die Studien geregelt und gefördert hat“⁵⁹. Wenn der hl. Dominikus einem Studenten auf die Frage, aus welchen Büchern er seine Kenntnisse für Predigt und Schriftauslegung beziehe, antwortet: „Im Buch der Liebe habe ich mehr studiert als in jedem andern: denn dieses Buch belehrt über alle Dinge“⁶⁰, dann liegt es nahe, unter dem „Buch der Liebe“ Jesus Christus am Kreuz zu verstehen. Der Nachfolger des hl. Dominikus, der selige Jordan von Sachsen († 1237), zieht diese Linie in einem Brief an Diana d'Andalò aus:

„Wozu, geliebte Tochter, schreibe ich Dir Brieflein zum Troste Deines Herzens, da Du doch weit besseren und milderer Trost findest, wenn Du das Buch des Lebens, das Du täglich vor den Augen des Geistes hast, empfängst und liest, die Rolle des makellosen Gesetzes, das die Seelen erquickt. Jenes makellose Gesetz, weil es alle Makel tilgt, ist die Liebe. Sie entdeckst Du wunderschön geschrieben, wenn Du Jesus, Deinen Erlöser, ausgespannt am Kreuz wie ein Pergament betrachtetest, mit Wunden beschrieben, mit Herzblut bemalt. Ich frage Dich, meine Teure, wo kann man die Lehre von der Liebe besser lernen? Du weißt es selber am besten, daß keine Schrift die Liebe stärker entfacht. Darauf richte also die Schärfe Deines Geistes, verbirg Dich in den Klüften dieses Felsens und suche Zuflucht fern vom Lärm derer, die Verkehrtes reden!“⁶¹.

⁵⁷ Weitere Zeugnisse der Kreuzesverehrung im frühen Predigerorden: Gerardus de Fracheto, *Vitae fratrum*, V c. 2 § 8; c. 3 § 16; c. 6 § 4—5 (MOPH I, 252, 268—269, 285—287).

⁵⁸ Zum Vergleich s. K. Forster, *Liber vitae* bei Bonaventura. Ein begriffsgeschichtlicher Aufriß, in: *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift Michael Schmaus) hrsg. von J. Auer und H. Volk (1957) 397—414. — W. Rauch, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura* = *Münchener theol. Studien*, Abtlg. II/20, 1961.

⁵⁹ H. Denifle OP, *Die Constitutionen des Prediger-Ordens vom Jahre 1228*, in: *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I.* (1885) 187.

⁶⁰ Gerardus de Fracheto, *Vitae fratrum*, II c. 26: „*Quesivit quidam scholaris ab eo, in quibus libris studuerat; videbat enim eum optime predicantem, et de scripturis ad placitum disserentem. Cui vir sanctus respondit: ‚Fili, in libro caritatis plus quam in alio studui; hic enim de omnibus docer.‘*“ (MOPH I, 82).

⁶¹ B. Iordani de Saxonia *Epistulae*, ed. Angelus Walz OP, Ep. 15: „*Ut quid tibi, dilecta filia, scribo litterulas ad cordis tui solatium, cum longe his excellentius ac suavius consolariis recipiendo ac legendo illum, quem prae oculis mentis habes cotidie, librum vitae, volumen legis immacolatae, convertentis animas. Lex ista immacolata eo, quod maculas tollit, est caritas, quam scriptam miro decore invenis, cum Iesum Salvatorem tuum extensum sicut pellem intueris in cruce scriptum livoribus, pio sanguine picturatum. In quo, quaeso te, carissima mea, lectio caritatis aequae addiscitur? Melius tu novisti, quia nulla littera vehementior ad amorem. Hic igitur aciem mentis tuae constitue. Reconde te in foraminibus huius petrae, reconde te seorsum a strepitu loquentium iniqua*“ (MOPH XXIII, Romae ad S. Sabinae 1951, 17).

In einem anderen Brief verbindet Jordan Passionsfrömmigkeit mit der bräutlichen Gottesliebe des Hohenliedes:

„Stelle Dich also zur Rechten Deines Bräutigams hin in goldbesticktem Gewand ungeheuchelter Liebe, rein und rot aus der Glut und Inbrunst Christi. Aber woher wirst Du das Gold nehmen, um das Kleid zu vergolden? Aus dem Land Hevilath, das übersetzt bedeutet: der Leidende. Es handelt sich um Christus, der sagt: ‚Merkt auf und seht, ob ein Schmerz gleich sei meinem Schmerz‘. Dort findest Du Gold, und das Gold jenes Landes ist sehr gut. Dort zeigt er nämlich die größte Liebe; denn eine größere Liebe hat niemand als wer sein Leben gibt für seine Freunde, wie wenn er sagen wollte: ‚Das ist die größte Liebe, das ist das beste Gold‘. Dort sind die Gruben aufgegraben. Er sagt: ‚Sie haben meine Hände und Füße durchbohrt‘. Andere haben in diesem Bergwerk sich abgemüht und Du kannst ihre Arbeit übernehmen. Wie eine Freundin und Taube wohnst Du in den Felsenspalten, der Fels aber ist Christus. Da stößt Du auf Gold, auf die Fülle der Liebe. Aber wenn Du es findest, wirst Du es sammeln und das Gesammelte aufbewahren? Von dem Reichtum des rötlichen Goldes künden die Bäche, die aus den Quellen und Schründen des Erlösers fließen, ja die Bäche sind selber golden. Wenn Du daher zur Rechten stehst, wirst Du von dem Bach, der aus der rechten Seite quillt, vergoldet. Also geh hin und stelle Dich näher dazu, damit Du reichlicher überschüttet wirst und Dein Gewand sich röte vom Keltertreter“⁶².

Jordan war eng mit der hl. Luitgard (1182—1246) im Cistercienserinnenkloster Aywieres befreundet⁶³. Deren Frömmigkeit zeigt dieselbe tiefsinnige Verschmelzung von Passions- und Brautmystik⁶⁴. Seit Jesus Christus dem jungen Mädchen in der Zeit seiner ersten Liebe die Seitenwunde gezeigt hatte, um sie zu Höherem zu führen, verehrte sie die Herzwunde Christi als Inbild göttlich-menschlicher Zärtlichkeit ganz besonders⁶⁵. Wie stark die vom Hohenlied geprägte Jesusfrömmigkeit im Predigerorden, im Gegensatz zum frühen Franziskanerorden, nachwirkte, beweist die Tatsache, daß die letzten Worte des sterbenden Thomas von Aquin dem Hohenlied galten. Das Verstummen des hl. Thomas ob der Erkenntnis, all sein theologisches Mühen sei vor der göttlichen Wirklichkeit nur Stroh, mündet in die mystische Sprache der Liebe⁶⁶.

⁶² B. Iordanus, Ep. 17: „Assiste ergo dextris sponsi tui in vestitu deaurato, non caritate ficta, sed pura et rubicunda ex ardore et fervore Christi. Sed unde aurum accipies, ut vestitum deaures? In terra Hevilath, quod interpretatur dolens. Hic est Christus, qui dicit: Attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus. Ibi reperies aurum, et aurum terrae illius optimum est. Ibi enim ostendit maximam caritatem, quia maiorem caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis, quasi diceret: Haec est maxima caritas, hoc est aurum optimum. Illuc apertae sunt fossae. Foderunt, inquit, manus meas et pedes meos. Alii laboraverunt in his fossis et tu in laborem eorum introire poteris, ut quasi amica et columba habites in foraminibus petrae, petra autem Christus. Ibi abundantiam auri, plenitudinem caritatis invenies. Sed si invenies, numquid colliges, ut collectum conserves? Abundantiam auri rubicundi protestantur rivi emanantes de fontibus et foraminibus salvatoris, immo ipsi rivi sunt aurei. Si igitur a dextris adstiteris, a rivo a dextro latere emanante deauraberis. Accede ergo et assiste propinquius, ut profundaris uberius et rubrum sit indumentum tuum a calcante in torculari“ (MOPH XXIII, 20—21).

⁶³ Gerardus de Fracheto, Vitae fratrum III, 39 (MOPH I, 132).

⁶⁴ Thomas Cantipratanus OP, Vita S. Lutgardis virginis (Acta SS Iunius III. Antverpiae 1701, 234—262). Über ihre Beziehung zu Jordan von Sachsen OP s. III, c. 1, 2—3 (l. c. 254—255).

⁶⁵ Thomas Cantipratanus, Vita S. Lutgardis I, c. 1, 2, 13; c. 2, 14; II, c. 1, 6 (l. c. 237, 239, 240, 244).

⁶⁶ James A. Weisheipl OP, Friar Thomas d'Aquino. His life, thought, and works. Oxford 1975, 326—327.

4. Die Regensburger Darstellungen der Tugendenkreuzigung

Von der Miniatur des Dominikanerinnenlektionars abgesehen, treffen wir ein zweites Regensburger Beispiel der Tugendenkreuzigung auf einem Reliquienkästchen aus dem Domschatz an. Das doppelte Auftreten des Motivs in der Stadt an der Donau in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hängt vielleicht mit der dort bodenständigen Kreuzverehrung zusammen⁶⁷.

Die letztgenannte Miniatur auf Pergament bildet mit der Darstellung der thronenden Muttergottes ein kleines, wohl für die Privatandacht bestimmtes Altardiptychon, das später auf ein truhenförmiges Reliquienkästchen aufgeklebt wurde⁶⁸. Der Muttergottes mit dem Christkind auf der linken Hälfte des Diptychons assistieren die hl. Agnes und die hl. Klara von Assisi. Am unteren Rand kniet ein Minderbruder zu Füßen der Madonna: FR. W⁹. Rechts schlägt die „Obediencia“ den linken Arm Jesu ans Kreuz, die „Misericordia“ den rechten Arm und die kniende „Humilitas“ die Füße. Über dem Kreuz schweben zwei trauernde Engel in Halbfigur. Unter dem Kreuz stehen links außen Maria Magdalena, daneben Johannes, die die vom Schwert durchbohrte Jungfrau Maria stützt. Rechts flankiert der hl. Franziskus die „Caritas“, welche Christus mit der Lanze durchbohrt. Alle vier Tugenden tragen Kronen, wobei nur die „Caritas“ in der Größe den Assistenzfiguren gleichkommt⁶⁹.

Stilistisch und ikonographisch liegt die Verwandtschaft mit der Tugendenkreuzigung des Lektionars aus Heilig Kreuz klar zu Tage. Allerdings repräsentiert das Altardiptychon eine jüngere Entwicklungsstufe der Regensburger Buchmalerei. Das legt die stärker gotisch anmutende Linienführung in Haltung und Gestaltung der Figuren nahe. Die Datierung schwankt zwischen den letzten zwei Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts und dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts⁷⁰. Swarzenski setzt die Malerei des Reliquienkästchens nach dem Lektionar (1271—76) und vor einer Seidenstickerei des Domschatzes aus der Zeit Bischof Heinrichs II. (1277—1296) an⁷¹. Neueren Forschungen zufolge ist jedoch die Seidenstickerei vom Retabel Bischof Heinrichs von Roteneck wahrscheinlich keine Regensburger Arbeit, sondern venezianischen Ursprungs⁷². Damit entfällt der zeitliche Raster Swarzenskis. Hubel löst die Abbrüviatur FR. W⁹ bei der Stifterfigur zu Füßen der Gottesmutter mit Hilfe des veralteten Paritius⁷³ als „Frater Wenceslaus“ auf⁷⁴ und datiert das

⁶⁷ Vgl. J. A. Endres, Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte des mittelalterlichen Regensburg (o. J.) 90—112, bes. 100. — A. Böckler, Die Regensburg-Prüfeninge Buchmalerei des XII. und XIII. Jahrhunderts = Miniaturen aus Handschriften der Bayer. Staatsbibliothek 8 (1924) 33—46. — Füglistner, Das lebende Kreuz, 184—185.

⁶⁸ Zur Geschichte, Beschreibung und Datierung der verschiedenen Bestandteile des Reliquienkästchens zuletzt A. Hubel, Der Regensburger Domschatz = Kirchliche Schatzkammern und Museen 1 (1976) 154—159: Nr. 64.

⁶⁹ Abbildungen bei Hubel, Regensburger Domschatz, Farbtafel VIII (Kreuzigung) und IX, Abb. 95—101. — Vgl. ferner Swarzenski, Textband, 37—38; Bildband 390, 391. — Kraft, Bildallegorie, 32—38, 137—138: Kat. Nr. 6.

⁷⁰ Hubel, Regensburger Domschatz, 158.

⁷¹ Swarzenski, Textband, 37—38.

⁷² Hubel, Regensburger Domschatz, 229—234: Nr. 113 mit Verweis auf Donald King, Some unrecognised Venetian Woven Fabrics, in: Victoria and Albert Museum Yearbook 1 (1969) 53—58.

⁷³ Johann Carl Paritius, Allerneueste und bewährte historische Nachricht von allen in denen Ring-Mauren der Stadt Regensburg gelegenen Reichs-Stiftern, Haupt-Kirchen und

Altären in das frühe 14. Jahrhundert. Meines Erachtens muß die abgekürzte Namensform als „Frater Wernherus“ gelesen werden.

Im ausgehenden 13. Jahrhundert wirkte ein Frater Wernherus als Lektor des Minoritenklosters zu Regensburg. 1278 arbeitete er zusammen mit dem Lektor Berthold vom Predigerkonvent St. Blasius einen Schiedsspruch aus, der den hartnäckigen Streit zwischen Bischof Heinrich und dem Kloster St. Emmeram gütlich schlichtete⁷⁵. Dies zeigt, welche hohe moralische Autorität und persönliches Ansehen die Lektoren der beiden Bettelorden in der Bischofsstadt an der Donau genossen. Das wird noch durch die Zahl und den Rang der Mitsiegler ihres Schiedes⁷⁶ bekräftigt. 1279, August 5 beurkundet Wernher mit den beiden Predigerbrüdern, Lektor Nikolaus und dem ehemaligen Lektor Berthold, eine Seelgerätstiftung Bischof Heinrichs von Roteneck zugunsten des Dominikanerklosters St. Blasius⁷⁷. Als Herzog Heinrich XIII. von Niederbayern 1290 in Burghausen stirbt, setzt er Bischof Heinrich von Regensburg und den Minoritenlektor Wernher zu seinen Sachwaltern ein. Sie sollen allen durch ihn zu Schaden gekommenen kirchlichen Personen und Institutionen und anderen zu Unrecht Geschädigten um seines Seelenheiles willen Schadenersatz leisten⁷⁸.

Clöstern katholischer Religion. Regensburg 1753. Danach wird F. Wenceslaus Mallcus als Guardian des Minoritenklosters 1306 erwähnt (455).

⁷⁴ Hubel, Regensburger Domschatz, 159: „Im Regensburger Minoritenkloster gab es im frühen 14. Jahrhundert einen Frater Wenceslaus Mallcus, der von 1306—1318 als Guardian das Kloster leitete. Dieser Name würde als einziger zu den Buchstaben Fr. Ws. neben der Stifterfigur des Altärens passen. Zeitlich ergeben sich hier wohl keine Bedenken, so daß ein Ansatz des ganzen Altärens in das frühe 14. Jahrhundert gerechtfertigt erscheint . . . Es scheint, als wären einige der verwendeten Stoffe später entstanden als das Klappaltären. Ohne weiteres kann die Montierung des ganzen Kästchens erst einige Zeit später erfolgt sein, vielleicht nach dem Tod des Fraters Wenceslaus, der das Altären hinterlassen hatte. Da aber kein Stoff später als etwa 1330 zu datieren ist, darf man mit relativ geringen Zeitspannen rechnen“.

