ORDO UND ETHOS IM HORTUS DELICIARUM

Das Bild-Text-Programm des Hohenburger Codex zwischen
kontemplativ-spekulativer Weltschau und
konkret-pragmatischer Handlungsorientierung

Erster Textband

Dissertation
zur Erlangung der Würde des
Doktors der Philosophie
der Universität Hamburg

vorgelegt von
Heike Willeke
aus Bad Salzuflen

Hamburg 2003

1. Gutachter: Prof. Dr. Bruno Reudenbach
2. Gutachter: Prof. Dr. Ulrich Pfisterer

Tag des Vollzugs der Promotion:

14.07.2004

Meiner Tochter Livia in Liebe

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung		**1**
I	**Grundlegung**	**21**
1	**Entstehungs- und Wirkungsraum des *Hortus deliciarum***	**21**
2	**Selbstverständnis des Werkes**	**34**
2.1	Auftakt und Zueignung	36
2.2	Verständigungsrahmen und Wirkungsintention	44
3	**Werkordnung und Inhalt**	**48**
3.1	Ordo materiae	48
3.2	Welterfassung und Weltordnung	56
3.3	Illustrationen und Texte in ihrem Verhältnis zueinander	60
3.4	Zwischen Traditionsabhängigkeit und Traditionsungebundenheit	69
II	**Göttliche Weltordnung**	**80**
1	**Gottes Verhältnis zur Welt**	**81**
1.1	Gott in seiner Allmacht und Transzendenz	81
1.2	Gottes Schöpferwirken	86
1.3	Die Trinität und ihr Verhältnis zur geschaffenen Welt	91
	Zusammenfassung	95
2	**Das Böse in der Ordnung der Welt**	**97**
2.1	Zur Herkunft des Bösen	97
2.2	Negation des Bösen	99
2.3	Das Böse als Sünde	102
2.4	Gut und Böse als Alternative des menschlichen Wollens	106
	Zusammenfassung	110
3	**Physische Weltordnung**	**112**
3.1	Hierarchie der Wesenheiten	112
3.2	Gesetzmäßigkeiten der den Kosmos beherrschenden Bewegung	117
3.3	Elementenverbindungen als die kleinste, dynamische Ordnungsstruktur im Kosmos	121
	Zusammenfassung	127

4	**Kosmologische Stellung und geschichtliche Existenz des Menschen**	**130**
4.1	Zur natürlichen Verfasstheit des Menschen als leib-seelische Einheit	131
4.2	Superiorität der Seele	137
4.3	Ursprüngliche Wohlgeordnetheit des Menschen	143
4.4	Leib-seelische Unordnung des Menschen: Die Erbsündenfolgen	151
4.5	Gnadenhafte Restitution	159
	Zusammenfassung	166
5	**Geordneter Verlauf der Weltgeschichte**	**172**
5.1	Gesetz der Teleologie	176
5.2	Gesetz der *mutabilitas rerum*	186
	Zusammenfassung	198
6	**Geschichtsmächtige Gemeinschaftsordnungen in der Welt: Zur Rezeption der *Civitas*-Lehre im *Hortus deliciarum***	**200**
6.1	Das Vorbild: Die *Civitas*-Lehre des Augustinus	201
6.2	Anthropologisch-ethische Fundierung der *Civitas*-Lehre	211
6.3	*Civitas Jherusalem* und *Civitas Babilonia*: Konstituierung, Manifestationen und gegenseitiges Verhältnis	214
6.4	*Civitas Babilonia* : gegenwärtige Existenzform und eschatologische Bestimmung	224
6.5	*Ecclesia catholica* und *ecclesia sancta*: Identität und Differenz	228
6.6	Die *Civitas*-Lehre als geschichtstheologische Ordnungskonzeption im *Hortus deliciarum*	238
	Zusammenfassung	239
7	**Ordo finis – Die ewige Ordnung**	**241**
7.1	Sinn und Ziel der Weltordnung	241
7.2	Voraussetzungen der ewigen Ordnung	244
7.3	Konstituierung der neuen Weltordnung	250
7.4	Äußeres Strukturgesetz: Gleichheit in der Verschiedenheit	255
7.5	Inneres Formprinzip der vollendeten Ordnung	267
7.6	Geordnete Unordnung: Das Infernum	276
7.7	Verdienstlehre versus Prädestinationspartikularismus	286
	Zusammenfassung	290

III Die heilsrelevanten Ordnungen der Gegenwart 294

1 Die Gegenwart im eschatologischen Horizont 295

2 Die Ordnung der Kirche 300
2.1 Zum Bedeutungsgehalt des Begriffs *ecclesia* 306
2.2 Das Problem der Rangordnung von *Regnum* und *Sacerdotium* 309
2.3 Einheit durch das Primat der Römischen Kirche 318
2.4 Die Römische Kirche als oberste ordnungsstiftende Macht auf Erden 328
2.5 Stabilität und Vergänglichkeit der irdisch-kirchlichen Rechtsordnung 339
2.6 Das heilsentscheidende Problem der wahren Kirchengliedschaft 346
Zusammenfassung 361

3 Die sittliche Ordnung 366
3.1 Die Grundlegung der Ethik in der Bild-Gottes-Theologie 367
3.2 Die formale Gliederung der Tugend- und Lasterlehre 370
3.3 Der Primärtext: Die Psychomachia des Prudentius 371
3.4 Die Rezeption der Psychomachia im *Hortus* 377
3.5 Entfaltung des Tugend- und Lastersystems 384
3.6 Einheit aller Tugenden und Laster 398
3.7 Zeitkritische Aktualisierung: Das Hauptübel der Gegenwart 411
3.8 Zeitgenössisches *remedium* und seine konstituierenden Faktoren 422
3.9 Überwindung des ethischen Gegensatzes von Tugenden und Lastern in der kollektiven Gottesbegegnung 435
Zusammenfassung 444

4 Ordo vitae 447
4.1 Der Aufstieg des Menschen zu Gott durch die Kraft der Liebe 447
4.2 Tugendhaftes Handeln als ordnungsgemäßes Handeln: Die integrale Kraft der Liebe 453
4.3 Ethisches Handeln und kirchliche Hierarchie 466
4.4 Kirchenreformprogramm und regularkanonisches Selbstverständnis 473
Zusammenfassung 486