⁷⁵ BHStA München HU Regensburg 230 (ohne Tagesangabe): „Frater Bertholdus lector fratrum Predicatorum Ratispone, et frater Wnherus lector fratrum Minorum ciuitatis eiusdem“ (neuzeitliche Abschrift). — Carl Heinrich von Lang, *Regesta sive rerum Boicarum autographa*, Vol. IV. Monaci 1828, 82. — Ferdinand Janner, *Geschichte der Bischöfe von Regensburg III*. Regensburg 1885, 12—17. — G. Schwertl, *Die Beziehungen der Herzöge von Bayern und Pfalzgrafen bei Rhein zur Kirche (1180—1294)* = *Miscellanea Bavarica Monacensia* 9 (1968) 190. — L. Schnurrer, *Urkundenwesen, Kanzlei und Regierungssystem der Herzöge von Niederbayern 1255—1340* = *Münchener Histor. Studien*. Abtlg. Geschichtl. Hilfswissenschaften 8 (1972) 456: Nr. 23.

⁷⁶ Neben dem Siegel des Fr. Perhtoldus lector O. P. und dem Konventssiegel der Minoriten finden wir als Mitsiegler Herzog Ludwig II. und Heinrich XIII., Erzbischof Friedrich von Salzburg, Bischof Hildebrand von Eichstätt, Bischof Heinrich von Regensburg, das Kathedraikapitel, Abt Wolfkang von St. Emmeram, den Konvent von St. Emmeram und die Bürgerschaft von Regensburg.

⁷⁷ BHStA München Regensburg Dominikaner 110: *Nicolaus lector, Perhtoldus olim lector*. Die Datumsangabe „in festo beati Dominici“ ist nach dem alten liturgischen Kalender der Dominikaner mit 5. August aufzulösen, s. W. R. Bonniwell OP, *A history of the Dominican liturgy 1215—1945* (1945) 107.

⁷⁸ *Annales Salisburgenses. Continuatio Weichardi de Polhaim* (= Eberhardi Archidiaconi Ratisponensis *Annales*, s. Philipp Jaffé, MGH SS 17, 591) in: MGH SS 9, 812: „1290 dominus Hainricus dux Babarie bono fine et multa contritione moritur apud Purchhausen, et pro omnibus, in quibus se timuit ecclesiasticas personas seu ecclesias seu quoscumque

Die Beziehungen Frater Wernhers zu Bischof Heinrich und zu den Predigerbrüdern, sein Ansehen bei Herzog Heinrich von Niederbayern und seine schriftstellerische Tätigkeit, von der noch die Rede sein wird, geben die Berechtigung, ihn mit der Stifterfigur des Altärchens zu identifizieren. Der zeitliche Ansatz der Miniatur, der damit gegeben wäre, würde auch besser in die Entwicklung der Regensburger Buchmalerei am Ende des 13. Jahrhunderts passen⁷⁹. Die Heiligen auf dem Altardiptychon, Klara, Maria Magdalena und Franziskus nähren die Vermutung, das Altärchen stünde in irgendeinem Zusammenhang mit dem Regensburger Klarissenkloster⁸⁰. Die Regensburger Klarissen sind aus einer Gemeinschaft von Reuerinnen (Magdalenerinnen) im Osten der Stadt hervorgegangen, die sich der geistlichen Leitung der Minderbrüder unterstellten⁸¹. Am 3. März 1286 wurden sie zu Klarissen⁸². Bischof Heinrich hielt seine Hand über das Geschick des Klosters und empfahl die Schwestern am 10. August 1286 allen Dekanen und Leutpriestern seines Bistums⁸³. Wenn unsere Gleichsetzung der Stifterfigur mit Frater Wernher stimmt, darf man annehmen, daß er an der Umwandlung der Reuerinnen zu Klarissen unter dem Einverständnis Bischof Heinrichs führend beteiligt war und das Altärchen den Nonnen als bildlichen Niederschlag ihrer geistlichen Neuorientierung stiftete. Damit ergäbe sich als Ansatz für die beiden Miniaturen der Zeitraum um 1286. Die Bekanntschaft des Minoritenlektors Wernher mit dem Dominikanerlektor Berthold, die durch den Schiedsspruch von 1278 und die Seelgerätstiftung von 1279 dokumentiert ist, hat wohl die Übernahme des Motivs der Tugendkreuzigung verursacht. Der Lektor des Predigerklosters dürfte einen vergleichbaren Einfluß auf das Dominikanerinnenkloster Heilig Kreuz ausgeübt haben, wie Wernher auf die

alios indebite offendisse, constituit in presentia et cum consensu filiorum suorum dominum Hainricum Ratisponensem episcopum et fratrem Wernherum lectorem fratrum minorum Ratispone indempnitati lesorum et saluti sue anime providere“. — Vgl. auch Janner III, 12 und 71. — Schwertl, Beziehungen, 161.

⁷⁹ Neben Swarzenski vgl. G. Schmidt, Die Malerschule von St. Florian. Beiträge zur süddeutschen Malerei zu Ende des 13. und im 14. Jahrhundert = Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 7 (1962) 103—105.

⁸⁰ So Heike Kraft, Bildallegorie, 32—33.

⁸¹ Geschichte des Klarissenklosters in Regensburg von einer Schwester des Klarissenklosters, in: Franziskanische Studien 35 (1953) 346—348.

⁸² Nicht 1296, wie die Geschichte des Klarissenklosters, a. a. O. 348 angibt. Vgl. Andreas von Regensburg, *Chronica pontificum et imperatorum Romanorum*: „1286 in dominica prima quadragesime sorores ecclesie, que nunc dicitur ad S. Claram Ratispone, volgariter ob penitenciam rewsarinn nuncupate, ordinem S. Marie Magdalene mutaverunt et hortantibus fratribus minoribus ordinem et regulam S. Clare receperunt“ = Sämtliche Werke, hrsg. von G. Leidinger, Quellen und Erörterungen zur Bayer. und Dtn. Geschichte N. F. 1 (1903) 69. — F. Janner, Geschichte der Bischöfe von Regensburg II. (1884) 376. — A. Simon, *L'Ordre des Pénitentes de Ste. Marie-Madeleine en Allemagne au XIII^e siècle* (1918) 126—127. — Die Regensburger Reuerinnen kamen durch ihren Anschluß an den Orden des hl. Franz der Unterstellung der deutschen Reuerinnen unter die Obhut der Predigerbrüder durch den päpstlichen Legaten Johannes Boccamazzi um ein dreiviertel Jahr zuvor: Simon, 85—94, 250—251.

⁸³ Th. Ried, *Codex chronologico-diplomaticus episcopatus Ratisbonensis I.* (1816) 617—618: Nr. 647, mit der interessanten Bemerkung: „Quia . . . sorores de sca Maria Magdalena Ratispone propter sui transitus novitatem ad ordinem sce Clare metuunt, se propter mutacionem ordinis a vestra noticia excidisse . . . et voluntarie paupertati se nunc arcius subdiderunt, et approbate religionis habitum assumpserunt . . .“.

Klarissen. Mit hoher Wahrscheinlichkeit können wir in Bruder Berthold den theologischen Inspirator des ikonologischen Programms des Lektionars von Heilig Kreuz und damit vor allem auch des Bildes von der Kreuzigung Christi durch die Tugenden vermuten. Schon Jahre vor der Anordnung des Provinzials der Teutonia, Hermann von Minden, vom 1. Mai 1287 scheint er sich als „frater doctus“ um die spirituelle und theologische Formung der Dominikanerinnen zu Regensburg gekümmert zu haben⁸⁴.

Berthold ist 1263—1279 als Lektor der Regensburger Predigerbrüder bezeugt⁸⁵; drei Urkunden der Jahre 1278/79 bezeichnen ihn als „olim lector“⁸⁶. Der wohl wegen seines vorgerückten Alters aus dem Amt als Konventslektor ausgeschiedene Dominikaner konnte seine Zeit und Kraft vermehrt den Nonnen von Heilig Kreuz zuwenden. Er dürfte mit dazu beigetragen haben, daß das Heiligkreuzkloster ein Jahrzehnt vor der Eingliederung der Reuerinnen in den Klarissenorden sich enger an den Predigerorden anschloß. Denn seit 1277/78 wird die dominikanische Ausrichtung des Frauenklosters im Westen Regensburgs merklich ausgeprägter. Die bisher als Schwestern unter der Regel des hl. Augustinus und dem Ordensstatut von St. Sixtus in Rom firmierenden Ordensfrauen⁸⁷ werden nunmehr als Schwestern vom Orden des hl. Augustinus gemäß den Satzungen der Predigerbrüder oder ein-

⁸⁴ H. Denifle OP, Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, in: Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II. (1886) 641—652, bes. 650: „Providete, ne refectio careant (sorores sub cura O. P. viventes) verbi dei, sed, sicut eruditioni ipsarum convenit, per fratres doctos sepius predicetur“. — Zur Datierung: E. Ritzinger - H. Chr. Scheeben, Beiträge zur Geschichte der Teutonia in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: Archiv der deutschen Dominikaner III. (1941) 21. — H. Grundmann, Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik (Vortrag vom Juli 1933), in: Ausgewählte Aufsätze, Teil 1: Religiöse Bewegungen = Schriften der MGH 25, 1 (1976) 243—268, bes. 255—268. — Die Kritik H. Chr. Scheebens an Denifle geht, abgesehen von einigen zutreffenden Beobachtungen, am Kern der Sache vorbei: Scheeben, Zur Biographie Johann Taulers, in: Johannes Tauler — Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag (1961) 24—32.

⁸⁵ 1251, November 20 ist ein namensgleicher Lektor Berthold bezeugt: W. Schratz, Urkunden und Regesten zur Geschichte des Nonnenklosters zum hl. Kreuz in Regensburg, VO 41 (1887) 148: Nr. 517. — 1260, März 21 taucht ein Johannes als Lektor auf: BHStAM Regensburg Reichsstadt 60. — Ab 1263 kommt Bertoldus (Berchtoldus, Bertholdus, Perhtoldus usw.) als Lektor vor: 1263, Mai 2 (bzw. 7): BHStAM Regensburg Dominikaner 85. — 1263, Juli 28: BHStAM Regensburg Dominikaner 88. — 1263, August 5: Ried I, 471: Nr. 497. — 1263, August 19: BHStAM Regensburg Dominikaner 90. — 1264, Mai 4: Ried I, 477: Nr. 503; Schratz, 149—150: Nr. 519; Joseph Schmid, Die Urkunden-Regesten des Kollegiatstiftes Unserer Lieben Frau zur Alten Kapelle in Regensburg I. Regensburg 1911, 12: Nr. 41. — 1271, November 21: BHStAM Regensburg Dominikaner 99. — 1279, Oktober 31: BHStAM Regensburg Dominikaner 112. — A. Kraus, Beiträge zur Geschichte des Dominikanerklosters St. Blasius in Regensburg 1229—1809, VO 106 (1966) 166 Anm. 150.

⁸⁶ 1278: Schratz, 156—157: Nr. 527: „fr. Perhtoldus olim lector“. — 1278, März 31: Schratz, 157—158: Nr. 528: „fr. Berhtoldus olim lector“. — 1279, August 5: BHStAM Regensburg Dominikaner 110: „fr. Perhtoldus olim lector“.

⁸⁷ 1237: Ried I, 381—382: Nr. 396; Schratz, 142: Nr. 507. — 1238, Mai 15: Ried I, 382—383: Nr. 397. — 1242, April 11: Ried I, 398—399: Nr. 410. — 1244, März 10: Ried I, 402—403: Nr. 415; Schratz, 143: Nr. 512. — 1245, Februar 13: Ried I, 403: Nr. 416. — 1245, Mai 5: Schratz, 144—147: Nr. 514. — 1265, August 15: Schratz, 3—4: Nr. 2. — 1268, Februar 1: Schratz, 4—5: Nr. 3 usw.

fach als Schwestern des Predigerordens bezeichnet⁸⁸. Die stufenweise Annäherung an den Predigerorden erklärt sich daraus, daß das Kloster seine Errichtung 1233 nicht diesem, sondern der Initiative Bischof Siegfrieds verdankt. Bischof Siegfried, der 1229 auch die Dominikaner in Regensburg hatte heimisch werden lassen⁸⁹, sieht einen Zusammenhang zwischen den Bußschwestern im Osten der Stadt und den armen Schwestern von Heilig Kreuz im Westen: die beiden Gemeinschaften sind die geistlichen Schutzwachen Regensburg⁹⁰. Den Schwestern von Heilig Kreuz gibt er auf deren Wunsch die Regel des hl. Augustinus und die Gebräuche der Schwestern von St. Sixtus in Rom⁹¹, welche die Reuerinnen im Osten ab 1232/33 gemäß der Bulle Gregors IX. vom 23. Oktober 1232 „Exurgentes de pulvere“ ebenfalls übernommen haben werden⁹².

Zwar nahmen die Regensburger Dominikaner, wie sich aus den urkundlichen Quellen ergibt, schon ziemlich früh Beziehungen zum Kloster Heilig Kreuz auf⁹³; dessen Filiale Schwarzhofen, eine Stiftung der Grafen von Ortenburg, steht 1265 sogar „sub habitu et regimine fratrum ordinis predicatorum“⁹⁴. Aber Heilig Kreuz zu Regensburg gehört seltsamerweise nicht zu den zahlreichen deutschen Frauenklöstern, die im Zuge der Inkorporationspolitik Papst Innozenz' IV. dem Predigerorden angegliedert wurden⁹⁵. Die Confirmationsbulle Innozenz' IV. vom 5. Mai 1245 für Heilig Kreuz hüllt sich diesbezüglich in beredetes Schweigen⁹⁶. Der erwähnte engere Anschluß an den Predigerorden 1277/78 ist wohl als Auswirkung der Bestimmungen des zweiten Konzils von Lyon 1274 zu betrachten. Sie beschränkten energisch die Vielfalt von religiösen Gemeinschaftsformen und ließen von den neueren Orden im Grunde nur die Predigerbrüder und Minderbrüder als approbierte Lebensformen gelten⁹⁷. Dieselben Bestimmungen haben

⁸⁸ 1277, Mai 30: Schratz, 155—156: Nr. 526: „Ordinis sancti Augustini secundum institutiones fratrum predicatorum“. — 1278, Mai 15: Schratz, 9: Nr. 8: „ordinis predicatorum“.

⁸⁹ Kraus, Beiträge, VO 106 (1966) 142. — M. Popp, Die Dominikaner im Bistum Regensburg, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 12 (1978) 229—230.

⁹⁰ Ried I, 373: Nr. 388: „... ut quia penitentes sorores ad orientem eiusdem civitatis quasi spirituales custodes locate sunt, ab occidente eadem civitas laude dei nominis et spiritali custodia non privetur“.

⁹¹ Ried I, 402—403: Nr. 415 (1244, März 10): „... religiosis feminis ... in unum collectis de bona voluntate ipsarum porreximus regulam sancti Augustini cum consuetudinibus sororum de sancto Sixto in urbe Roma, quoad vixerint, observandam ... sepedite sorores facte sunt S. Sixti sororibus in religionis asperitate conformes“.

⁹² Zur Reorganisation der religiösen Frauenbewegung in den deutschen Städten unter Gregor IX. vgl. Simon, L'Ordre des Pénitentes, 29—46, 55, 202. — Grundmann, Religiöse Bewegungen, 236—240.

⁹³ Vgl. z. B. 1237: Ried I, 381—382: Nr. 396; Schratz, 142: Nr. 507. — 1251, November 20: Schratz, 148: Nr. 517.

⁹⁴ Schratz 150—151: Nr. 520. — Zur Stiftung durch die Grafen von Ortenburg s. Schratz, 152—153: Nr. 522; 158—159: Nr. 529.

⁹⁵ Grundmann, Religiöse Bewegungen, 246—252. — O. Decker OP, Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen 1207—1267 = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 31 (1935) 89—96.

⁹⁶ Schratz, 144—147: Nr. 514 „Religiosam vitam“. Sie erwähnt als Ordenssatzung die Regel des hl. Augustinus.

⁹⁷ Concilium Lugdunense II, const. 23 „Religionum diversitatem“, Conciliorum oecumenicorum decreta (1973) 326—327.

offenkundig Bischof Heinrich und die Minoriten 1286 veranlaßt, die Regensburger Reuerinnen dem Klarissenorden einzugliedern.

Sowohl bei der Betreuung der beiden Frauengemeinschaften wie bei ihrer Angliederung an den Predigerorden und an die Klarissen in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts scheint es demnach ein enges Zusammenspiel zwischen Dominikanern, Franziskanern⁹⁸ und den Regensburger Bischöfen gegeben zu haben, das schließlich Bischof Heinrich von Roteneck⁹⁹ in feste rechtliche Formen gießen konnte¹⁰⁰. Das geschilderte komplexe Beziehungsgeflecht von Personen und Gemeinschaften, Interessen und Einflußnahmen bildet den Hintergrund unserer Behauptung, das zweifach auftretende Motiv der Tugendenkreuzigung in Regensburg spiegle dieses Geflecht wieder und sei ein Zeugnis des geistigen Austauschs zwischen Dominikanern und Franziskanern, Dominikanerinnen und Klarissen.

Leider ist von Lektor Berthold keine Schrift erhalten, aus der sich seine Geistesrichtung bestimmen ließe. Nur indirekt können wir anhand der literarischen Zeugnisse seiner Umgebung Vermutungen anstellen. Glücklicherweise haben wir für die Jahre unmittelbar vor seinem Auftreten als Lektor des Dominikanerkonvents eine Quelle von hohem Rang, die uns Einblick gibt in die geistige Atmosphäre unter den Regensburger Predigerbrüdern jener Zeit: die älteste Schrift Alberts des Großen „De natura boni“. Dieses Werk mit seinem starken mariologischen Akzent fußt auf der Lehrtätigkeit Alberts als Konventslektor und als einer der Vorgänger Bertholds in der Donaustadt¹⁰¹. Es verdient Beachtung, daß darin von der durch das aristotelisch-hochscholastische Wissenschaftsideal geprägten Theologie, in der Albert der Große seit seinem Pariser Aufenthalt unbestrittener Meister war, kaum etwas zu spüren ist. „De natura boni“ ist ein fröhscholastischer Traktat, mit moralisierenden und erbaulichen Nutzenwendungen, die wie Rohmaterial für die Predigtätigkeit anmuten, durchzogen von einem ungedämpften biblischen Symbolismus¹⁰². Es gibt in „De natura boni“ keinen Hinweis auf die Tugendenkreuzigung, wenn auch die in Frage stehenden Tugenden selbstverständlich als solche erwähnt sind. Allerdings wird das Hohelied ausgiebig zur Schilderung der mystischen Verbundenheit zwischen dem Bräutigam Christus und den jungfräulichen Seelen herangezogen¹⁰³. Der Abschnitt, in dem dies geschieht, beschäftigt sich mit

⁹⁸ In der Urkunde vom 8. Juli 1260 für Heilig Kreuz tritt der Guardian der Minoriten einträchtig mit dem Prior der Predigerbrüder auf: Schratz, 148—149: Nr. 518.

⁹⁹ Bischof Heinrich war ein ausgesprochener Freund der Mendikanten. Vgl. seine Verbindung mit dem Minoritenlektor Wernher, dem Dominikanerlektor Berthold und seine Empfehlung der Predigerbrüder vom 28. November 1277 bald nach seiner Konsekration: Ried I, 548—549: Nr. 577. — Janner, Geschichte der Bischöfe von Regensburg III, 2.

¹⁰⁰ M. Popp, Die Dominikanerinnen im Bistum Regensburg, in: Klöster und Orden im Bistum Regensburg, 264—266 beklagt zwar die Verwirrung der älteren Geschichtsschreiber, durchschaut aber den komplexen Ablauf der Dinge bezüglich Heilig Kreuz keineswegs besser; vgl. ihre Bemerkung 266: „Es fand natürlich kein Ordenswechsel statt, sondern die originäre und korrekte Bezeichnung des Ordens wurde vielmehr falsch interpretiert“.

¹⁰¹ Vgl. P. Simon, Prolegomena, in: Albertus Magnus, Opera omnia XXV/1: De natura boni (1974) V—VI.

¹⁰² Vgl. neben dem Werk selber die Charakteristik von A. Fries CSSR, Die Gedanken des hl. Albertus Magnus über die Gottesmutter (1958) 20—21.

¹⁰³ Albertus Magnus, De natura boni, ed. Ephrem Filthaut OP, Tract. II, pars III, cap. 2, II: De virginitate angelica sanctorum virginum (Opera omnia XXV/1, 103—109).

der „Regula“ der heiligen Jungfrauen — vielleicht ein Hinweis auf Alberts geistliches Einwirken auf die Regensburger Nonnen von Heilig Kreuz? ¹⁰⁴

Es ist uns auch ein Werk des mit Berthold bekannten Minoritenlektors Wernher überliefert. Sein „Liber soliloquiorum“ ¹⁰⁵ ergeht sich in frommen Betrachtungen über die göttliche „bonitas“, „der Form nach . . . zur eigenen Erbauung geschrieben“ ¹⁰⁶. Wernher bewegt sich weitgehend in traditionellen Gedankengängen, mit wörtlichen Zitaten aus Augustinus, Hugo von St. Viktor und Anselm ¹⁰⁷. Sein Traktat könnte genauso gut von einem Predigerbruder geschrieben worden sein. Einen franziskanischen Zug will Bonmann im achten Kapitel „De bonitate Dei in humanitate Christi amanda“ ¹⁰⁸ „mit seiner liebevollen Betrachtung der menschlichen Person Christi“ bemerken ¹⁰⁹. Bei der betenden Versenkung in das Kreuzesleiden Jesu schreibt er jedoch nur ein Gebet des hl. Anselm aus ¹¹⁰. Das Wissen um den gekreuzigten Jesus nennt Wernher seine höhere Philosophie ¹¹¹. Einen Beleg für das Motiv der Tugendenkreuzigung finden wir im „Liber soliloquiorum“ nicht; der Gedanke des Herzensmartyriums Mariens (martyrium cordis) stimmt mit der Darstellung der schwertdurchbohrten Gottesmutter unter dem Kreuz auf dem Reliquienkästchen überein ¹¹². Wie sich auch an den beiden bedeutendsten Geistesmännern des Regensburger Minoritenklosters im 13. Jahrhundert, David von Augsburg und Berthold von Regensburg, aufweisen ließe, verrät das theologische und spirituelle Klima dieser Ordensniederlassung kaum spezifisch franziskanische Prägung ¹¹³. Der Versuch Krafts, die Tugendenkreuzigung des Altardiptychons von Bonaventura her theologisch zu erhellen ¹¹⁴, ist daher fehl am Platze ¹¹⁵.

¹⁰⁴ Albert war nichts weniger als ein Frauenfeind. Seine rührende Sorge für mehrere Frauenklöster des Dominikanerordens in Deutschland ist bekannt. Das hindert nicht, daß er als gradliniger Schwabe in seinen Werken sich über die bedenklichen Seiten der Frauenseele gelegentlich in äußerst scharfem Tone ausgelassen hat.

¹⁰⁵ Ediert von Bernhard Pez OSB, *Bibliotheca ascetica antiquonova* IV. Ratisbonae 1724, 41—84: *Soliloquia Fratris Wernheri Lectoris Minorum Ratisponensium*.

¹⁰⁶ O. Bonmann OFM, Wernher von Regensburg und sein *Liber Soliloquiorum*, *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 12 (1937) 305.

¹⁰⁷ Zur Charakterisierung s. Bonmann, Wernher von Regensburg, 294—305. — Wernher vertritt bezüglich Maria die traditionelle Lehre von der „sanctificatio in utero“: *Pez* I. c. 64—67. — Der Abschnitt über die Eucharistie, *Pez* 75—78, ist lehrhaft und wendet sich gegen Häretiker.

¹⁰⁸ *Pez*, I. c. 68—73.

¹⁰⁹ Bonmann, Wernher von Regensburg, 303.

¹¹⁰ Vgl. *Pez* 72—73 mit Anselmus Cantuariensis, *Oratio II ad Christum cum mens vult eius amore fervere* (*Opera omnia*, vol. III, rec. Franciscus Salesius Schmitt OSB, 1946, 7).

¹¹¹ *Pez* 73: „Haec mea sublimior philosophia scire Jesum et hunc crucifixum“. Bei Anselm findet sich dies nicht. — Auch der Schritt von der Erkenntnis zur Liebe im selben Abschnitt ist nicht spezifisch franziskanisch: „Fac, precor, Domine, gustare me per amorem, quod gusto per cognitionem: sentiam per affectum, quod sentio per intellectum“ (*Pez* 72).

¹¹² *Pez* 67. Die Darstellung ist ikonographisch natürlich nicht neu. Immerhin fehlt sie auf der Miniatur von Heilig Kreuz.

¹¹³ Vgl. J. Heerinx OFM, *Theologia mystica in scriptis fratris David ab Augusta*, *Antonianum* 8 (1933) 49—83, 161—192; A. Rayez, *David d'Augsbourg*, *Dictionnaire de Spiritualité* 3 (1957) 42—44; K. Ruh, *David von Augsburg*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters-Verfasserlexikon* 2 (1980) 47—58. — J. Heerinx OFM, *Berthold de Ratisbonne*, *Dictionnaire de Spiritualité* 1 (1937) 1532—1534; F. G. Banta, *Berthold von Regensburg*, in: *Die dt. Literatur des Mittelalters* 1 (1978) 817—823.

¹¹⁴ Kraft, *Bildallegorie*, 36—38. — Zudem stammen die „*Meditationes vitae Christi*“

David von Augsburg († 1272) stellt uns Jesus am Kreuz immerhin als „exemplar aller tugende“¹¹⁶ vor. Dort hat er uns wie in einem Spiegel die Tugenden aus der Himmelschule gelehrt.

„Er ist ein spiegel aller volkomenheit, dar inne wir uns alle zît ersehen sÿln, waz got von uns voder ze behalten unde wes an uns gebreste nâch sÿnem inneristen willen . . . Dar umbe wart er hôch an daz kreuze erboeret unde genagelt offenlÿch ûf dem velde aller der werlde an zesehenne (als man die spiegel spulget an die türsiule ze nageln, daz die ûz und ïn gÿnden sich dar inne ersehen), daz wir alle an im lernen die tugentforme, die er uns hât ûf erde brâht von der himelschuole, der oberisten tugende schuolmeister“¹¹⁷.

Der Vorstellungswelt, aus der die Kreuzigung Christi durch die Tugenden erwuchs, kommen wir im Werk eines älteren Mitbruders Wernhers, des Lamprecht von Regensburg, näher. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßte Lamprecht die mittelhochdeutsche Dichtung „Diu tochter von Syon“¹¹⁸. Als Vorlage benutzte er einen lateinischen Traktat vom Beginn des 13. Jahrhunderts, „Filia Syon“¹¹⁹. Die von Gott abgewandte Seele, die Tochter Sion, wird durch die Erkenntnis und die personifizierten Tugenden des Glaubens, der Hoffnung, der Weisheit und der Liebe mit Hilfe des Gebetes wieder mit ihm vereinigt. Das Ganze ist durchtränkt von Zitaten aus dem Hohenlied; die über Gott den Sieg erringende Caritas erinnert an Gedanken Hugos von St. Viktor. Sie verwundet mit ihrem Pfeil zwifach das Herz des Königs, nämlich Jesu Christi, der sich auf den Weg macht, um die sieche Tochter Sion zu heilen. Die Seele umfängt ihn schließlich in Liebe.

Die mittelhochdeutsche Bearbeitung Lamprechts läßt die Frau Caritas im Kreis der Tugenden Diemuot, Gedult, Armuot, Kiusche, Sterke, Wÿsheit, Gehôrsam und Mâze auftreten¹²⁰. Sie stellt die Vermittlung der Hochzeit zwischen der bräutlichen Seele und dem Bräutigam Jesus Christus durch die Caritas stärker heraus als die „Filia Syon“¹²¹. Aber die Verwundung Christi durch Frau Caritas, die gleichfalls breiter allegorisiert wird als in der lateinische Vorlage, geschieht bei Lamprecht im Einklang mit der „Filia Syon“ nicht durch den Lanzenstoß, wie auf dem Altardiptychon des Frater Wernher und sämtlichen Darstellungen der Tugendenkreuzigung, sondern mit Pfeil und Bogen¹²². Somit scheidet Lamprecht

nicht von Bonaventura, sondern von Johannes de Caulibus, s. B. Distelbrink, *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita* = *Subsidia Scientifica Franciscana* 5 (1975) 159–160.

¹¹⁵ S. Clasen OFM, *Franziskanische Christusbrautschaft. Die Stellung des hl. Bonaventura zum Orden der hl. Klara*, *Franziskanische Studien* 35 (1953) 310–317 betont die Zurückhaltung Bonaventuras gegenüber den religiösen Frauenbewegungen und den Klarissen.

¹¹⁶ David von Augsburg, *Der Spiegel der Tugenden*, in: *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, hrsg. von F. Pfeiffer, 1 (1845) 347.

¹¹⁷ Pfeiffer, 326.

¹¹⁸ Lamprecht von Regensburg, *Sanct Franciscan Leben und Tochter Syon*, hrsg. von K. Weinhold (1880) 8, 263–494. — W. Wichgraf, *Der Traktat von der Tochter von Sion und seine Bearbeitungen*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 46 (1922) 173–231.

¹¹⁹ Weinhold, *Lamprecht von Regensburg*, 285–291.

¹²⁰ Lamprecht von Regensburg, *Tochter Syon*, hrsg. von Weinhold, 436: vv. 2963–2974; 440: vv. 3059–3060 erwähnt „diemuot kiusche gedultekeit milte sterke wÿsheit“; 473: vv. 3854–3855; „Kiuscheit, Diemüete, Gedult, Senfte, Guete“; 525.

¹²¹ Vgl. „Filia Syon“ bei Weinhold, 289–290 und Lamprecht, 478–483, 485–490: vv. 3957–4070. 4105–4218.

¹²² Lamprecht 462–470: vv. 3595–3792; 533–534. — Richstätter, *Herz-Jesu-Verehrung*, 59–60.

als unmittelbare Quelle der beiden Regensburger Miniaturen aus. Überdies polemisiert er unverhohlen gegen die religiöse Frauenwelt, was eine engere Beziehung zu den beiden in Frage stehenden Regensburger Schwesternklöstern unwahrscheinlich macht ¹²³.