Schlusswort 489

Literaturverzeichnis 507

EINLEITUNG

Das Werk: Textgestalt, Quellen, Illustrationen

Der *Hortus deliciarum* kann mit seinem umfangreichen Bestand an Texten und Miniaturen zu den bedeutendsten und künstlerisch anspruchsvollsten Illustrationswerken des 12. Jahrhunderts gezählt werden. In den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts in dem elsässischen Augustinerkanonissenstift St. Odile / Hohenburg unter der Leitung der Äbtissin Herrad von Hohenburg als theologisch-enzyklopädisches Lehrbuch zur innerklösterlichen Unterweisung des Konvents verfasst[1], bot das Werk auf ursprünglich 342 Pergamentseiten eine Gesamtdarstellung der Welt und ihrer Geschichte, in die auch die Ewigkeit als das unwandelbare Ziel des Geschichtsablaufes einbezogen ist. Mit dem intendierten Ziel die Welt in ihrer Totalität zu erfassen, hat die Verfasserin in ihm einfache Sachillustrationen, narrative Bildsequenzen und komplexe Denkbilder verschiedenen Inhalts mit der beinahe unübersehbaren Zahl von 1165 systematisch exzerpierten Texten, die neben Bibelzitaten, auch Auszüge und Abschriften aus Bibelkommentaren, historiographischen, dogmatischen und liturgischen Schriften, kanonistischen und naturkundlichen Sammlungen, Hymnaren, Sentenzensammlungen und Predigtbüchern einschließen, kompiliert. Ihre Hauptquellen, aus der allein 248 Texte des *Hortus deliciarum* entstammen, sind die Werke des Honorius Augustodunensis, der in der älteren theologischen Forschung oft mit deutlich pejorativem Unterton als „bloßer Popularisator und simpler Kompilator“ bezeichnet wird.[2] Erst in den Untersuchungen von W. Beinert erfuhr dieser Autor eine der weiten Verbreitung seiner Schriften angemessene Würdigung als herausragender Vermittlungstheologe des 12. Jahrhunderts.[3] Ausführlich benutzt wird im *Hortus deliciarum* seine Schrift *Elucidarium,* eine „heilsgeschichtlich strukturierte dogmatische Summe“[4], die stark beeinflusst von Anselm von Canterbury einen Gesamtüberblick über die Glaubensinhalte vermittelt. In weitaus größerem Maße zitiert der *Hortus deliciarum* jedoch Texte aus den liturgischen Werken des Honorius, aus dem *Speculum ecclesiae,* einer umfangreichen Predigtsammlung mit überarbeiteten homiletischen Texten der Patristik und aus der *Gemma animae*, eine konsequent nach der allegorischen Auslegungsmethode durchgeführten Liturgieerklärung[5]. Neben den Werken des Honorius, wenn auch in geringerem Ausmaß, stützt sich der *Hortus deliciarum* vor allem auf zwei Schriften des Rupert von Deutz: sein Frühwerk *De*

---

1 Der *Hortus deliciarum* ist als klösterliches Gemeinschaftsprojekt zu betrachten, das unter der Leitung der Äbtissin Herrad von Hohenburg von zahlreichen, meist unbekannten Mitarbeitern angefertigt wurde. Jüngere Studien zu den Quellen, Miniaturen und den deutschen Glossen bestätigen, dass Herrad als *spiritus rector* zu bezeichnen ist, der hinter der Quellenauswahl, Glossierung und Illustrierung stand, dazu: R. LUFF, 1999, S. 157; auch: C. BISCHOFF, 1979, S. 37-62; M. CURSCHMANN, 1979, S. 63-81; Ders., 1981, S. 379-418.

2 A. DEMPF, 1929, S. 239; auch: J. LEFEVRE, 1954, S. 9f.; dazu kritisch: D. GOTTSCHALL, 1992, S. 12..

3 W. BEINERT, 1973, S. 48ff.

4 H.-D. RAUH, 1979, S. 235, S. 255f..

5 Vgl. hierzu: H. FREYTAG, 1983, Sp. 126; W. BEINERT, 1973, S. 45.

divinis officiis, eine rememorativ-allegorisierende Erklärung der Liturgie in der Nachfolge des Amalar von Metz, und seine *Commentaria in Cantica Canticorum*, die erste konsequent mariologische Auslegung des Hohenliedes.[6]

Mit Honorius Augustodunensis und Rupert von Deutz werden im *Hortus deliciarum* zwei Autoren herangezogen, die in der theologiegeschichtlichen Forschung als Hauptvertreter der traditionsgebundenen Monastischen Theologie zugerechnet werden – eine Einordnung, die die Tendenzen ihres Werkes, nicht aber ihr theologisch-literarisches Schaffen in allen seinen Facetten einzufangen vermag. So zeichnen sich ihre Werke zum einen durch die unbedingte Anerkennung der Heiligen Schrift als fundamentaler Quelle aller Theologie und der Väter als Autoritäten aus, zum anderen wird in ihnen mittels der überlieferten theologischen Erkenntnismethode der allegorischen Schriftauslegung über die traditionellen Auslegungen hinausgehend die gesamte Geschichte – auch die Geschichte nach Christus – in Epochen periodisiert und in einem feingliedrigen typologischen Entsprechungssystem erfasst.

Mit der umfangreichen Übernahme von Texten aus den Schriften des Honorius Augustodunensis und Rupert von Deutz zeigt sich der *Hortus deliciarum* der auf der Bibelexegese und den Prämissen ihrer Hermeneutik gegründeten, traditionsgebundenen nicht aber traditionalistischen Theologie der beiden Autoren wesentlich verpflichtet. Daneben findet mit einer großen Zahl von Abschriften aber auch ein bedeutender Vertreter der zeitgenössischen scholastischen Sentenzenliteratur Aufnahme in den *Hortus deliciarum*: Petrus Lombardus mit seinem dogmatischen Lehrbuch, den Sententiarum Libri IV. Die Zitate bezeugen die grundsätzliche Offenheit der Hohenburger Verfasserin gegenüber der dialektischen Methode der Scholastik, ihren deduzierenden Begrifflichkeiten und logisch-abstrakten Analysen. Werke weiterer Autoren des 12. Jahrhunderts werden nur vereinzelt benutzt. Herangezogen werden Schriften Hugos von St. Viktor, Bernhards von Clairvaux, Ivos von Chartres und Petrus Comestor - um nur die wichtigsten zu nennen. Im Unterschied zur vergleichsweise „modernen" theologischen Literatur des 12. Jahrhunderts werden die Vätertheologen nur in geringem Maße zitiert.[7] Unter ihnen sind vor allem Augustinus und Gregor der Große, aber auch Hieronymus, Eusebius von Caesarea und Johannes Chrysostomus zu nennen. Ebenso selten werden die Werke frühmittelalterlicher Autoren ausgewertet. Erwähnt werden können in diesem Zusammenhang Beda, Hrabanus Maurus, Walafrid Strabo, Adso von Montier-en-Der und Frechulf von Lisieux. Zahlreiche Autoren sind nur mit einem einzelnen Text, Hymnus oder Gedicht vertreten.

Oft werden im *Hortus deliciarum* aber auch Texte ohne jede Quellenangabe aufgenommen, wie es in der Schultheologie des 12. Jahrhunderts weit verbreitet ist.[8] Inwieweit die Werke der

---

6 Zum Werk von Rupert von Deutz: W. BEINERT, 1973, S. 12-38; R. HAACKE, 1960, S. 407-420.

7 Vgl. dazu L STURLESE, 1992, S. 222, der davon ausgeht, dass Herrad von Hohenburg bewusst auf die patristischen Texte, die ihr bestimmt nicht unzugänglich waren, verzichtete. Um so erstaunlicher ist es nach ihm, wie rasch im Hohenburger Kloster die Schriften gerade der Autoren des 12. Jahrhunderts zur Kenntnis genommen und mit treffsicherer Beurteilung gewürdigt wurden, die in den kommenden Jahren eine ungeheure Verbreitung finden sollten, vgl. ebd..