Trotzdem liefert uns Lamprecht den Schlüssel zum theologisch-spirituellen Unterschied der zwei Regensburger Verbildlichungen der Tugendenkreuzigung. Obwohl seine Dichtung nach der Vorgabe der „Filia Syon“ vom Hohenlied durchstimmt ist, bleibt die allegorische Tugendfigur der Frau Karitas, welche Christus mit ihrem Pfeil verwundet, streng von der gläubigen Seele als Braut Christi gesondert. Frau Karitas vermittelt lediglich die bräutliche Liebe zwischen Christus und der Seele.

5. Zur theologisch-spirituellen Eigenart der dominikanischen Bildform

Der auffälligste Unterschied der beiden Regensburger Miniaturen besteht darin, daß auf der dominikanischen Darstellung die „Sponsa“ die Seite Christi mit der Lanze durchbohrt, auf der franziskanischen hingegen die „Caritas“. Die franziskanische Miniatur knüpft, obwohl jünger als die dominikanische, an den älteren Typ der Tugendenkreuzigung an, bei der die „Caritas“, wenngleich besonders hervorgehoben, nur eine der allegorischen Figuren ist, die Christus ans Kreuz heften. Der heilsgeschichtliche und ekklesiologische Bezug, der in den älteren Darstellungen meist durch das Paar Ecclesia-Synagoga ¹²⁴ hergestellt wird, tritt zurück. An ihn wird höchstens durch die Heiligen Franziskus und Magdalena erinnert. Das Motiv wandelt sich zum privaten Andachtsbild. Auch die Art, wie Maria und Johannes dargestellt sind, appelliert mehr an das gemüthafte Nachempfinden, das Mitleiden des Betrachters, als daß es die Gottesmutter und den Lieblingsjünger in ihrer heilsgeschichtlich-typologischen Stellvertretung der gläubigen Menschheit unter dem Kreuz beließe.

Die dominikanische Bildform ersetzt die Tugendallegorie „Caritas“ durch die Figur der „Sponsa“ ¹²⁵. Zugleich rückt die „Fides“ an die Stelle der „Ecclesia“ ¹²⁶.

¹²³ Lamprecht 430—432: vv. 2827—2863; 436—437: vv. 2979—2993; 456: vv. 3450—3469; 523—526, 532. Doch vgl. unsere Bemerkung zu Albert d. Gr.: Anm. 104.

¹²⁴ Zur Ikonographie Ecclesia-Synagoga: Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, 246—259. — A. Weis, Ekklesia und Synagoge, Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte 4 (1958) 1189—1215. — Füglistner, Das lebende Kreuz, 115—133. — W. Seiferth, Synagoge und Kirche im Mittelalter, 1964. — W. Greisenegger, Ecclesia und Synagoga, Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. von E. Kirschbaum SJ, 1 (1968) 569—578, bes. 572—574. — G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst 4/1: Die Kirche (1976) 45—68.

¹²⁵ Zu den bodenständigen Anregungen des Bildthemas im 12. Jahrhundert: Gewölbebild im Joch des Hauptchores Prüfening Sponsa-Ecclesia(-Maria) mit der Umschrift: „Virtutum gemmis preluens virgo perennis. Sponsi iuncta thoro sponso conregnat in evo“: B. H. Röttger, Kloster Prüfening = Deutsche Kunstführer 27 (1929) 12, Tafel 7; H.-G. Schmitz, Kloster Prüfening im 12. Jahrhundert = Miscellanea Bavarica Monacensia 49 (1975) 53—54. — Portal der Schottenkirche St. Jakob: J. A. Endres, Das St. Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Ikonographie und Literaturgeschichte des 12. Jahrhunderts (1903) passim. Endres macht die in unserem Zusammenhang wichtige Beobachtung, daß in den mittelalterlichen Kommentaren zum Hohenlied unverhältnismäßig oft von der Predigt und den Predigern der Heilslehre die Rede ist (30—31, 62), was dessen Beliebtheit bei den frühen Predigerbrüdern erklären würde.

¹²⁶ Außer der Literatur in Anm. 124 vgl. K. Burdach, Der Gral. Forschungen über seinen

Dieser doppelte Tausch ist bemerkenswert. Was zunächst wie eine wunderliche Störung des Bildprogramms aussieht, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als höchst subtile Neuinterpretation der überlieferten ikonologischen Bausteine. Ihr liegt eine eigenwillige Theologie zugrunde, der es nachzugehen gilt. Wen verkörpert nun die „Sponsa“? ¹²⁷ Die „Sponsa“, die Braut des Hohenliedes, ist gemäß patristischer und mittelalterlicher Anschauung die Kirche ohne Makel und Runzel ¹²⁸. Christus hat als Bräutigam sich diese Braut erwählt und durch seine Gnade geheiligt. In die bräutliche Liebe ist die einzelne Seele des Gläubigen miteingegriffen ¹²⁹.

„Wir alle sind zur geistlichen Hochzeit geladen, bei der Christus, der Herr, Bräutigam ist. Die Braut aber sind wir selbst, wenn es euch nicht unglaublich vorkommt: sowohl alle zusammen eine einzige Braut als auch die Seelen der Einzelnen je für sich“ ¹³⁰.

Oder, wie Papst Innozenz III. ausführt:

„Alle gerechten Seelen sind eine einzige Braut und eine einzige Jungfrau wegen der Einheit des Geistes, die sie im Band des Friedens beobachten . . . Denn alle sind in Christus eine einzige Jungfrau wegen des einen Geistes der Unversehrtheit und des einen Urhebers der Jungfräulichkeit“ ¹³¹.

Da das Kreuzigungsbild einem Lektionar zu den Heiligenfesten voransteht, scheint die Hereinnahme der „Sponsa“ durch Gedanken der Schule des Anselm von Laon beeinflusst, die über die Bibelglossen weiterwirkten. Anselm von Laon († 1117) unterscheidet den Bräutigam Christus, die Kirche als Braut, wie sie in den Heiligen sich vollkommen darstellt, die Freunde des Bräutigams, nämlich die Patriarchen und Propheten des Alten Bundes, und die Freundinnen der Braut, das heißt die noch unvollkommenen Gläubigen des Alten und Neuen Bundes.

Ursprung und seinen Zusammenhang mit der Longinuslegende = Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 14 (1938) 296—327.

¹²⁷ Zur Ikonographie vgl. O. Gillen, Braut-Bräutigam, Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte 2 (1948) 1110—1124. — Schiller, Ikonographie 4/1: Die Kirche, 94—106.

¹²⁸ Zu diesem Grundakkord der Hoheliedauslegung seit Origenes vgl. H. Riedlinger, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXVIII/3 (1958) 23 ff. — F. Ohly, Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, 1958.

¹²⁹ Wir können hier, auch um der Gefahr der Überinterpretation zu entgehen, nicht die ganze Breite christlicher Brautmystik abhandeln, sondern beschränken uns auf die nächstliegenden Parallelen. — Zum Thema allgemein vgl. O. Casel OSB, Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus (1961) 59—122 und passim; H. de Lubac, Die Kirche. Eine Betrachtung, übertr. u. eingel. von Hans Urs von Balthasar (1968) 304—336.

¹³⁰ Bernardus Claraevallensis, Sermo II, 2 post octav. Epiph.: „Omnes enim nos ad spirituales nuptias vocati sumus, in quibus utique sponsus est Christus Dominus . . . Sponsa vero nos ipsi sumus, si non vobis videtur incredibile, et omnes simul una sponsa, et animae singulorum quasi singulae sponsae“ (Opera, vol. IV, Sermones I. Romae 1966, 320—321). — Vgl. Honorius Augustodunensis, Expositio in Canticum Cantorum (PL 172, 347—496): Sponsa-Ecclesia und fidelis anima. — Hugo a Sancto Caro, Postilla in Canticum Cantorum: „Materia huius libri est sponsus et sponsa: quasi Christus et ecclesia . . . vel quelibet fidelis anima“ (Postillae in Bibliam, vol. III. Basileae 1504, fol. 93 va).

¹³¹ Innocentius III, De quadripartita specie nuptiarum: „Quamquam animae iustae sint una sponsa et una virgo propter unitatem Spiritus, quam in vinculo pacis observant . . . quia omnes in Christo sunt una virgo, propter unum integritatis spiritum et virginitatis auctorem“ (PL 217, 937 B).

„Die Braut aber ist die Versammlung der Apostel, Märtyrer und anderer, die in der Kirche die Vollkommeneren sind . . . Als Bräutigam wird Christus bezeichnet, weil er sich jedem, der Gutes tut, angelobt und verheißt. Freundinnen der Braut werden die weniger Vollkommenen genannt, da sie sich auf ähnliche Weise bemühen, den Umarmungen des Bräutigams sich anzuschmiegen“¹³².

Die Brücke zu unserem Bild schlägt Jordan von Sachsen, wenn er vermerkt, wo die Braut, die zugleich Mutter ist, unter dem Kreuz steht:

„Die Heiligen sind jedenfalls mit der Königin, ihrer Mutter Kirche, dort, zur Rechten, gestanden und haben ihre Gewänder im Blut des Lammes gewaschen“¹³³.

Hinsichtlich der „Fides“ auf der Miniatur des Lektionars und ihres ikonologischen Zusammenhangs mit der „Ecclesia“ ist der Satz Anselms aufschlußreich:

„Als Braut wird die Kirche bezeichnet, die schon im Glauben feststeht; denn sie übernimmt den Glauben bereits auf vollkommene Weise, verlobt sich Gott und widersagt dem Gepränge Satans“¹³⁴.

Konkret gesprochen, erinnert die „Sponsa“ auf dem Kreuzigungsbild die Nonnen von Heilig Kreuz an die in den Heiligen vollendete Kirche als makellose Braut Christi und spornet sie an, deren bräutlicher Liebe zum Heiland sowohl als einzelne wie als Gemeinschaft nachzueifern. Die „Fides“ mahnt die Schwestern, den Glauben in der gelebten Treue zur Ordensprofess zu verwirklichen und so die innere Glaubenshaltung durch ihr jungfräuliches Leben in geistlicher Brautschaft nach außen sichtbar zu machen.

Diese Spiritualisierung der „Ecclesia“, deren verborgene Wirklichkeit die „Sponsa“ und deren innere Haltung die „Fides“ versinnbildeln, muß sich zwangsläufig auf die „Synagoga“ auswirken. Die „Synagoga“ der Miniatur scheint nicht in erster Linie das abtrünnige Volk der Juden zu meinen, sondern mehr im allgemeinen die Gefahr der Untreue und Verblendung zu bezeichnen, die jeden Christen bzw. — konkreter noch — die Schwestern von Heilig Kreuz als Bräute Christi bedroht. So stellt Papst Innozenz III. die Verbindung zwischen Gott und der Synagoge und Gott und der Seele als „spirituale coniugium“ einander gleich. Diese geistliche Ehe wird durch Götzendienst oder Todsünde aufgelöst. Aus der unauflöselichen sakramentalen Ehe zwischen Christus und seiner Kirche fällt jedoch nur der nackte Unglaube heraus¹³⁵. Darum hat Christus die Synagoge nicht ver-

¹³² Anselmus Laudunensis, *Glosulae super Cantica Canticorum*: „Sponsa vero est collectio apostolorum, martyrum et aliorum, qui magis sunt perfecti in ecclesia . . . Sponsus autem Christus dicitur, quia unicuique bene operanti se spondet et promittit. Amicae sponsae (Riedlinger: sponsi!) minus perfecti dicuntur, quia similiter amplexibus sponsi adhaerere nituntur“ (Riedlinger, *Makellosigkeit*, 114 Anm. 9 nach Cod. Paris, Nat. lat. 568 fol. 1 rv). — Im „Excerptum Anselmi“ steht für „aliorum“: „quilibet contemplativi de novo testamento“ (Riedlinger ebd. nach Cod. Paris, Nat. lat. 14801 fol. 1 r).

¹³³ B. Iordanus, Ep. 17: „Illic utique sancti ad dexteram cum regina, matre sua ecclesia. adstiterunt et laverunt stolas suas in sanguine Agni“ (MOPH XXIII, 21).

¹³⁴ Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Cantica Canticorum*: „Sponsa dicitur ecclesia iam firma in fide, quoniam iam perfecte fidem sumens spondet se Deo et abrenuntiat pompis satanae“ (Riedlinger, *Makellosigkeit*, 114 Anm. 9 nach Cod. Paris, Nat. lat. 567 fol. 1 r; vgl. PL 162, 1189 A). — Das Bild von der makellosen Braut ist traditionsgeschichtlich zu ergänzen durch die paradoxe Vorstellung von der „keuschen Dirne“, s. Hans Urs von Balthasar, *Casta Meretrix*, in: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II.* (1961) 203—305.

¹³⁵ Innocentius III, *De quadripartita specie nuptiarum* (PL 217, 934 BC; 935 AB).

stoßen, sondern in der Gestalt der Urkirche wieder angenommen, da das Heil von den Juden stammt¹³⁶. In der Fülle der Zeit ehelichte er die Kirche, die er sich einst als Synagoge anverlobt hatte. Sie wird er nie verstoßen noch eine andere Gattin an ihrer Statt heimführen, weil er mit ihr einen ewigen Bund in seinem Blut geschlossen hat¹³⁷.

Für diese Deutung spricht das entspannte Verhältnis unter Christen und Juden im damaligen Regensburg¹³⁸. Die Erlasse der Wiener Provinzialsynode 1267 gegen die Juden¹³⁹ wurden hier, ähnlich wie in Österreich „nicht in die Praxis umgesetzt und die Stellung der Juden nicht beeinträchtigt“¹⁴⁰. Im Zusammenhang mit unserem Bildmotiv verdient es Beachtung, daß der Konventslektor Berthold 1279 mit der Judenschaft der Bistümer Regensburg und Freising befaßt war. Papst Nicolaus III. hatte dem Predigerorden mit seinem Mandat vom 4. August 1278 „Vineam Soreth“ den Auftrag zur Judenpredigt erteilt¹⁴¹. Indem er am 22. Oktober 1279 das päpstliche Mandat für die Regensburger Dominikaner vidimierte, bekundete Bischof Heinrich von Roteneck ihnen seine Unterstützung bei der Durchführung des Mandates¹⁴². Neun Tage später, am 31. Oktober 1279, beauftragte Provinzial Konrad Gurli von Eßlingen, der auf dem Provinzkapitel 1277 in Regensburg zum Provinzialprior der Teutonia gewählt worden war¹⁴³, den genannten Dominikanerlektor Berthold mit der Judenpredigt in den Diözesen Regensburg, Freising und der Stadt Passau. Er legte ihm dabei Maßregeln ans Herz, die sowohl auf die Empfindlichkeit der Territorialherren als auch der Juden Rücksicht nahmen¹⁴⁴. Der Einsatz Bertholds bei der Judenpredigt stützt unsere These, der Konventslektor habe die Thematik des dominikanischen Kreuzigungsbildes maßgeblich bestimmt und das althergebrachte Gegensatzpaar Ecclesia - Synagoga durch die neue Gegenüberstellung Fides/Sponsa - Synagoga gewissermaßen vergeistigt.

¹³⁶ „Sane licet Christus ad tempus deseruit Synagogam . . . postea tamen illam resumpsit in primitivis fidelibus, quia salus ex Iudaeis est, cui nunc superduxit Ecclesiam, sed inseruit tamquam oleastrum olivae“ (PL 217, 935 C).

¹³⁷ „Christus in plenitudine temporum sibi coniugavit Ecclesiam, quam olim sibi desponsaverat Synagogam . . . Secundum hanc speciem Christus est unicus unice. Una est, inquit, columba mea, quam numquam repudiabit nec aliam superducat, quia pepigit cum ea testamentum aeternum in sanguine suo: Vobiscum, inquit, ero omnibus diebus, usque ad consumptionem saeculi“ (PL 217, 936 AB).

¹³⁸ *Germania Judaica* II/2, hrsg. von Zvi Avneri. Tübingen 1968, 679—691. — K. Geissler, Die Juden in Deutschland und Bayern bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, ZBLG-Beiheft 7, Reihe B (1976) 38—39, 72—73, 145—151, 173—179, 184—186, 196—200, 204—205, 212—213. — Über die Einstellung Bertholds von Regensburg OFM zu den Juden vgl. J. Aronius - A. Dresdner - L. Lewinski, Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen und Deutschen Reiche bis zum Jahre 1273 (1902) 318—320: Nr. 757.

¹³⁹ Janner, Geschichte der Bischöfe von Regensburg II, 498—500. — K. J. Hefele - H. Leclercq, Histoire des conciles d'après les documents originaux VI/1 (1914) 137—139.

¹⁴⁰ *Germania Judaica* II/2, 640. — Zur Geschichte der Regensburger Judenschaft im ausgehenden 13. Jahrhundert vgl. auch Janner, Geschichte II und III, Register s. v. „Juden“.

¹⁴¹ A. Potthast, Regesta Pontificum Romanorum II. Berolini 1875, Nr. 21 382, 21 383. — BHStA München Regensburg Dominikaner 108 a.

¹⁴² BHStA München Regensburg Dominikaner 111. — *Germania Judaica* II/2, 680. — Geissler, Die Juden in Deutschland und Bayern, 117, 122, 147.

¹⁴³ P. von Loë OP, Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia = Quellen und Forschungen 1 (1907) 13, 24, 32.

¹⁴⁴ BHStA München Regensburg Dominikaner 112.

Das im Abendland seltene Motiv des Engels, der bei der Kreuzigung die Synagoge fortschiebt¹⁴⁵, wirft überdies ein Licht auf die Beziehungen Regensburgs zu Südosteuropa und dem byzantinischen Kulturkreis¹⁴⁶. Engel als Begleitfiguren von Ecclesia und Synagoga entstammen der byzantinischen Kunst¹⁴⁷. Seit dem 11. Jahrhundert erscheint diese Kompositionsform im Abendland, „immer zusammen mit weiteren Einflüssen byzantinischer Ikonographie, am reinsten in dem Regensburger Legendar in Oxford“¹⁴⁸. Aufbau und Gliederung der Regensburger Darstellung, die jedoch wegen der Umwandlung der Ecclesia in die „Fides“ nur noch den Begleitengel der Synagoge kennt, wären mit dem Kanonblatt in einem Missale der Kathedrale von Huesca¹⁴⁹ und mit einer Kreuzigungsszene im serbischen Kloster Studenica aus dem Jahre 1209 zu vergleichen¹⁵⁰. Der byzantinisierende Charakter unserer Miniatur, der im Altardiptychon des Fraters Wernher rund fünfzehn Jahre später in Richtung auf den gotischen Stil hin aufgebrochen wird, erklärt, weshalb Swarzenski den „Ausdruck der Figuren still und leidenschaftslos, die Komposition entspannt und im Verhältnis zu den mittelrheinischen Arbeiten beinahe leer“¹⁵¹ nennen kann.

Seine letzte Tiefe aber gewinnt das Brautmotiv auf dem dominikanischen Kreuzigungsbild dadurch, daß die Sponsa-Ecclesia die Rolle der verwundenden Liebe¹⁵² übernimmt. Dies ist der Ort, wo Brautmystik und Passionsmystik miteinander verschmelzen. Vorbereitet wird die Überkreuzung zweier Entwicklungslinien durch die Auslegung von Hoheslied 4, 9: „Du hast mir mein Herz verwundet, meine Schwester Braut“¹⁵³. Honorius Augustodunensis deutet den Vers auf die Liebe Christi zu seiner Kirche:

„Unter Herz versteht man die Liebe, die man im Herzen ansiedelt . . . Es ist ein Vergleich, der von einem Mann ausgeht, welcher eine Frau übermäßig liebt, und dessen Herz durch die Liebe verwundet wird. So ist Christus am Kreuz aus Liebe zur Kirche verwundet worden“¹⁵⁴.

¹⁴⁵ Swarzenski, Textband, 111 Anm. 3.

¹⁴⁶ Für das 12. Jahrhundert vgl. H. Menhardt, Regensburg, ein Mittelpunkt der deutschen Epik des 12. Jahrhunderts, VO 101 (1961) 195—196. — R. Schönfeld, Die Donau als Faktor der wirtschaftlichen Entwicklung Regensburgs, VO 116 (1976) 185—186.

¹⁴⁷ K. Wessel, Ekklesia, Reallexikon zur byzantinischen Kunst 2 (1971) 30—33.

¹⁴⁸ Weis, Ekklesia und Synagoge, Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte 4 (1958) 1193—1194. — Zu den Parallelen in der mittelbyzantinischen Kunst s. Schiller, Ikonographie 4/1, 48—49.

¹⁴⁹ F. Delclaux, Imagenes de la Virgen en los codices medievales de España (1973) 151.

¹⁵⁰ Fresko in der Marienkirche, auf dem die Synagoge ohne Attribute auf das Kreuz zurückblickt: Studenica. Ured. Mihailo Maletić (1968) 73. — Marija Radan-Jovin, Studenica, 1979.

¹⁵¹ Swarzenski, Textband, 38. — Schmidt, Die Malerschule von St. Florian, 103 spricht von der Reduktion des expressiven Pathos in Regensburg.

¹⁵² Vgl. Schiller, Ikonographie 4/1, 104—105. — Die Ausführungen Krafts, Bildallegorie, 26—31 sind zu wenig differenziert und zum Teil — z. B. die Interpretation des Hohesliedkommentars des Thomas Cisterciensis — falsch.

¹⁵³ Vulgata: „Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa“. Die Einheitsübersetzung lautet: „Verzaubert hast du mich, meine Schwester Braut“. Martin Buber verdeutscht: „Du hast mir das Herz versehrt, meine Schwester-Braut“ (Die Schriftwerke. Neu bearb. Ausg. Köln 1962, 350).

¹⁵⁴ Honorius Augustodunensis, Expositio in Cantica Canticorum IV, 9: „Per cor amor

Der Cistercienser Gilbert von Hoyland († 1172) ergänzt diese Sicht, indem er den Willen zur Verwundung in die Gemütsbewegung der liebenden Seele verlegt, deren Gewalttat das Herz Jesu erduldet:

„Was ist es wunders, Brüder? Haltet ihr die Seele, die das Herz unseres Herrn Jesus Christus durch fromme Gemütswallungen durchsticht und durchbohrt, nicht für selig? Scharf und wirkungsvoll und wahrhaft gewalttätig ist die Gemütsbewegung, die dein Gemüt, guter Jesus, gewinnt und bewegt. Groß und gewalttätig ist die Macht der Liebe, die an das Gemüt Gottes rührt, es durchdringt und wie ein Pfeil seine Leber durchbohrt. Was wunders, wenn das Himmelreich Gewalt erleidet? Der Herr selbst erduldet die Wunde der gewalttätigen Liebe“¹⁵⁵.

Der Prämonstratenser Philipp von Harvengt († 1183) geht noch einen Schritt weiter. Er betrachtet den Durst Christi, verwundet zu werden, als Ausbruch tätiger Liebe:

„Der Bräutigam hat es gern, kräftig verwundet zu werden, aber durch Liebe, durchbohrt zu werden, aber nicht mit dem Schwert, sondern durch die stärkere Zuneigung der Liebenden. Aus der Tiefe dieser Wunde fließt die Gnade, atmet die Liebe wonnesamer. Dank des ausgeflossenen Seimes liebt er lebhafter als durch das vergossene Blut, nicht verendet er hechelnd“¹⁵⁶.

Das Augenmerk wird also zunehmend von der äußeren Verletzung des Herzens auf seelische Vorgänge und damit die innere Dimension des Liebesleides verlagert.

Die Auslegung der Stelle durch Hugo von St.-Cher erklärt, warum auf unserer Darstellung die „Fides“ als einzige Figur eine Krone trägt. Der Dominikaner Hugo hat mit einer Arbeitsgemeinschaft von Mitbrüdern als Magister in Paris zwischen 1230 und 1235 die ganze Heilige Schrift glossiert¹⁵⁷. Seine Postille zum Hohenlied benützt in der Hauptsache die Kommentare des Bernhard von Clairvaux und des Thomas Cisterciensis. Das Werk ist für den Predigerorden und weit darüber hinaus maßgebend geworden. Zur Kirche als Braut Christi gehören strenggenommen nur jene treuen Seelen, die sich von Todsünden freihalten und so ihr „connubium spirituale“ mit Gott unversehrt bewahren. Sie dürfen den Ruf des Bräutigams hören: „Komm, laß dich krönen!“ (Hl 4, 8 Vulgata).

„Die Wunde des Herzens drückt die Größe der Liebe aus, so daß der Bräutigam zu sagen scheint: Ich werde verwundet und trage unter der Brust umschlossen den Speer. Die Aus-

intelligitur, qui in corde esse dicitur ... et est similitudo ab illo, qui nimirum aliquam amat, et eius cor amore vulneratur. Ita Christus amore ecclesiae vulneratus est in cruce“ (PL 172, 419 C).

¹⁵⁵ Gilbertus de Hoylandia, In Cantica sermo XXX, 2: „Quid est hoc miraculi, fratres? Nonne beatam hanc reputatis animam, quae ipsum cor Domini nostri Jesu Christi piis affectibus transfigit et penetrat? Acutus et efficax, et vere violentus affectus ille est, qui tuum, Jesu bone, meretur et movet affectum. Magna et violenta est vis caritatis, ipsum affectum Dei attingens et penetrans, et velut sagitta iecur eius transfigens. Quid mirum, si regnum coelorum vim patitur? Ipse Dominus violenti amoris vulnus sustinet“ (PL 184, 155 D).

¹⁵⁶ Philippus de Harveng, Comment. in Cantica IV, 21: „Amat quippe Sponsus vulnerari fortiter, sed amore, transfigi non gladio, sed affectu diligentium fortiore, de profundo cuius vulneris manat gratia, dulcius amor spirat, et profuso non cruore, sed dulcore amat vivacius, non exspirat“ (PL 203, 386 D — 387 A). Vgl. G. Schreiber, Die Prämonstratenser und der Kult des hl. Johannes Evangelist. Quellgründe mittelalterlicher Mystik, Zeitschrift f. kath. Theol. 65 (1941) 17—21.

¹⁵⁷ Riedlinger, Makellosigkeit, 268—273.

legung gemäß diesem Sinn betrifft ebenso die Kirche wie die gläubige Seele, welche aufgrund der Gemeinschaft der geistlichen Ehe Schwester genannt wird . . . Anders verstanden kann es die Wunden Christi meinen, die er aus Liebe zu ihr am Kreuz erduldet . . . Von diesen Wunden sagt man, sie seien wegen des ungeheuren Schmerzes dem Herzen zugefügt worden. Denn das Herz ist ein Organ, das eine Verletzung besonders leicht spürt . . . Er wiederholt: ‚Du hast verwundet‘, weil wir ihm durch die Sünden täglich Wunden zufügen; trotzdem hört er vor Liebe nicht auf zu rufen: ‚Komm, laß dich krönen!‘¹⁵⁸.

Bei Hugo von St.-Cher ist bereits nicht mehr von den Pfeilen der Liebe die Rede, die die Wunde des Bräutigams verursachen. Hugo von St. Viktor¹⁵⁹, Gilbert von Hoyland¹⁶⁰, Philipp von Harvengt¹⁶¹, Thomas Cisterciensis¹⁶², die anonyme „Filia Syon“ und deren deutsche Bearbeitung durch den Minoriten Lamprecht von Regensburg¹⁶³ verwenden alle noch die Metapher vom Pfeil, um die Einsicht auszudrücken, daß es Liebe ohne Leid nicht geben mag¹⁶⁴. Allerdings ist schon in einer Predigt Papst Innozenz' III. der Pfeil mit der Lanze vertauscht. Die Lanze steht für die verwundende Liebe, welche den Christen nach dem Beispiel seines gekreuzigten Herrn durchbohrt. Wir befinden uns im Frühstadium der oben skizzierten Entwicklung des Motivs der Tugendenkreuzigung, wo ähnlich wie bei dem Zeitgenossen Cäsarius von Heisterbach die Aufmerksamkeit noch ganz der moralisch-mystischen Kreuzigung des Christgläubigen durch die Tugenden gilt.

„Die Lanze, mit der die Seite verwundet werden soll, ist die Liebe. Von ihr sagt die Braut im Hohenlied: ‚Verwundet bin ich durch die Liebe‘“¹⁶⁵.

In die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts fällt auch die vom Hohenlied getränkte Jesusfrömmigkeit des hl. Hermann Joseph. Mit seinem Hymnus „Summi regis Cor aveto“¹⁶⁶ besingt er in einem völlig neuen Ton der Empfindsamkeit das Herz des

¹⁵⁸ Hugo a Sancto Caro, Postilla in Canticum Canticorum: „Magnitudinem amoris exprimit vulnus cordis, ut videatur sponsus dicere: Vulneror, et clausum porto sub pectore telum. Et exponitur secundum hunc sensum eodem modo de ecclesia et anima fideli, que soror dicitur secundum communionem connubii spiritualis . . . aliter potest legi de vulneribus Christi, que amore eius in cruce sustinuit . . . Que vulnera propter doloris immensitatem in corde facta dicuntur, quia cor est membrum quod sentit levius lesionem . . . Secundo autem repetit: *Vulnerasti*, quia quotidie vulnerare eum addimus per peccata; nihilominus tamen ipse pre dilectione non cessat clamare: *Veni coronaberis*“ (Postillae in Bibliam, vol. III. Basileae 1504, fol. 112 va). — Zugrunde liegt Thomas Cisterciensis, In Cantica Canticorum VI ad 4, 9 (PL 206, 431 BC) mit bezeichnender Abänderung durch Hugo von St.-Cher.

¹⁵⁹ Vgl. Anm. 39.

¹⁶⁰ Vgl. Anm. 155.

¹⁶¹ Comment. in Cantica IV, 21 (PL 203, 386 D).

¹⁶² In Cantica Canticorum VI (PL 206, 434 D — 435 C).

¹⁶³ S. S. 251 des vorliegenden Bandes.

¹⁶⁴ G. Schreiber, Mittelalterliche Passionsmystik und Frömmigkeit. Der älteste Herz-Jesu-Hymnus, Theologische Quartalschrift 122 (1941) 114—115.

¹⁶⁵ Innocentius III, Sermo IV in commune de uno martyre: „Lancea vero qua latus est vulnerandum, est caritas, de qua sponsa dicit in Canticis: ‚Vulnerata caritate ego sum‘“ (PL 217, 613 D). Das Zitat findet sich so nicht wörtlich im Hohenlied.