8 J. GRÜNDEL, 1976, S. 43.

benannten Autoren direkt oder indirekt verwandt wurden, lässt sich im Fall der einzelnen Textzeugnisse nicht sicher feststellen. Vermutlich wurden bei der Abfassung des Hohenburger Codex ebenso wie bei anderen theologischen Werken der Zeit die damals gebräuchlichen Florilegien herangezogen, in denen die Schrift und Väterzeugnisse vielfach thematisch geordnet dargeboten wurden. Innerhalb des *Hortus deliciarum* sind die Textauszüge und –abschriften thematisch geordnet in parataktischer Reihung aneinandergefügt. Die einzigen intertextuellen Gliederungssignale sind die unauffälligen Rubriken, die sich jeweils am Anfang der Kapitel finden.[9] Sie erlauben eine selektive Rezeption des *Hortus*. Eine Verbindung wird zwischen den Texten formal nur dort hergestellt, wo eine Überschrift auf die thematische Übereinstimmung des vorliegenden Textes mit dem ihm vorausgehenden aufmerksam macht.[10] Durch das im Ganzen wirksame Akkumulationsverfahren, das in der unkommentierten Reihung verschiedener Quellen zu einem Thema im Einzelnen und in ausführlichen Rückgriffen im Großen seinen Ausdruck findet, werden die behandelten Themen durch die Texte mehr umkreist als geradlinig entwickelt.

Im Unterschied zu den Texten und das in ihnen dargebotene Wissen, das seine Verbindlichkeit durch die authentische Wiedergabe der Autoritäten erhält, stellen die simultan perzipierbaren Bilder und Schemata, für die sich in weiten Teilen keine unmittelbaren ikonographischen Vorbilder nachweisen lassen, die wesentlichsten Eigenschöpfungen des *Hortus deliciarum* dar.[11] Selbst die Illustrationen, die auf vorhandene Bildtypen zurückgreifen, gewinnen durch die ihnen beigeordneten und sie inschriftlich infiltrierenden Texte neue Inhalte. Die Unoriginalität der Texte auf der einen Seite und die Unkonventionalität der Illustrationen auf der anderen Seite haben vermutlich dazu beigetragen, dass sich die interpretativen Untersuchungen zum *Hortus deliciarum* mit wenigen Ausnahmen bis heute auf die Miniaturen konzentrierten, während die Texte - wenn überhaupt – oft nur als Ergänzung des bildlich Dargestellten Beachtung fanden.

Überlieferungsgeschichte

Die Forschungsgeschichte des *Hortus deliciarum* ist wesentlich durch die unglückselige Überlieferungsgeschichte des Werkes geprägt. Nach seiner Abfassung verblieb der *Hortus deliciarum* zunächst über dreihundert Jahre im Hohenburger Stift, bevor er um 1521 in die Residenz des Straßburger Bischofs nach Zabern verbracht wurde. Im folgenden Jahrhundert gelangte er über die Kartause Molsheim in die Straßburger Stadtbibliothek. Bei der Beschießung

9 Vgl. hierzu etwa: „De sancta Maria“ (H.d.II, 504); oder : „De Leviathan“ (H.d.II, 309).

10 Eine oft wiederholte Formulierung in diesem Zusammenhang lautet: „Item in sermone cujusdam doctoris“ (H.d.II, 509); oder „De eodem“ (H.d.II, 299, 301, u.a.).

11 Der konsistente Stil der Miniaturen lässt vermuten, dass ein Meister in allen Phasen der Illuminierung, also über einen Zeitraum von annähernd zwanzig Jahren, für die bildliche Ausgestaltung des *Hortus* verantwortlich war. R. Luff nimmt an, dass er eine größeren Werkstatt beaufsichtigte, in der sämtliche Miniaturen und Federzeichnungen angefertigt wurden, dazu: Ders., 1999, S. 152.

von Straßburg im Jahre 1870 ist er in der Bibliothek zusammen mit einer 1695 angefertigten Kopie verbrannt.[12]

Das Werk wäre unwiederbringlich verloren, wenn nicht bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts seine herausragende Bedeutung als hochmittelalterliches Kunst- und Kulturdokument erkannt worden wäre. Im Jahr 1818 erschien eine erste Sammlung von Nachzeichnungen des *Hortus deliciarum* von C. M. Engelhardt. Einzelne Transkriptionen der Gedichte des Werkes und eine Zusammenstellung der deutschen Glossen folgten.[13] Ein weiteres umfangreiches Verzeichnis von Pausen und Transkriptionen wurde zwanzig Jahre später unter der Leitung des Comte A. de Bastard von W. Stengel angelegt. In ihm ist neben verschiedensten Detailzeichnungen und Kopien langer Textpassagen auch eine ausführliche Bearbeitung einer Text-Bildfolge des *Hortus deliciarum* enthalten, auf der alle späteren Rekonstruktionen der Handschrift gründen.[14] Einen ersten Rekonstruktionsversuch unternahm nach der Zerstörung der Handschrift A. Straub und G. Keller, die zwischen 1879 und 1899 eine monumentale Ausgabe aller ihnen erreichbaren Pausen veröffentlichten. Die durch A. de Bastard übermittelten Texte blieben dabei unberücksichtigt.[15] Erst fünfzig Jahre später erarbeitete J. Walter eine zweite handschriftliche Rekonstruktion im Originalformat mit dem Ziel, die überlieferten Texte und Bilder in ihrer ursprünglichen Abfolge wieder zu vereinigen. Sein posthum erschienenes Werk reproduzierte jedoch nur einen Großteil der Illustrationen, während die Texte durch einen einleitenden Essay und theologisch orientierte Bildkommentare ersetzt wurden.[16] Erst 1979 wurde durch R. Green, M. Evans, C. Bischoff und M. Curschmann vom Warburg Institute ein vollständiger Rekonstruktionsband vorgelegt, der alle, durch Abschriften überlieferten Textpassagen und bekannten Kopien der Miniaturen einbezieht.[17] Auf der Grundlage der Inhaltsverzeichnisse von A. de Bastard wurden die zum Teil separat aufbewahrten Pausen und Textkopien wieder einander zugeordnet und die ursprüngliche Seitenverteilung und Abfolge der Miniaturen und Texte ermittelt. Innerhalb des Rekonstruktionsbandes wurde das Verhältnis von Illustrationen und Texten durch die Umbruchgestaltung wieder weitgehend greifbar gemacht.[18] Ein Großteil der ganz oder teilweise übermittelten Texte wurde von C. Bischoff bei der Edition

12 M. CURSCHMANN 1981, S. 1139.

13 C. M. ENGELHARDT, 1818.

14 Vgl. dazu die Ausführungen von S. P. DIEMER, 1983, S. 269.

15 A. STRAUB und G. KELLER, 1879-1899.

16 S. P. DIEMER, 1983, S. 269.

17 HERRAD VON HOHENBURG, Hortus deliciarum, hrsg. von R. Green / M. Evans / C. Bischoff / M. Curschmann, 2 Bde., London – Leiden 1979, Bd. 1 Commentary (im weiteren abgekürzt: H.d.I), Bd. 2: Reconstruction (im weiteren abgekürzt H.d.II). Nur einzelne Nachzeichnungen, von denen bessere Ausführungen existieren und einzelne Reproduktionen von Straub und Keller, sowie einige Detailzeichnungen von an anderer Stelle vollständig überlieferten Bildszenen von A. de Bastard, blieben unberücksichtigt.