¹⁶⁶ Schreiber, Mittelalterliche Passionsmystik und Frömmigkeit, Theol. Quartalschrift 122 (1941) 32—44, 107—123. — Richstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung, 40—44. — Dr. Stracke, Arnulf van Leuven, O. Cist., versus gelukz. Hermann Jozef, O. Praem., Ons Geestelijk Erf 24 (1950) 27—50, 133—169 will den Hymnus statt Hermann Joseph dem Cistercienser Arnulf von Löwen zuerkennen. — Über die Mentalität des hl. Hermann Joseph vgl. F. Petit, La spiritualité des Prémontrés, 102: „L'épanouissement de la tendresse“.

Erlösers, aus dem durch den Lanzenstoß Fluten der Liebe quellen¹⁶⁷. Er bittet darum, daß sein Herz in der Vereinigung mit dem Herzen Jesu von demselben Wonnenschmerz durchstochen werde¹⁶⁸.

Zum Ersatz der Liebespfeile durch die Lanze des Longinus hat sicherlich das Erlebnis der Kreuzzüge und der Jerusalemfahrten ihren Teil beigetragen¹⁶⁹. Je mehr die Kreuzzüge militärisch zum Scheitern verurteilt waren, desto stärker mußte ein tieferes Fragen nach Sinn und Art, wie die Erden Spuren Jesu Christi festzuhalten waren, einsetzen. Die neue Jesu mystik der Cistercienser und Prämonstratenser war im 12. Jahrhundert der Versuch einer geistlichen Antwort; ihre Weiterentwicklung durch die Minder- und Predigerbrüder übernahm die entsprechende Aufgabe im 13. Jahrhundert¹⁷⁰. Zur Zeit des lateinischen Kaisertums kam die Longinuslanze von Konstantinopel über Venedig 1241 an König Ludwig von Frankreich¹⁷¹. Drei Jahre zuvor hatte Ludwig der Heilige mit Hilfe des Dominikanerordens auf demselben Weg die Dornenkrone Christi an sich gebracht. Zur Verwahrung dieser kostbaren Reliquien errichtete der König in Paris die Sainte Chapelle und beauftragte vor anderen die Dominikaner und Franziskaner mit ihrer liturgischen Verehrung¹⁷². Damals fügten die Dominikaner ihrem Kalender das Fest der Dornenkrone ein¹⁷³.

Die Atmosphäre der Zeit erklärt demnach, wieso bei den ältesten Darstellungen der Tugendenkreuzigung, die seit der Mitte des 13. Jahrhunderts bezeugt sind, die Tugendallegorie der „Caritas“ an Stelle des Longinus mit der Lanze die Seite Christi öffnet. Wie kommt es aber zu der einmaligen Szene im Dominikanerinnenlektionar aus Heilig Kreuz, wo die „Sponsa“ den Platz der verwundenden „Caritas“ mit der Longinuslanze einnimmt?¹⁷⁴ Im Gefolge der nachbernhardinischen Mystik, die von den Cisterciensern besonders gepflegt wurde, verschmilzt die

¹⁶⁷ Vgl. besonders Strophe 6: „Illo fonte me fecunda, / Salva, sana, fove, munda, / Ex te laute qui manavit / Totum hominemque lavit, / In te hasta dum flectitur“.

¹⁶⁸ Strophe 7 und 12: „Dilatate, aperire, / Tamquam rosa fragrans mire. / Cordi meo te coniunge, / Unge illud et compunge. / Qui amat te, quid patitur!“ — „Ad te trahe tu cor meum, / Nec me spernas, pie, reum, / Ut iam tibi sit vicinum, / Infer intra tuum sinum, / Ut se in te inveniat“. — Schreiber, Mittelalterliche Passionsmystik, a. a. O. 107 bemerkt hierzu: „Also derjenige, der dich liebt, empfindet den durch die Wunde beigebrachten Schmerz überhaupt nicht. Derart wird die ‚compunctio‘ zu einer ‚unctio‘. Doch soll in einer derartigen Äußerung des mystisch Liebenden der Leidgedanke keineswegs beiseite gesetzt werden ... Beide Gefühlselemente sind vertreten, die Leidensseligkeit, wie die Unempfindlichkeit“.

¹⁶⁹ Schreiber, Mittelalterliche Passionsmystik, 42—44, 107. — Ders., Prämonstratensische Frömmigkeit, ZkTh 64 (1940) 192—195.

¹⁷⁰ Von einer bezeichnenden Reaktion der vergrößernden Volksfrömmigkeit auf die neuartige Versenkung in den realen Aspekt des Kreuzesgeschehens am Beginn des 13. Jahrhunderts berichtet Jakob von Vitry. Ein Laie aus Huy versucht, sich selbst zu kreuzigen: J. Greeven, Die Exempla aus den Sermones feriales et communes des Jakob von Vitry = Sammlung mittellat. Texte 9 (1914) 31—32: Nr. 44.

¹⁷¹ LThk 6 (21961) 791—792 (J. E. Emminghaus). — Burdach, Der Gral, 388—397.

¹⁷² M.-D. Chapotin OP, Histoire des Dominicains de la province de France. Le siècle des fondations (1898) 308—310.

¹⁷³ Bonniwell, A history of the Dominican liturgy, 114.

¹⁷⁴ Es gibt einige wenige Beispiele, wo die Synagoge den Lanzenstoß vornimmt, s. Weis, Ekklesia und Synagoge, 1195—1196. — Ganz selten übernimmt die „Ecclesia“ diese Aufgabe. Die Beispiele, die Schiller, Ikonographie 2, 150—151 und 4/1, 104—105 anführt, sind nicht immer eindeutig. Vgl. noch Burdach, Der Gral, 327.

„Ecclesia“ unter dem Kreuz mit der „Sponsa“ des Hohenliedes. Ein Psalterium aus der Cistercienserabtei Ebrach (1186—1213) zeigt ein Kreuzigungsbild, auf dem Ecclesia-Sponsa den Gekreuzigten umarmt¹⁷⁵. Dasselbe Motiv wird, wenn auch ohne die Geste des Umarmens, in anderen Darstellungen dadurch angedeutet, daß die Ecclesia unter dem Kreuz ein Spruchband trägt, dessen Aufschrift sie als „Sponsa“ kennzeichnet¹⁷⁶. In der Gegenüberstellung zur Synagoge findet sich die Kirche im Spätmittelalter mehrmals mit dem Spruch charakterisiert: „Sanguine dotata sum Christi sponsa vocata. / Ad coelum scandit, qui mihi scelera pandit“¹⁷⁷. — „Mit dem Blut als Mitgift beschenkt, bin ich zur Braut Christi berufen. / Zum Himmel fuhr empor, der mir die Schuld offenbarte“.

Die andere Entwicklungslinie, die Einung der „Sponsa“ mit der verwundenden „Caritas“, ist am deutlichsten greifbar in einem Freskenzyklus des steirischen Benediktinerinnenklosters Göß um 1282—1285¹⁷⁸. Auf der Vulnerasti-Szene des Zyklus sticht die Braut „mit einer Lanze gegen das Herz des Bräutigams, der, gleichsam erschreckt, seine Arme emporhebt“¹⁷⁹. Doch im Vergleich zur Regensburger Darstellung verblaßt im Fresko von Göß der ekklesiologische Bezug. Die Szene bewegt sich in Richtung des erbaulichen Andachtsbildes, was auf einem Glasfenster des Cistercienserinnenklosters Wienhausen um 1330¹⁸⁰ vollzogen ist. Das Glasfenster stellt in abgemilderter Form das uns bekannte Motiv der Kreuzigung Christi durch die Tugenden dar. Der Gekreuzigte und die „Sponsa“ umarmen sich gegenseitig, wobei die Braut dem Blutbräutigam in der Umarmung einen Dolch in die Brust stößt. Die Beischrift bezeichnet die Braut jedoch als „Caritas“. Dadurch wird die Figur wieder in eine Tugendallegorie zurückverwandelt. Das dramatische Moment, daß Christus von seiner eigenen Geliebten, die er sich zur Braut erwählte, durchstochen wird, ist entleert. Was die Verbildlichung auf die Spitze zu treiben scheint, biegt die erklärende Beischrift schonend um.

Somit ragt die Kreuzigungsszene des dominikanischen Lektionars aus Regensburg unter allen bekannten zeitgenössischen Darstellungen heraus. Nur auf ihr übernimmt die „Sponsa“ als Inbild der Kirche, der Ordensgemeinschaft und der Einzelseele unzweideutig die Rolle des Longinus. Sie öffnet ihrem Heiland, der sie durch seinen Tod erst zu seiner Braut gemacht und sich angetraut hat, in bräutlicher Liebe die Seite. Keine vermittelnde Tugend tritt mehr zwischen Braut und

¹⁷⁵ Heute München, Univ. Bibliothek Hs. 4^o 24, fol. 1 v, s. Swarzenski, Textband 64, Anm. 2. — Kraft, Bildallegorie, 67. — Das Motiv der Umarmung Christi, jedoch nicht des Gekreuzigten, durch die Ecclesia-Sponsa zeigt eine Initiale der Heisterbacher Bibel von 1240, s. Swarzenski, Bildband Abb. 120. — Schiller, Ikonographie 4/1, 97 mit Abb. 239. — Kraft, Bildallegorie, 67. — Auf dem Kreuzigungsbild eines Psalteriums der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts aus dem Südwesten Deutschlands (heute: Stadtbibliothek Schaffhausen, Generalia 5, fol. 10 r) treten die Figuren der Ecclesia und Sponsa, die Christus am Kreuz umarmt, auseinander, s. Swarzenski, Textband 132—133; Bildband Abb. 643. — Schiller, Ikonographie 2, Abb. 447. — Kraft, Bildallegorie, 67.

¹⁷⁶ So in einem Trierer Evangeliar des 13. Jahrhunderts mit der Aufschrift: „Dilectus meus candidus et rubicundus“ (Hl 5, 10): Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, 249.

¹⁷⁷ Füglistler, Das lebende Kreuz, 168—169. — Der korrespondierende Vers der Synagoge lautet: „Hircorum sanguis me decipit velut anguis / Heu sum cecata et a regno dei separata“. Zum augustinischen Hintergrund vgl. 172—173.

¹⁷⁸ E. Andorfer, Die Wandmalereien des 13. Jahrhunderts in Göß, in: Hermann Egger, Festschrift zum 60. Geburtstag (1933) 34—48. — Swarzenski, Textband, 96 Anm. 1.

¹⁷⁹ Andorfer, Wandmalereien, 39.

¹⁸⁰ Kraft, Bildallegorie, 65—68, 141—142: Kat. Nr. 9.

Bräutigam. Denn nicht die verwundende Liebe durchbohrt den Erlöser, sondern die Geliebte selbst. Braut und Bräutigam begegnen einander unmittelbar in der Bluthochzeit der zugefügten Liebeswunde. Zugleich wird der mystische Kern des Kreuzesgeschehens in seiner Tiefe bloßgelegt. Die höchste Tätigkeit des Liebhabers ist — paradox — sein Erleiden. Nicht Gott durchbohrt das ungetreue Geschöpf seiner Liebe; er läßt sich von der Ehebrecherin durchbohren und wandelt sie so zur makellosen Braut. Der Treuebund bräutlicher Liebe wird von der ungebrochenen Macht des gebrochenen Erlöserherzens für immer besiegelt. Sein äußeres Zeichen ist das ausfließende Blut. Die „Fides“, der treue Glaube, fängt es auf. Dank der Herzenswunde sind göttliche und menschliche Liebe Auge in Auge einander zum Schicksal geworden.

Wir haben also in dem Kreuzigungsbild des Oxforder Lektionars ein abgründiges Zeugnis der dominikanischen Einung von Passionsfrömmigkeit und der Liebesmystik des Hohenliedes vor uns, wie sie die ältere franziskanische Tradition so nicht kennt. Trotz der Verankerung der Regensburger Minoriten des 13. Jahrhunderts in der überlieferten Spiritualität und damit, wie sich an Bruder Lamprecht zeigte, auch in der Geistigkeit des Hohenliedes, blieb ihnen diese charakteristische dominikanische Ausprägung der Tugendenkreuzigung fremd. Sie griffen, das bezeugt das Altardiptychon des Frater Wernher, auf die ältere und gängigere Form des Bildmotivs zurück und entwickelten es in Richtung des Andachtsbildes weiter. Franziskus und seine ersten Gefährten haben im Gegensatz zur ursprünglichen Spiritualität der Dominikaner das Hohelied kaum zur Kenntnis genommen¹⁸¹. An die Stelle der Brautmystik des Liedes der Lieder trat der Gedanke der Gleichförmigkeit mit Christus¹⁸². Selbst in der Beziehung des hl. Franziskus zur „Herrin Armut“ findet sich anfänglich nicht die Spur einer Brautmystik¹⁸³. Erst der hl. Bonaventura schlägt die Brücke von der Leidensmystik zur Brautmystik¹⁸⁴.

Der Darstellung der „Sponsa“ und des Gekreuzigten im Regensburger Lektionar kommt eine Predigt des Cistercienserabtes und Erzbischofs Balduin von Canterbury († 1190) am nächsten. Der schöne Text zeigt, wie eng die frühe Spiritualität des Predigerordens mit der cisterciensischen verwandt ist:

„Und nun ist er (Christus) Bruder und Bräutigam, da er sagt: ‚Du hast mir mein Herz verwundet, meine Schwester Braut‘. Wenn er sie Schwester nennt, deutet er die Gemeinschaft der Natur und Gnade an. Denn darin besteht der Austausch der Liebe. Er nahm die Menschennatur an und teilte die Gnade mit. Wenn er sie Braut nennt, deutet er die Treue der Verlobung und das Sakrament des unauflöselichen Bundes an. Aber weshalb wird von der, welche Schwester und Braut heißt, gesagt, sie habe das Herz ihres Bruders und Bräutigams verwundet? Hat auch die Liebe ihre Wunden? Ganz bestimmt. Es gibt nämlich heilsame und todbringende Wunden . . . Heilsam sind die Wunden, durch die die Braut verwundet ist, die Wunde der Liebe und die Wunde des Schmerzes; und weit heilsamer noch

¹⁸¹ Vgl. den Index der Schriftstellen bei K. Esser OFM, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition = Spicilegium Bonaventurianum 13* (1976) 465—469: Weder ein Zitat noch eine Anspielung auf das Hohelied.

¹⁸² K. Ruh, *Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik*, in: *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, hrsg. von K. Ruh (1964) 240—274, bes. 245—247.

¹⁸³ K. Esser OFM - E. Grau OFM, *Der Bund des hl. Franziskus mit der Herrin Armut = Franziskanische Quellenschriften 9* (1966) 41—52.