18 Allerdings konnte auf den Seiten, auf denen die Texte in ihrem Bestand größtenteils erhalten sind, der Umbruch nicht der ursprünglichen Seitenaufteilung der Texte folgen. In diesen Fällen musste der Textabdruck auf der nächstfolgenden Seite fortgesetzt werden. Andererseits wird immer dann, wenn die Texte nur unvollständig überliefert oder verloren sind, mehrere Seiten der Handschrift auf eine Druckseite zusammengezogen.

durch Verifikation oder Korrektur der Angaben A. de Bastards auf bekannte Autoren zurückgeführt. Mit der Veröffentlichung der überlieferten Texteinheiten und der Wiedergabe der vollständig erhaltenen Textüberschriften, die ebenso wie die frühmittelalterlichen und lateinischen Glossen einen Rückschluss auf die verlorenen Texte und deren Inhalt erlauben, steht erstmalig auch das Textmaterial für eine Untersuchung des Gesamtwerks mit seinem vielschichtigen Bezugssystem von Texten und Bildern zur Verfügung. Begleitet wird die Rekonstruktion des Warburg Institute von einem Kommentarband, in dem sich die Bildinschriften der Illustrationen des *Hortus deliciarum* und Vergleichsabbildungen zu den einzelnen Miniaturen wiederfinden. Daneben enthält der Band eine Reihe von sieben Aufsätzen der Verfasser des Rekonstruktionsbandes, die zum Teil detailliert Einzelaspekte des Werkes analysieren. So bietet M. Evans einleitend eine kurze Beschreibung der Originalhandschrift nach den Aufzeichnungen von C. M. Engelhardt und A. de Bastard, sowie eine Erläuterung des methodischen Vorgehens der an der Rekonstruktion beteiligten Autoren.[19] Eine Skizzierung der historischen Entstehungsbedingungen des Werkes von C. Bischoff schließt sich daran an.[20] Von R. Green liegt eine kritische Betrachtung der überlieferten Miniaturkopien und eine Zusammenstellung vergleichbarer Bildkompositionen vor.[21] C. Bischoff ist die Identifizierung der überlieferten Textpassagen zu verdanken.[22] M. Curschmann legt in seinem Aufsatz eine Sammlung der althochdeutschen und frühmittelhochdeutschen Glossen und ihre dialektgeographische Analyse vor.[23] Die Paläographie hat J. T. Brown untersucht[24], K. Levy sucht die zwei im *Hortus* erhaltenen Melodien musikgeschichtlich einzuordnen.[25] Bedauerlicherweise enthalten sich alle Aufsätze einer Untersuchung der gesamten Handschrift in integraler Sicht.

Forschungsgeschichte

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wurden Untersuchungen zum *Hortus deliciarum* und dem Hohenburger Stift als seinem Entstehungsort von Seiten verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen vorgelegt.

Im Zentrum des geschichtswissenschaftlichen Interesses stand die monastische, institutions- und organisationsgeschichtliche Entwicklung des Stiftes auf dem Odilienberg. Eine erste Darstellung der Gründung und Geschichte des Konvents lieferte C. Pfister.[26] In seiner Studie zum benediktinischen Reformzentrum Admont hat J. Wichner die Äbtissin Relindis, die

19 M. EVANS, 1979, S. 1-8.
20 C. BISCHOFF, 1979, S. 9-15.
21 R. GREEN, 1979, S. 17-36.
22 C. BISCHOFF, 1979, S. 37-61.
23 M. CURSCHMANN, 1979, S. 63-80.
24 J. T. BROWN, 1979, S. 81-85.
25 K. LEVY, 1979, S. 87-88.
26 C. PFISTER, 1892, S. 167-172. 180.

Vorgängerin Herrads von Hohenburg, mit einer Bergener Äbtissin gleichen Namens identifiziert.[27] Ein halbes Jahrhundert später entstand auf der Basis narrativer, diplomatischer und liturgischer Quellen die grundlegende Studie von H. Büttner zu den monastischen Interdependenzen des Stiftes, seinen Beziehungen zu laikalen und klerikalen Herrschaftsträgern des Elsass im 12. und 13. Jahrhundert.[28] In neuerer Zeit hat sich R. Will kritisch mit der seit J. Wichner wiederholt vertretenen Identifizierung der Äbtissin Relindis auseinandergesetzt und diese schlüssig widerlegen können.[29] Der Aufsatz von C. Bischoff zur Geschichte Hohenburgs im Kommentarband der Warburger Rekonstruktion des *Hortus deliciarum* fasst die Ergebnisse von C. Pfister, H. Büttner und R. Will im wesentlichen nur noch einmal zusammen.[30] Bis heute beschränkt sich die Forschung zum *Hortus deliciarum* auf die Erfassung der empirischen historischen Daten. Eine Untersuchung über den Einfluss der historischen Entstehungs- und Wirkungsbedingungen auf die Werkgenese und –rezeption fehlt.

Die philologische Forschung hat sich dem *Hortus deliciarum* bis zur Veröffentlichung des Rekonstruktionsbandes des Warburg Institute unter zwei Aspekten zugewandt: neben einem einzelnen Aufsatz von J. Autenrieth zu den mittellateinischen liedhaften und hymnischen Gedichten im *Hortus*, beschäftigen sich die Forschungsarbeiten vor allem mit den über 1250 deutschen und lateinischen Glossen. Erste unvollständige und fehlerhafte Zusammenstellungen der deutschen Glossen wurden bereits im 19. Jahrhundert von C. M. Engelhardt und E. G. Graff (1825–1827) publiziert, auf die sich neben den Transkriptionen von A. de Bastard vor allem die kritischen Editionen des E. von Steinmeyer stützen[31]. Nur fünf Jahre später erschien die bis zum Warburger Rekonstruktionsband letzte, ausschließlich den deutschen Glossen gewidmete Arbeit von H. Reumont[32] Sie beschränkt sich auf die dialektgeographische Einordnung und alphabetische Auflistung des Materials. Seit der neuen herausragenden Gesamtedition der Glossen des *Hortus deliciarum* durch M. Curschmann im Kommentarband der Warburger Rekonstruktion[33] kann sie als vollständig überholt gelten. Die isolierte Betrachtung der Glossen in der älteren Forschung überwindend hat M. Curschmann erstmals die ursprünglich interlinear und marginal notierten Glossen den Texten des *Hortus deliciarum* zugeordnet. Die in der früheren Forschung zu findende dialektgeographische Bestimmung der Glossen als alemannische konnte von ihm mit dem Hinweis auf bayrische Einflüsse zurückgewiesen werden. Die Beobachtung von M. Curschmann, dass sich kein erkennbares System bei der Auswahl der Wörter, die glossiert wurden, erkennen lassen, führte ihn zu der These, dass die Glossen weniger der Informationsvermittlung als psychologisch der Motivation zum Lesen dienen sollten. Mit

---

27 J. WICHNER, 1892, S. 17.

28 H. BÜTTNER, 1939, S. 103-138.

29 R. WILL, 1974, S. 1-12. Unkritisch übernommen wurde die Identifizierung von J. Wichner u.a. durch: H. JAKOBS, 1961, S. 71; auch: K. ARNOLD, 1972, S. 353.

30 C. BISCHOFF in: H.d. I, 1979, S. 9-15.

31 Vgl. dazu: M. CURSCHMANN, 1979, S. 63.

32 H. REUMONT, 1900.

33 M. CURSCHMANN, 1979, S. 63-80.

seiner These berührt er die Frage nach dem sozialhistorischen Entstehungsraum des *Hortus deliciarum*, ohne dass er selbst ihr weiter nachgegangen wäre. Von R. Luff liegt eine Analyse des Prologs im *Hortus deliciarum* unter kommunikationstheoretischer Fragestellung vor, die im Wesentlichen jedoch nur bereits Bekanntes zur Urheberschaft, Publikum, Abfassungszeit und Programmatik des *Hortus deliciarum* noch einmal zusammenfasst.[34]

Der größte Anteil der erschienenen Forschungsarbeiten ist kunsthistorischen Fragestellungen gewidmet. Bis zur Veröffentlichung des Rekonstruktionsbandes stützen sie sich ganz auf das von A. Straub und G. Keller herausgegebene Tafelwerk, das den *Hortus* als reine Miniaturenfolge erscheinen lässt. Auf die Zusammenstellung der *Hortus*-Miniaturen von A. Straub und G. Keller bezieht sich auch die erste, 1929 von O. Gillen verfasste kunsthistorische Dissertation zum *Hortus deliciarum,* eine ikonographische Studie über den Weltgerichts-Zyklus des Werkes.[35] Die Arbeit konzentriert sich ausschließlich auf die Identifizierung der biblischen Belegstellen der einzelnen Bildmotive und führt die Kompositionen auf byzantinisch beeinflusste Vorbilder aus der westlichen Buchmalerei zurück. Eine zweite, umfangreiche Untersuchung zum Bildmaterial des *Hortus deliciarum* liegt mit der 1967 erschienenen Dissertation von N. Mayers vor, die dem neutestamentlichen Miniaturenzyklus des Werkes und der Bestimmung seiner byzantinischen Vorlagen gewidmet ist.[36] Als wichtigstes Vorbild des Zyklus setzt er ein heute verlorenes byzantinisches Lektionar der spätkomnenischen Epoche voraus, während er den zeitgleich entstandenen westlichen illustrierten Handschriften nur eine vergleichsweise geringe Bedeutung zumisst.

Neben den Arbeiten von O. Gillen und N. Mayers erschienen eine Reihe von interpretierenden Einzelstudien zu ausgewählten Illustrationen des *Hortus deliciarum*, die zu Einzelaspekten noch aufschlussreich, insgesamt aber veraltet sind, da sie sich auf die allein die Miniaturen wiedergebende Rekonstruktion von A. Straub und G. Keller beziehen. Zu ihnen zählen die Aufsätze von J. Zellinger[37] über die Illustration des geköderten Leviathan, die Studie von R. Green[38] über den Adam-und-Eva-Zyklus, die Schrift von L. D. Ettlinger[39] über die Miniaturen der Musen und der *Artes Liberales*, die Studie von F. G. Godwin über die Judith-Illustration[40], sowie auch noch die breit angelegte Untersuchung von G. Cames[41]. Diesem ist das Verdienst zuzurechnen, erstmals die Illustrationen aus ihrer Isolierung gelöst und erneut auf der Grundlage des von J. Walter gesammelten Textmaterials – soweit es ihm zugänglich war – wieder zu ihren Beitexten analysierend in Bezug gesetzt zu haben. Doch leiden die Interpretationen von

---

34 R. LUFF, 1999, S. 116-157. R. Luff bezieht sich dabei vor allem auf die Aufsätze des Warburger Rekonstruktionsbandes.

35 O. GILLEN, 1931

36 N. MAYERS, 1967.

37 J. ZELLINGER, 1925, S. 161-177.

38 R. GREEN, 1967, S. 340-347.

39 L. D. ETTLINGER, 1967, S. 29-35.

40 F. G. GODWIN, 1949.

41 G. CAMES, 1971.

G. Cames, die bisweilen jeder Quellengrundlage entbehren, noch unter seiner unvollständigen Kenntnis des Textmaterials und seinem fehlenden Überblick über die Gesamtstruktur des *Hortus deliciarum*.

Die genannten Arbeiten werden noch ergänzt durch eine unüberschaubare Zahl von thematisch begrenzten ikonographischen Studien zur Tradierung und Wandlung einzelner Bildmotive, in denen immer wieder auch Illustrationen des *Hortus deliciarum* vergleichend herangezogen werden. Genannt werden können in diesem Zusammenhang etwa die Schriften von A. Katzenellenbogen[42], J. S. Norman[43], und J. O. Reilly[44] zu den Allegorien der Tugenden und Laster, die Arbeit von A. Watson[45] zur Ikonographie der Wurzel-Jesse-Darstellungen, oder auch die Untersuchung von H. Toubert[46] zur *Ecclesia*-Ikonographie im 10.–12. Jahrhundert.

Nicht zuletzt aufgrund seiner Miniaturen gehört der *Hortus deliciarum* zu den am häufigsten zitierten und –abgebildeten illustrierten Handschriften des ganzen Mittelalters.[47] Mit dem Texte und Illustrationen umfassenden Rekonstruktionsband des Warburg Institute sind insbesondere der kunstgeschichtlichen Forschung neue Wege eröffnet. R. Green, der das Verdienst zukommt, mit ihrer kopienkritischen Sichtung des überlieferten Materials eine neue, entscheidend verbesserte Forschungsbasis geschaffen zu haben, hat selbst in ihrem Aufsatz im Kommentarband die sich ihr bietende Möglichkeit nicht genutzt, in einem ersten ungehinderten Überblick über die Werkstruktur und mit Hilfe des originalen Textbestandes die Illustrationen im Kontext ihrer Begleittexte zu analysieren. Ihre Arbeit beschränkt sich nach einer abwägenden Beurteilung des ihr vorliegenden Kopienmaterials auf eine reine Inhaltsangabe und die Bereitstellung ikonographischen Vergleichsmaterials, während die Bedeutungsdimension der Illustrationen von ihr völlig unbeachtet blieb. Ihre Beschreibung des Text-Bild-Verhältnisses referiert nur das Offensichtliche, ohne dass sie auf das Verfahren der Text-Bild-Verknüpfung eingeht. Die von ihr vorgelegte Grobgliederung des *Hortus deliciarum* in drei Teile entsprechend einem Triptychon erweist sich bei näherer Betrachtung der Werkstruktur als unhaltbar. Notwendige Erklärungen zu den allegorischen Einzelillustrationen und Bilderzyklen werden von ihr nicht gegeben. Ebenso fehlt jeglicher Hinweis auf die theologisch-exegetische Tradition, die den dargestellten Bildthemen vorausgeht. Statt dessen wird nur die schon vor der Herausgabe des Warburger Rekonstruktionsbandes oft konstatierte Abhängigkeit der Illustrationen von byzantinischen Vorbildern von ihr erneut betont, die für die Inhaltserschließung der Illustrationen jedoch keinen Erkenntnisfortschritt bedeutet.