¹⁸⁴ Bonaventura, *Vitis mystica III*, 2. 5—6 (*Opera omnia VIII: Opuscula varia. Quaracchi 1898, 163—165*).

die Wunden des Bräutigams, wiederum eine Wunde der Liebe und eine Wunde des Schmerzes . . . Achten wir darauf, wie nach den Worten des Bräutigams sein Herz von der Schwester und Braut verwundet wird. Er sagt das nicht einmal, sondern wiederholt es seufzend: „Du hast mir mein Herz verwundet, meine Schwester Braut, du hast mir mein Herz verwundet“. Wegen der übergroßen Liebe, mit der er uns geliebt hat, als wir tot waren durch die Sünden, hat er uns ja das Leben ersehnt und sich den Tod. Daher seine Wunden, als er am Kreuz hing; hier sind die Wunden unserer Sünden geheilt, hier ist das Heil uns bereitet. Die Sehnsucht nach unserem Heil, und, um unseres Heiles willen, die Sehnsucht nach dem eigenen Tod sind also die beiden Wunden, eine Wunde der Liebe und eine des Schmerzes: doch im Grunde beides Wunden der Liebe. Denn beiderlei Verlangen ging aus der Liebe hervor, von der die Braut überrascht wurde. So sollte sie als im Voraus Geliebte den Liebenden wiederlieben und in der vollen Wahrheit heiliger Liebe und heiliger Furcht sich ihm unverseht bewahren . . . Er hat sie in ihrer Häßlichkeit geliebt, um sie schön zu machen . . . Dahin ging nämlich die Absicht der Liebe: schön sollte sie werden, sie, die so sehr geliebt wurde, bevor sie schön ward. Bräutigam und Braut verwunden einander gegenseitig; doch verwundet der Bräutigam nur als Verwundeter, die Braut jedoch verwundet auch, ohne selbst verwundet zu sein“¹⁸⁵.

6. Weitere Einzelheiten der Kreuzigungsminiatur

Bei den vergleichbaren Szenen der Tugendenkreuzigung des 13. Jahrhunderts mit Beschriftung ist es die Demut (*Humilitas*), die gemäß der Osterpredigt Bernhards von Clairvaux am unteren Ende des Kreuzes die Füße des Gekreuzigten festnagelt. Die Szene aus dem Dominikanerinnenlektionar ersetzt die Demut durch den Gehorsam (*Oboedientia*), der auf den anderen Darstellungen regelmäßig einen Arm Christi am Querbalken anheftet. Legt man jedoch die Lehre des hl. Augustinus, nach dessen Regel der Predigerorden lebt, zugrunde, dann ist im Gehorsam die Demut mitenthalten. „Christliche *Humilitas* äußert sich . . . im Gehorsam, in der

¹⁸⁵ Balduinus Cantuariensis, Tract. VIII: De vulnere caritatis, quod sponsa infligit sponso: „Et nunc frater et sponsus est, cum dicit: ‚Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa‘. Cum sororem nominat, communionem indicat et naturae et gratiae. Hoc est enim commercium amoris. Accepit naturam, et communicavit gratiam. Cum sponsam nominat, indicat fidem desponsationis et sacramentum indissolubilis coniunctionis. Sed quae soror dicitur et sponsa, cur vulnerasse dicitur cor fratris et sponsi? An et amor sua vulnera habet? Habet utique. Sunt enim quaedam vulnera salutifera, quaedam mortifera . . . Salutifera autem sunt vulnera, quibus vulnerata est sponsa, vulnus amoris et vulnus doloris; et multo magis salutifera vulnera sponsi, vulnus item amoris et vulnus doloris . . . Attendamus ergo, quomodo sponsus cor suum a sorore et sponsa vulneratum dicit; nec semel dicit, sed secundo, ingeminans: ‚Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum‘. Nempe propter nimiam caritatem, qua nos dilexit, cum essemus mortui peccatis, vitam nobis desideravit et sibi mortem. Hinc eius vulnera in cruce suspensi; hinc peccatorum nostrorum vulnera sunt sanata; hinc nobis salus est ministrata. Desiderium ergo nostrae salutis, et pro nostra salute desiderium propriae mortis, duo vulnera sunt, alterum amoris, alterum doloris: imo utrumque amoris. Utrumque enim desiderium de amore processit, quo praeventa est sponsa, ut sic diligentem praedilecta diligeret; et in omni veritate sancti amoris sanctique timoris immaculatam se illi conservaret . . . (Christus) foedam amavit, ut pulchram faceret . . . Ad hoc enim dirigebatur intentio amoris, ut pulchra fieret, quae intantum diligebatur, antequam pulchra fieret. Mutuis quippe vulneribus sponsus et sponsa sese vulnerant; sed sponsus non nisi vulneratus vulnerat; sponsa vero et non vulnerata vulnerat“ (PL 204, 479—480). — Vgl. Philippus de Harveng, Comment. in Cantica IV, 21 (PL 203, 386 D, 387 BC).

Erfüllung des Gotteswillens¹⁸⁶. Die Abweichung vom Bildkanon läßt eine Bevorzugung Augustins vor Bernhard erkennen. Der Hochmut hat den Menschen dazu gebracht, seinem Schöpfer den Gehorsam zu verweigern; diesen ichsüchtigen Eigenwillen aus der Haltung des Stolzes (*Superbia*) mußte Christus durch seinen Gehorsam aus der Haltung der Demut heilen¹⁸⁷. Der demütige Gehorsam stellt vom unteren Ende her die umgestürzte Rangordnung von Gottesliebe und Selbstliebe wieder auf die Füße. Daß der Gehorsam bei Augustinus aus der spontanen Liebe der Vater-Sohn-Beziehung entspringt, und nicht einem Verhältnis Herr - Knecht abgezwungen wird¹⁸⁸, unterstreicht erneut den Grad der mystischen Verinnerlichung bei dem in Rede stehenden Bildmotiv.

Eine weitere Besonderheit ist die Figur der „*Sapientia*“ als kreuzigende Tugend. Sie wird auch durch die Art der Darstellung herausgehoben. Man könnte ihr Auftreten mit der Vorliebe der dominikanischen Spiritualität für die „Ewige Weisheit“ Gottes oder für die Vollendung aller Theologie in der Weisheit als Gabe des Geistes erklären¹⁸⁹. Dem widerspricht es nicht, einen inneren Bezug zwischen der Tugendgestalt der Weisheit und dem unter ihr stehenden Johannes anzunehmen. Zwar gehört der Lieblingsjünger mit Maria üblicherweise zur Grundausrüstung der Kreuzigung¹⁹⁰. Aber die wohlbedachte Ikonologie unseres Bildes scheint die Johannesverehrung der Prämonstratenser fortzusetzen¹⁹¹. Eine Predigt Adams von Dryburgh (1150—1212) feiert ihn, weil er, wie sein Evangelium beweist, von Christus, der Weisheit des Vaters, mit dem Wasser der Weisheit, d. h. dem Geist Christi, getränkt zu werden verdiente¹⁹². Albert der Große bezeichnet den hl. Johannes als „würdigen Aufbewahrungsort der Weisheit“¹⁹³:

„Die Weisheit kehrte im jungfräulichen Geist des Johannes ein, dessen klarster Schrein sein jungfräulicher Leib war“¹⁹⁴.

Für den schwäbischen Geistesmann versinnbildet der Lieblingsjünger nach alter Überlieferung das kontemplative Leben¹⁹⁵. Auch das mag bei der Zuordnung von

¹⁸⁶ O. Schaffner, *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas = Cassiciacum* 17 (1959) 257; vgl. 251, 255—256.

¹⁸⁷ Schaffner, *Christliche Demut*, 231, 235.

¹⁸⁸ Vgl. A. Zumkeller OSA, *Der klösterliche Gehorsam beim heiligen Augustinus*, in: *Augustinus Magister. Congrès Internationale Augustinien I.* (1954) 265—276.

¹⁸⁹ Beispielhaft stehe für das Erste Heinrich Seuse, für das Zweite Thomas von Aquin. In dem 1324 in einem alemannischen Predigerkloster entstandenen „*Speculum humanae salvationis*“ wird Christus mehrfach „*vera Sophia*“ genannt: *Speculum humanae salvationis*. Kritische Ausgabe von J. Lutz und P. Perdrizet (1907) 258.

¹⁹⁰ Dem Bild im Regensburger Lektionar ist eine Kreuzigung aus dem Psalterium von Aldersbach O. Cist. (Clm 2641, fol. 92 v) nahe verwandt, das um 1250 in Regensburg entstand: Swarzenski, *Textband* 28, 109—110; *Bildband* Abb. 329. Insbesondere weisen der Gekreuzigte und die Gottesmutter auf die Darstellung im Lektionar deutlich voraus.

¹⁹¹ Vgl. Schreiber, *Die Prämonstratenser und der Kult des hl. Johannes Evangelist*, *ZkTh* 65 (1941) 1—31. Koch-Hegel, *Die Vita des Prämonstratensers Hermann Joseph*, 93.

¹⁹² Adam Scottus, *Sermo XXXIII in die S. Joannis ev.* (PL 198, 300—309; bes. 301 D, 302 B, 306 B).

¹⁹³ Albertus Magnus, *Enarrationes in Joannem*, Prologus: „*Et sic fuit sapientiae dignum receptaculum*“ (*Opera omnia, cura et labore Augusti et Aemilii Borgnet*, Vol. XXIV, Parisiis 1899, 5).

¹⁹⁴ Albertus Magnus, *Enarrationes in Joannem*, In Prologum Hieronymi: „*Sed in virgineam mentem Joannis sapientia ingressa est, cuius theca mundissima fuit virgineum eius corpus*“ (l. c. 12).

¹⁹⁵ Albertus Magnus, *Enarrationes . . .*, (l. c. 13).

„Sapientia“ und Johannes als Hinweis für die kontemplativ lebenden Nonnen von Heilig Kreuz mitgespielt haben.

Dementsprechend verkörpert die Gottesmutter auf der anderen Bildhälfte in der Zusammenschau mit der „Fides“ und der „Sponsa“ nicht nur die historische Maria von Nazareth; durch ihren unerschütterlichen Glauben, der unter dem Kreuz zur Vollendung reifte, wird sie zum Urbild der „Braut“ und zur Mutter der Glaubenden.

„Der Herr nennt seine Mutter Schwester und Braut: Schwester, wegen der engen Verbindung der menschlichen Natur; Braut, wegen der unerschütterlichen Standhaftigkeit des Glaubens. Als nämlich zur Zeit des Leidens der Glaube der Apostel ins Wanken geriet, hielt sie wie eine Braut an ihrem Bräutigam beharrlich fest, ohne daß ihr Glaube schwankte“¹⁹⁶.

Deshalb durchbohrt auf unserem Bild auch kein Leidensschwert die selige Jungfrau. Das Oxforder Lektionar verzichtet, wie es scheint, bewußt auf dieses, ob seiner Expressivität eher der Gotik zuzurechnende Motiv. Dagegen kennen es sowohl die ältere Heisterbacher Sermoneshandschrift wie das jüngere franziskanische Diptychon aus Regensburg. Swarzenski hält das Motiv, das in Deutschland aufkam, sogar für typisch (cisterciensisch-)dominikanisch¹⁹⁷.

Die Gestalt Mariens im Lektionar malt kein Stimmungsbild. Vielmehr lädt sie den Betrachter ein, ihrer Glaubenshaltung sich anzugleichen. Albert der Große sagt von Maria unter dem Kreuz:

„Seine Mutter, die als einzige vollkommen aufrecht stehen blieb, weil sie als seine Mutter durch keines Zweifels Blässe angekränkt worden war: im Innern ertrug sie, was außen an seinem Leib der Sohn erduldet. . . Sie stand deshalb da, um die Schmerzen, welche die Natur bei der Geburt eines solch erhabenen Kindes niederhielt, nun mit Zinsen zurückzuzahlen“¹⁹⁸.

Maria, durch die Bluthochzeit des Kreuzes selbst endgültig Schwester, Mutter und Braut ihres Sohnes geworden, läßt ihren Blick auf der „Sponsa“ ruhen. Sie, die Mutter der Kirche, sieht in der bräutlichen Kirche ihr eigenes Abbild.

„So sollte, wie einst aus der Seite des schlafenden Adam seine Braut Eva geformt worden war, aus der Seite des im Todesschlaf am Kreuz schlummernden Christus seine Braut, die Kirche, gebildet werden“¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Thomas Cisterciensis, In Cantica Canticorum VI: „Vocat autem Dominus matrem suam sororem et sponsam: sororem, propter humanae naturae contubernium; sponsam, propter inconcussam fidei constantiam. Cum enim tempore passionis fides apostolorum concussa vacillaret, ipsa velut sponsa sponso suo sine fidei titubatione constanter adhaesit“ (PL 206, 436 AB). — Vgl. auch das *Speculum humanae salvationis* (1907) 73: cap. 35, vv. 85—86. 89—90. 98: „Istud exponi potest de beata Virgine Maria, / Cujus sponsus erat Filius Dei, vera Sophia. — Tanto ardore Maria sponsum istum diligebat, / Quod prae nimio amoris fervore languescebat. / . . . Christi, qui erat sibi Sponsus et Filius“.

¹⁹⁷ Dies sei die dominikanische Art, die Leidensteilnahme, die bei den Franziskanern durch die Stigmatisation ausgedrückt wird, zu verbildlichen: Swarzenski, 107 Anm. 1. — *Speculum humanae salvationis*, 92: cap. 44, vv. 7—20.

¹⁹⁸ Albertus Magnus, *Enarrationes in Joannem* 19, 27: „Mater ejus, quae sola perfecta stetit, ita quod nulla dubietate perplexa fuit mater ejus: intus sustinuit, quod foris in corpore perferebat Filius . . . Et ideo stabat ut dolores quos in partu tanti nati natura detinuit, nunc cum usura persolveret“ (*Opera omnia*, vol. XXIV, 659).

¹⁹⁹ Albertus Magnus, *Enarrationes in Joannem* 19, 34: „Ut sicut de latere Adae dormientis formata est sponsa ejus Heva, ita de latere Christi dormientis somno mortis in cruce, formaretur sponsa ejus Ecclesia“ (lc. 663). — Vgl. Hugo a Sancto Caro, *Postilla in*

Das aus der Seite Christi spritzende Blut, das die „Fides“ im Kelch auffängt, weist auf die lebensspendende Kraft der Sakramente hin²⁰⁰. In den ältesten Kreuzesdarstellungen — und noch auf der Tugendenkreuzigung des Psalters von Besançon — sind die Augen des Gekreuzigten als Zeichen der unsterblichen göttlichen Natur des Logos geöffnet²⁰¹. Seit dem 11. Jahrhundert ändert sich in der mittelbyzantinischen Kunst der Typ der Kreuzigung. Der Gottmensch hat die Augen im Tod geschlossen. Aber der Heilige Geist bewirkt, daß sein Blut warm bleibt. Ikonographisch spiegelt sich dies darin wieder, daß das Blut in weitem Bogen aus der Seitenwunde spritzt²⁰². Nikéas Stethatos (1000—1080) stellt die Verbindung zum Sakrament der Eucharistie und Buße her:

„Der lebendige und heilige Geist blieb in seinem vergöttlichten Fleisch, das wir in dem Brote essen, welches durch den Geist verwandelt und zum Fleisch Christi geworden ist. Wir leben in ihm, wenn wir gleichsam sein lebendes und vergöttlichtes Fleisch essen. Trinken wir ebenso sein lebendes und heißes Blut zusammen mit dem aus seiner reinen Seite geflossenen Wasser, werden wir von aller Sünde gereinigt und mit dem lebendigen Geist erfüllt ... Denn aus dem durch den Geist lebendigen und warmen Fleisch sind uns das heiße Blut und das Wasser erflossen“²⁰³.