Wie ergebnisreich dagegen eine alle Fachdisziplinen überschreitende Untersuchung des mit der Warburger Rekonstruktion wieder anschaulich gewordenen, vielschichtigen Bezugsnetzes von

---

42 A. KATZENELLENBOGEN, 1964.
43 J. S. NORMAN, 1988.
44 J. O. REILLY, 1988.
45 A. WATSON, 1928, S. 445-470.
46 H. TOUBERT, 1973, S. 88-93.
47 Vgl. dazu: M. CURSCHMANN, 1981, S. 379.

Texten und Illustrationen im *Hortus* sein kann, hat zwei Jahre nach dem Erscheinen des Bandes M. Curschmann bewiesen.[48] Unter dem erklärten Ziel, die Vorstellungen und Tendenzen zu erhellen, die hinter der Entwicklung und Kodifizierung der vorhöfischen und volkssprachlichen Geistlichendichtung stehen, versucht M. Curschmann in seiner Studie zunächst die Programmatik und Werkstruktur des Hohenburger Codex im Allgemeinen und im Vergleich mit drei Schriften der frühmittelhochdeutschen Geistlichendichtung – der Wiener, Vorauer und Millstätter Sammelhandschrift - zu ermitteln. In einem zweiten Schritt wendet er sich dann einem relativ gut überlieferten Teilabschnitt des *Hortus deliciarum* zu, dem Salomon-Zyklus, um an diesem Beispiel im einzelnen die Bildlichkeit und kompositorischen Prinzipien des Werkes zu analysieren und der frühmittelhochdeutschen Dichtung „Lob Salomons" gegenüberzustellen. Im Blick auf den *Hortus deliciarum* macht er darauf aufmerksam, dass das Text-Bild-Material im Werk einem klar durchdachten, heilsgeschichtlichen Gesamtplan unterworfen ist mit dem Ziel, den Hohenburger Konvent im Grundsätzlichen zu belehren und die einzelne Konventualin im Rahmen der allgemeinen Heilsgeschichte ihres Heils zu versichern. Er kommt zu dem für die weitere Forschung grundlegenden Ergebnis, dass sich die Bedeutungsdimension des Werkes nur in dem Nachvollzug der fortlaufenden Wechselbeziehung von Text und Bild erschließt. Indem er aufzeigt, dass die von ihm vergleichend herangezogenen Sammelhandschriften der frühmittelhochdeutschen Geistlichendichtung im wesentlichen denselben bildlich orientierten Gestaltungs- und Kompositionsprinzipien wie der *Hortus deliciarum* unterliegen, enthebt er auf der einen Seite den Hohenburger Codex aus seiner bis dahin weitgehenden geistes- und literaturgeschichtlichen Isolierung und schafft auf der anderen Seite innovativ einen Vergleichshintergrund für weitere Untersuchungen zu den Transformationsprozessen der ursprünglich klösterlich begründeten und dann zunehmend laikal orientierten deutschen Geistlichendichtung.

Auf dem Rekonstruktionsband und der mit ihm eröffneten Möglichkeit der Zusammenschau von Texten und Illustrationen gründet auch der von G. Runge und A. Krüger vorgelegte Aufsatz über die Kreisdiagramme zum Alten und Neuen Testament.[49] In ihrer feinteiligen Analyse deuten sie die Diagramme als bildgewordene Darstellung des Denk- und Deutungsprinzips der Typologie. Ihre Untersuchung geht jedoch über die isolierte Betrachtung der Diagramme und der ihnen beigeordneten Texte nicht hinaus.

Neuere Perspektiven der Forschung

Ein neuer Blickwinkel wurde der Forschung durch das von C. Meier im Rahmen des 1986 begründeten Sonderforschungsbereichs 231 „Träger, Felder, Formen pragmatischer

48 M. CURSCHMANN, 1981, S. 379-418.

49 G. RUNGE und A. KRÜGER, 1997, S. 1-22.

Schriftlichkeit im Mittelalter“[50] initiierte und geleitete Teilprojekt D zum Thema „Die Rolle der Enzyklopädie im Prozess der Ausweitung pragmatischer Schriftlichkeit“ eröffnet. Die aus dem Teilprojekt hervorgegangenen Untersuchungen konzentrieren sich auf die seit dem 12. Jahrhundert und dann verstärkt im 13. Jahrhundert beobachtbaren signifikanten Veränderungen und Differenzierungen im Bereich der Träger und Rezipienten, Inhalte und Formen, Funktionen und praktischen Anwendungsbereiche der Enzyklopädie. Die enzyklopädischen Werke des 7. bis 12. Jahrhunderts wurden dabei nur als Parameter des Wandels berücksichtigt. Vorgelegt wurden unter anderem Fallstudien zur Konzeption, Überlieferungsgeschichte und zum Gebrauchsprofil von Bartholomäus Anglicus *De proprietatibus rerum* und zum *Li Livres dou Tresor*, Studien zu Vinzenz von Beauvais *Speculum maius*, systematische Untersuchungen zum schriftgebundenen Ausbau der *Artes mechanicae* in den Enzyklopädien und enzyklopädienahen Gattungen, Studien zur Illustration der Enzyklopädie im späten Mittelalter, insbesondere der Strukturierungsfunktion der Bilder in den Textcorpora, zu den Organisationsformen und zur Kompilationstechnik in den moralisierenden Enzyklopädien.[51] Geplant ist ein Handbuch zur Enzyklopädie des Mittelalters, das eine Einführung in den Gegenstand, eine Darstellung der Gattungsgeschichte von den antiken Voraussetzungen bis ins 16. Jahrhundert und einen Vergleich der Werkprogramme und Gliederungskonzepte bietet mit dem Ziel die Gattungsdiskussion unter den neuen Voraussetzungen wieder aufzunehmen.[52] Die Erforschung der Gattung erfolgt entschieden unter der Frage, nach den Gebrauchsräumen und der Funktion der Werke im Lebensvollzug menschlicher Gemeinschaften, das heißt ihrer praktisch-zweckhaften Zielsetzung.[53]

Bereits 1984 hatte C. Meier in einem ersten grundlegenden Aufsatz die Gattungsmerkmale, Werkdisposition, den Inhalt, das Selbstverständnis und die Gebrauchsfunktion der

---

50 Allgemeiner Forschungsgegenstand des Münsterer SFB 231, dessen Förderungsdauer durch die DFG 1999 endete, war die Frage, wie im lateinischen Abendland die Schriftlichkeit eine für die Gesellschaft wie für den Einzelnen lebensbestimmende Funktion gewonnen hat. Erforscht wurde für den Zeitraum zwischen dem 11. und 16. Jahrhundert, welche Personenkreise an der Ausweitung des Schriftgebrauchs teilhatten, welche Felder von ihr erfasst wurden und welche neuen Formen mit ihr entstanden sind. Der Sonderforschungsbereich 231 gliederte sich in zehn Teilprojekte. Diese gingen zum Teil von einzelnen Gattungen aus, an denen sich die pragmatische Wende der Schriftkultur im Hochmittelalter deutlich aufzeigen ließ (Enzyklopädie, Historiographie, Rechtsbuch, Ars dictandi), zum Teil setzten die Teilprojekte bei den Einheiten der gesellschaftlichen Organisationen an, in deren Leben die Ausweitung des Schriftgebrauchs unter praktisch-zweckhafter Zielsetzung sich als bestimmende Tendenz abzeichnete (Stadtkommunen, Schulen, Hof). Vgl. dazu die Vorstellung des Forschungsprogramms des SFB 231 durch H. Keller und F. J. Worstbrock in : FMST 22, 1988, S. 388-409).

51 Die Zahl der Veröffentlichungen ist nahezu unüberschaubar. Die Forschungsergebnisse werden kurz präsentiert in: FMST 22, 1988, S. 388-409; FMST 24, 1990, S. 430-458; FMST 26, 1992, S. 440-466, FMST 28, 1994, S. 436-474; FMST 30, 1996, S. 425-470; FMST 32, 1998, S. 442-474; siehe auch den Kurzbericht von: C. MEIER, 1999, S. 446-448, sowie den Abschlussbericht von: Dies., 2000, S. 413-446. Gleichzeitig erschienen im Rahmen des 1984 in Würzburg/Eichstätt gegründeten Sonderforschungsbereichs 226 „Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur des Mittelalters“, insbesondere zur Frage nach der Vermittlung naturkundlichen Wissens durch die mittelalterliche Enzyklopädie einzelne Aufsätze von C. Hünemörder; vgl. dazu: C. HÜNEMÖRDER, 1981, S. 339-365; auch: Ders., 1987, S. 225-277.

52 Vgl. dazu: C. MEIER, 2000, S. 426.

53 Vgl. hierzu insbesondere den Aufsatz von C. MEIER, 2002, S. 511-532, zur Utilitarität der Enzyklopädie als eine ihrer beiden formenden Determinanten.

mittelalterlichen Enzyklopädie zu ermitteln gesucht, einer Gattung, deren zugehörige Werke in der älteren Forschung vorwiegend negativ als inhomogene und ungeordnete Materialsammlungen und als unoriginelle Blütenlesen bewertet wurden. Gegen U. Dierse, der sich noch allgemein gefasst gegen die seit dem 19. Jahrhundert verbreitete, unreflektierte Verwendung des neuzeitlichen Gattungsbegriffs „Enzyklopädie" für die gattungsgeschichtliche Einordnung unterschiedlichster antiker und mittelalterlicher Werke wandte und gegen seine Behauptung, mit dem Gattungsnamen habe auch die Sache dem Mittelalter gefehlt[54], konnte C. Meier nicht nur eine Gruppe von Einzelwerken ermitteln, denen trotz aller Offenheit ihrer Anlagen und aller Divergenzen in ihren konkreten Ausführungen eine einheitliche, traditionsbildende Konzeption gemeinsam ist, sondern auch am Beispiel einzelner Werke den Transformationsprozess nachzeichnen, der von der mittelalterlichen zur neuzeitlichen Enzyklopädie führte.[55] Die mittelalterliche Enzyklopädie definiert C. Meier als universal angelegten Werktyp, der ideell als *speculum* und *imago mundi* konzipiert, das Wissen verschiedener Gebiete in sich vereinigt mit der Intention, die Rezipienten über die Bereitstellung des „Weltwissens" zum Verständnis der Welt in ihrer Totalität und zur Gotteserkenntnis zu leiten.[56] Sie weist nach, dass neben dem Streben nach einer Gesamtordnung des Wissens die jeweils anvisierte *utilitas* als formende Determinante auf die Gesamtorganisation der Enzyklopädie in Form von Akzentuierungen, Selektionen und bestimmten Zugaben einwirkt.[57] Innerhalb der Gattung der mittelalterlichen Enzyklopädie unterscheidet sie zwischen zwei Gruppen, einer elementaren Werkform, der sogenannten Naturenzyklopädie, die nur die geschaffene natürliche Welt darstellt, und einer mehrteiligen Werkform, die in ihrem inhaltlichem Grundbestand zumindest drei von vier Wissensgebieten in sich vereinigt, die immer wieder in der allgemeinen Enzyklopädie vorzufinden sind: den Kosmos in seiner natürlichen Beschaffenheit, die Geschichte, Wissenschaften und Ethik.[58] Diachron unter dem Aspekt gewandelter Strukturen und wechselnder Funktionen konstatiert sie in der Gattungsgeschichte der mittelalterlichen Enzyklopädie eine zu Beginn des 13. Jahrhunderts einsetzende, tiefgreifende Reorganisationsphase, in deren Verlauf die schöpfungsorientierte Konzeption abgelöst wird durch eine anthropozentrische Werkform.[59] Ist die Werkorganisation der älteren Enzyklopädie von dem Streben bestimmt, den Weltaufbau in allen seinen Seins- und Gegenstandsbereichen unmittelbar spiegelnd abzubilden, um dem Leser zu ermöglichen, die göttliche Weltordnung zusammenhängend zu erfassen[60], so wird im 13. Jahrhundert das alte Strukturschema des gleichsam vorgegebenen *ordo rerum* endgültig ersetzt durch das

---

54 U. DIERSE, 1977, S.4; zur Begriffsbestimmung des Terminus „Enzyklopädie" siehe auch: J. HENNINGSEN, 1966, S. 271-362; und: Ders., 1969, S. 241-245.

55 Vgl. C. MEIER, 1984, S. 469 zu J. Henningsen Behauptung, dass im Mittelalter ein zeitgenössisches Bewusstsein von der Gattung fehlt und zur Müßigkeit über Begriffsdefinitionen zu reflektieren.