In Regensburg hat David von Augsburg mit einem Gebet das „minneheiße Blut“ aus dem brennenden Herzen Jesu gewürdigt:

„Lieber hêre Jêsu Kriste, erhitze und erglüe mîn senigez herze nach dir mit dînem minneheizem bluote, daz von dînem brinnendem herzen vlôz an dem hêren kriuze; wan daz was uns ein lebentigez urkunde, daz ez von einem brinnendem herzen vlôz, wan der lîp dô tôt was unde kalt und solte daz bluot niht vliezen, wan ez was gestanden und solte unvlüzic sîn gewesen von natûre, als man ez an den tôten speht: des tet ez an dir niht. Dâ mite ist uns ze verstên gegeben, dâ ez von dînes herzen minneclîcher hitze sô krefteclîchen wîl, daz sîn ein sùezer bach von dîner wunden sîten ze tal ran“²⁰⁴.

Wie weiter oben in anderem Zusammenhang bereits angedeutet, wirkt die Aufladung der Marienseite unter dem Kreuz mit neu akzentuiertem Inhalt auf die Johannesseite zurück. Die Synagoge und Johannes sind nicht bloß althergebrachte Figuren. Ihr Verhältnis zueinander im Gegenüber zur Marienseite gründet tiefer und trägt zur weiteren Spiritualisierung der „Synagoga“ bei. Johannes und

Canticum Canticorum: „Lectulus potest intelligi crux ipsa, in qua dominus iacuit et dormivit. In quo lecto sponsam suam i. e. ecclesiam amplexus est artius brachii charitatis ... Et adhuc in hoc lecto sponsus sponsam amplexatur artius, reficit opulentius et delectat suavius, attendentem pie et recolentem devote, quantum et quanta charitate pro ea pertulit ipse sponsus“ (Basileae 1504, fol. 99 vb).

²⁰⁰ Zum Bezug auf die Eucharistie, wie er bei den Predigerbrüdern fruchtbar wurde, s. Innocentius III, De quadripartita specie nuptiarum (PL 217, 946 BD).

²⁰¹ A. Grillmeier SJ, Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung (1956) bes. 81—130. — P. Thoby, Le Crucifix des origines au Concile de Trente. Etude iconographique. Nantes 1959. — Reiner Hausserr, Der tote Christus am Kreuz. Zur Ikonographie des Gerokreuzes. Diss. Bonn 1962. — K. Wessel, Die Kreuzigung, 1966. — H.-J. Schulz, Das Zeugnis der Ikone vom erlösenden Kreuzestod des Herrn, Der christliche Osten 37 (1982) 39—52.

²⁰² L. H. Grondijs, Autour de l'icographie byzantine du Crucifié mort sur la croix (1960) 51—101.

²⁰³ Zitiert nach Grondijs, 88.

²⁰⁴ David von Augsburg, Betrachtungen und Gebete Nr. 5, in: Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hrsg. von F. Pfeiffer 1 (1845) 378.

Synagoge werden bildnerisch durch die gleiche Farbgebung rot-grün, über deren Symbolgehalt noch zu sprechen sein wird, miteinander verkoppelt. Gemäß einer Homilie Gregors des Großen repräsentiert ja der hl. Johannes die Synagoge²⁰⁵. Sein von der Rechten gestützter, trauernd gesenkter Kopf — eine Geste, die auf der unmittelbaren Bildvorlage der Regensburger Kreuzigung im Aldersbacher Psalterium fehlt — scheint in feinfühligster Weise den Übergang von der verblendeten Befangenheit der Synagoge zur sicheren Glaubensstärke Mariens zu bilden. Die Mittelstellung des Johannes, der zagende Glaube, der seine Trauer noch nicht verwunden hat, könnte auch für die vom Kreuz abgerückte Synagoge ein Hoffnungsschimmer sein. In diesem Sinn ist das Kreuzigungsbild dynamisch auf die Marienseite hin zentriert. In der gelösten Gelassenheit, mit der Maria unter dem Kreuz steht, wird dem Betrachter erahnbar, daß das fürchterliche Geschehen der Kreuzigung im erwirkten Erlösungsheil zur Ruhe kommt.

Das spannungsreiche Geflecht Maria-Sponsa-Fides einerseits und Johannes-Sapientia-Synagoga andererseits schwingt um die Pole Maria und Johannes. Der geistliche Freundschaftsbund zwischen der Gottesmutter und dem Lieblingsjünger²⁰⁶, vom Kreuz herab gestiftet, gehört wie die Freundschaft von Christus und Johannes²⁰⁷ zu den Hauptthemen der dominikanischen Mystik des Mittelalters in Deutschland. Die geistgewirkte Höchstform menschlicher Freundschaft in Maria und Johannes war für den männlichen und weiblichen Zweig des Predigerordens — in Regensburg St. Blasius und Heilig Kreuz — der Probestein, um daran die Lauterkeit ihrer Beziehung zueinander zu bemessen. Denn nach einem Wort Alberts des Großen „sind diejenigen, die in der Gnade verbunden sind, enger miteinander verkettet als alle, die durch Bande der Natur aneinander gebunden sind“²⁰⁸.

Abschließend sei kurz auf die Farbensymbolik²⁰⁹ unserer Miniatur eingegangen. Dabei bleibe dahingestellt, ob jede Farbgebung durchwegs symbolträchtig ist. Rot und grün ist die Gewandung des Johannes²¹⁰ und, wie erwähnt, die der „Synagoga“. Beim Lieblingsjünger bedeuten sie Liebe (Caritas) und Beschauung (Contemplatio). Rot ist ferner die Farbe der Märtyrer, der Apostel, der Inkarnation, des Leidens, der Eucharistie, des Eifers, des Heiligen Geistes. Das rote Kleid der „Fides“ drückt wahrscheinlich die liebende Anteilnahme am Leiden Christi aus. Grün ist auch die Farbe des Paradieses und der Hoffnung auf Unsterblichkeit. Das

²⁰⁵ Gregorius Magnus, Homilia in Ev. XXII, 2—3 (PL 76, 1175 BC).

²⁰⁶ Vgl. M. Grabmann, Die deutsche Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick, in: Mittelalterliches Geistesleben I. (1926) 481, 484. — Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern, 185—186.

²⁰⁷ Vgl. W. Blank, Dominikanische Frauenmystik und die Entstehung des Andachtsbildes um 1300, Alemannisches Jahrbuch 1964/65 (1966) 68—75. — E. M. Vetter, Das Christus-Johannes-Bild der Mystik, in: Augustinermuseum Freiburg i. Br., Mystik am Oberrhein und in benachbarten Gebieten (1978) 37—50.

²⁰⁸ Albertus Magnus, Enarrationes in Joannem 19, 27: „Dicit matri suae, prius commendans discipulum quam matrem: ut ostendatur arctius esse adstrictos, qui conjuncti sunt in gratia, quam omnes qui conjuncti sunt in natura“ (Opera omnia, vol. XXIV, 659—660). — Zum Maria-Johannes-Kult vgl. noch J. Petersohn, Der südl. Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftefeld des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jhd. Mission-Kirchenorganisation-Kultpolitik. (1979) 97—111, bes. 103.

²⁰⁹ Vgl. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, 220. — Art. Farbensymbolik, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. von Engelbert Kirschbaum SJ, II. (1970) 7—14.

²¹⁰ Rot und grün gelten als Johannesfarben: H. Preuß, Johannes in Jahrhunderten. Wort und Bild (1939) 69—73.

könnte mit dem grünen Rock der „Sponsa“ durchaus gemeint sein. Nach der Erklärung Papst Innozenz' III. steht die violette Farbe für die schwarze²¹¹; sie symbolisiert Trauer, Anfechtung, Sünden und Fehler, Enthaltbarkeit und Fasten. Die Gewänder der „Misericordia“, der „Oboedientia“, des Engels, der die Synagoge vertreibt, und der Überwurf Mariens lassen sich leicht mit diesem Sinngehalt verbinden. Blau als Farbe der göttlichen Weisheit, der göttlichen Taten Jesu Christi, der Sehnsucht nach dem Himmel, und, wie die Vita der hl. Luitgard bezeugt, der Vollkommenheit des geistlichen Lebens²¹², begegnet uns, mit dem Weiß der Unschuld aufgehellt, im Kleid der „Sapientia“ im Lententuch Christi und im Leibrock Mariens.

7. Schlußbemerkungen

Was im Umkreis der Kunst-, Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte anhand einer einzigen Miniatur des Lektionars von Heilig Kreuz in Oxford an ersten Einsichten gewonnen wurde, unterstreicht das Urteil des Kunsthistorikers Hanns Swarzenski, man habe es hier mit einer „ungemein wichtigen Handschrift“ zu tun²¹³. Ungemein wichtig, wie sich zeigte, um der bisher kaum beachteten dominikanischen Passionsfrömmigkeit des 13. Jahrhunderts näher zu kommen.

Die Epoche, in der das Kreuzigungsbild entstand, hat Odo Casel aus benediktinischer Sicht so gekennzeichnet:

„Die Gotik war sich stolz dessen bewußt, daß sie nach dem Duster und der erdrückenden Wucht der romanischen Zeit aus den geheimnisschwangeren Krypten heraufstieg ins klare Tageslicht und die Helle in alle menschlichen Verhältnisse strömen ließ. Kein Mysterium schwebte mehr, den Blick bindend und das Wesen der Dinge verhüllend, über ihren Häuptern; der Verstand, die *r a t i o*, drang in alles ein und enthüllte die Wunder der Schöpfung dem neugierigen Menschaugen, so daß für Gottes Wirken immer weniger Raum zu sein schien . . . Selbst in den heiligen Bereich der Religion, der Kirche und der Frömmigkeit, drang der neue Geist ein. Wohl hielt das Abendland als ganzes noch am Glauben der Väter fest; aber man suchte mit dem Verstande die göttlichen Geheimnisse zu durchforschen und zu zergliedern, um sie ‚beweisen‘ zu können. Die Denkart der mathematischen Wissenschaft, die am meisten dem abstrahierenden Menschengeste entsprungen ist, wurde auf die Geisteswissenschaften, ja auf die heilige Theologie angewandt“²¹⁴.

Aber der spirituelle Hintergrund unserer Miniatur zeigt, daß die verschärfte Rationalität der Scholastik von einer verstärkten mystischen Unterströmung als Widerpart begleitet wurde. Im Medium der kontemplativen Innerlichkeit der Dominikanerinnen trat die Vertiefung der cisterciensischen und prämonstratensischen Frömmigkeit des 12. Jahrhunderts als geistiger Mutterboden des Predigerordens zu Tage. Auf solchem Mutterboden mochten Glaubenspredigt und Streitgespräch, Disputation und Inquisition gefahrlos wurzeln. Wo der Geist lebendig bleibt, weckt die Gefahr stets auch das Rettende. Nicht immer läßt sich auf den ersten Blick unterscheiden, worin Gefahr und Rettung beschlossen liegen, welche

²¹¹ Innocentius III, De sacro altaris mysterio I, c. 65 (PL 217, 802 C).

²¹² Thomas Cantipratanus, Vita S. Lutgardis II, c. 1, 8 (ActaSS Iunius III. Antverpiaee 1701, 245).

²¹³ H. Swarzenski, Eine Handschrift von Gregors „Moralia in Job“ in Herzogenburg, Niederösterreich, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch N. F. 1 (1930) 11 Anm. 12.

²¹⁴ O. Casel, Das christliche Kultmysterium (1932) 13—14.

Rettung Gefahr bringt, und welche Gefahr Rettung. Solange beides, rationale Nüchternheit präzisen Denkens und übrationale Trunkenheit weisheitlicher Einsicht gleichrangig sich entfalten, wird der Zugang zum „Buch der Liebe“²¹⁵, die alle Erkenntnis übersteigt (Eph 3, 19), nicht verschüttet.

Das Buch der Liebe, in dem er mehr als in jedem anderen Buch studierte, war für den Stifter des Predigerordens das Kreuz seines Meisters. Die Kreuzigung Christi durch die Tugenden ist kein Bildprogramm pathologischer Selbstquälerei, bei der die untersagte Aggression von Außen nach Innen umgeleitet würde. Sie rührt vielmehr an den Kern des „gräßlichsten Todes am Kreuz“²¹⁶. Christus setzte der Todesqual, die durch die Hinrichtungsart, wie sie Sklaven zudedacht war²¹⁷, über ihn kam, keine äußere Schranke. Aber gerade in der schrankenlosen Annahme seines Geschicks erstrahlt die Souveränität seines Willens in unbesiegliger Freiheit, bezwungen nur von der Macht der eigenen Liebe²¹⁸. Schmerz schlägt in Freude um, Trauer in Jubel. Den verborgenen Vorgang hinter dem äußeren Widerfahrnis versucht die Tugendenkreuzigung sichtbar zu machen, „eine Ahnung des Leidens, des herrscherlichen, das alle Dimensionen übersteigt“²¹⁹. Die von der Liebe gekreuzigte Liebe ist die eigentliche Offenbarung auf Golgotha. „Keine Nägel hätten genügt, Christus anzunageln und festzuheften, wenn nicht die unsagbare Liebe zu unserem Heil ihn festgehalten hätte“²²⁰.

Das innere Kreuz der Liebe, die sich festhält, indem sie sich schenkt, ist der ewige Grund der Bedingung der Wirklichkeit des historischen Kreuzes überhaupt. Allein auf dieser Ebene hat die Kreuzesnachfolge Sinn, „denn auch wir müssen die Qual des Kreuzes erfahren“²²¹. Die göttliche Liebe ist unser geistliches Kreuz (*crux spiritualis*), „das jeder tragen muß, um mit diesem Kreuz auf den Schultern, den Spuren Christi zu folgen; seine Höhe richtet sich zu Gott empor, seine Breite dehnt sich bis zum Feinde aus, seine Länge bis zum Lebensende und seine Tiefe verspürt das Übermaß der göttlichen Güte“²²².

²¹⁵ Siehe Anm. 60.

²¹⁶ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III, 46, 6 c: „mors ... in cruce est acerbissima“.

²¹⁷ M. Hengel, *Mors turpissima crucis*. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz“, in: *Rechtfertigung*. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag (1976) 125—184. — Bekannt ist das Wort M. T. Cicero's (*Pro C. Rabirio* c. 16): „... et nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus“.

²¹⁸ Vgl. Thomas von Aquin, l. c.: „Quarto potest considerari magnitudo doloris Christi patientis ex hoc quod passio illa et dolor a Christo fuerunt assumpta voluntarie“, wobei die ganze Wucht des vierten (und höchsten) Grundes, warum die Leidensqual Christi größer war als alle anderen Schmerzen, in dem Wörtlein „voluntarie“ triumphiert.

²¹⁹ R. Schneider, *Winter in Wien*, *Gesammelte Schriften* 10: *Die Zeit in uns* (1978) 392.

²²⁰ Caterina von Siena, *Lett.* 102 a Frate Raimondo da Capua: „... nè chiovo era sufficiente a tenerlo confitto e chiavellato, se l'amore ineffabile che Egli aveva all salute nostra non l'avesse tenuto“ (*Lettere di S. Caterina da Siena*, del P. M. Lodovico Ferretti OP, vol. II, 1922, 178).

²²¹ Albertus Magnus, *Enarrationes in Joannem* 19, 27: „Crux autem a cruciando dicta est: quia nos etiam cruciatum crucis experiri oportet“ (*Opera omnia*, vol. XXIV, 660).

²²² Innocentius III, *Encomium caritatis*: „Haec crux spiritualis est, quam quilibet portare tenetur, ut tollendo hanc crucem, Christi vestigia sequatur: cuius altitudo erigitur ad Deum, latitudo extenditur usque ad inimicum, longitudo ad vitae terminum, eius profunditas divinae sapit bonitatis immensum“ (PL 217, 763 B).