56 C. MEIER, 1984, S. 475.

57 Siehe hierzu der Aufsatz zur Utilitarität der Enzyklopädie von C. MEIER, 2002, S. 511-532.

58 C. MEIER, 1984, S. 484.

59 C. MEIER, 1992, S. 173; Dies., 2003, S. 171-192.

60 C. MEIER, 1984, S. 475f.; Dies., 2002, S. 512-516; Dies., 2003, S. 171ff..

Ordnungsprinzip eines neu formulierten und begründeten *ordo artium*.[61] Die Reorganisation der älteren Enzyklopädie zeigt nach C. Meier keine innerliterarische Entwicklung an, sondern ist als Indikator eines veränderten Weltverständnisses und neuer Funktionsbestimmungen zu verstehen. Im Unterschied zu der schöpfungsorientierten älteren Enzyklopädie, die um die allegorische Deutungsdimension erweitert, ihrer Intention nach auf die spekulative Erkenntnis des *creator mundi* abzielt, ist die neuere Enzyklopädie auf das pragmatische Ziel der Organisation des menschlich-sozialen Raums hin konzipiert.[62] Angesprochen wird in der neueren Enzyklopädie nicht mehr der Mensch als rezeptives und kontemplatives Wesen wie in der älteren Enzyklopädie, sondern der Mensch als handlungsorientiertes produktives Subjekt. In der weitgehenden Transformation der älteren Enzyklopädie im 13. Jahrhundert dokumentiert sich wie C. Meier zeigen konnte, der Wandel von der spekulativen-theoretischen zur operativ-pragmatischen Weltsicht.[63]

Der *Hortus deliciarum*, den schon A. Goldschmidt[64] und F. Saxl,[65] wenn auch noch ohne Reflexionen der spezifischen Gattungsmerkmale der Werkform als mittelalterliche Enzyklopädie bezeichneten, wird von C. Meier vor dem Hintergrund ihrer gattungsgeschichtlichen Untersuchungen zur Werkdisposition und Gebrauchsfunktion der mittelalterlichen Enzyklopädie innerhalb der Gattung der Werkgruppe der älteren schöpfungsorientierten, mehrteiligen Enzyklopädie zugeordnet.[66] Als Spezifikum des Werkes bezeichnet sie seine konkrete räumlich-pragmatische Bindung an den Hohenburger Konvent, die sich sowohl in der eigenwilligen Auswahl des enzyklopädischen Bildungsstoffes als auch in der Werkdisposition dokumentiere.[67] Mit der gattungsgeschichtlichen Einordnung des *Hortus deliciarum* schafft sie einen aspektenreichen Vergleichshorizont ähnlich gestalteter Werke, die den Hintergrund bilden, vor dem anhand der gattungsbestimmten konstanten und variablen Merkmale die Traditionsgebundenheit des Werkes, wie auch seine eigenständige Art seiner Wissensorganisation analysiert werden kann.[68] Während und nach Abschluss der Förderungsdauer des Münsterer Sonderforschungsbereichs 231 im Jahr 1999 wurde keine dezidiert dem *Hortus deliciarum* gewidmete Untersuchung von C. Meier oder ihren Mitarbeitern vorgelegt. Die kurzen

---

61 C. MEIER, 1988, S. 342-352; Dies., 1992, S. 168; Dies., 2002, S. 516-519. Erste Anzeichen des beginnenden Umstrukturierungsprozesses lassen sich nach C. MEIER, 1992, S. 163ff., bereits bei Bartholomäus Anglicus und dann verstärkt bei Vincenz von Beauvais feststellen.

62 C. MEIER, 1992, S. 170-173.

63 C. MEIER, 1988, S. 354; Dies., 1992, S. 173-175.

64 A. GOLDSCHMIDT, 1926, S. 215-226. Die Untersuchung von A. Goldschmidt konzentriert sich nur auf wenige Handschriften, aus denen er eine geistesgeschichtliche Reihe konstruiert, die von Hrabanus Montecassinensis bis Herrad von Hohenburg reicht. Damit bleibt die große Zahl der seit dem 13. Jahrhundert entstandenen enzyklopädischen Werke unberücksichtigt.

65 F. SAXL, 1957, S. 228f.; auch: Ders., 1942, S. 82-142.

66 C. MEIER, 1984, S. 485.

67 C. MEIER, 2002, S. 523f..

68 C. MEIER, 1992, S. 161.

Erwähnungen des Werkes in einzelnen Aufsätzen bieten nur einen punktuellen Erkenntnisgewinn.[69]

Ein weiterer aussichtsreicher Forschungsansatz stellt die von F. Griffiths vorgenommene Einordnung des *Hortus deliciarum* in das Frauenseelsorgeschriftum des 12. Jahrhunderts dar.[70] Insbesondere der Vergleich mit anderen Werken aus dem Umkreis der regularkanonischen Reformbewegung des 12. Jahrhunderts könnte in Zukunft wertvolle Hinweise für die weitere Erschließung des Bild-Text-Programms des *Hortus deliciarum* bieten.

Zielsetzung und Vorgehen der vorliegenden Arbeit

Bis heute gilt die Feststellung von C. Meier, dass der *Hortus deliciarum* nach der Herausgabe des kommentierten Rekonstruktionsbandes dringend einer weiteren Erforschung nicht nur unter gattungsspezifischen Gesichtspunkten bedarf. Dieser Aufgabe widmet sich die vorliegende Arbeit. Von der Aussage C. Meiers ausgehend, dass die Abfassung einer mittelalterlichen Enzyklopädie immer die Stellungnahme zu einem Weltbild bedeute und ihre Konzeption eng an ihre Gebrauchsfunktion gebunden ist, verfolgt diese Arbeit das Ziel, wesentliche Aspekte des Weltverständnisses und der ethischen Vorstellungen des *Hortus deliciarum*, so wie sie sich in seinen Texten und Illustrationen manifestieren, im Blick auf seine Wirkintention zu erschließen. Im Anschluss an C. Meier geht die Verfasserin der vorliegenden Arbeit davon aus, dass der *Hortus deliciarum* vom Anlass und Adressatenkreis her pragmatisch gemeint war und sowohl in seiner überlieferten Gestalt wie seinem Inhalt nur unter Berücksichtigung dieser Dimension verstanden werden kann.[71] Mit ihrer Analyse will die Arbeit einen Beitrag zur Erforschung der Programmatik des Hohenburger Codex leisten, der trotz des bereits früh einsetzenden Forschungsinteresses und partieller Einsichten inhaltlich noch nicht umfassend als erschlossen gelten kann. Die Materialgrundlage der Untersuchung stellt der Rekonstruktionsband des Warburg Institute dar. Die Verfasserin dieser Arbeit ist sich dabei durchaus der Problematik bewusst, die eine solche, durch die Überlieferungsgeschichte bedingte Rekurrierung auf die Rekonstruktion der Originalhandschrift mit sich bringt, trägt sie doch die Gefahr in sich, Fehlurteile der Rekonstrukteure interpretativ zu potenzieren und die erschlossenen Aussagen zu verabsolutieren ungeachtet der Tatsache, dass ein Teil des ursprünglichen Materials unwiederbringlich verloren ist. Daher kann aufgrund des unvollständig überlieferten Stoffes keine endgültige Behandlung des gewählten Themas geboten werden.

So bleibt bei der Lektüre der Kapitel, die der Analyse des Bild-Text-Materials zugedacht sind, immer zu bedenken, dass die fehlenden Texte und Illustrationen weitere ergänzende oder auch

---

69 Siehe hierzu z.B. die zweiseitige Beschreibung der Utilitarität des *Hortus deliciarum* von C. MEIER, 2002, S.523-524.

70 F. GRIFFITHS, 2001, S. 221-234.

71 Siehe hierzu insbesondere: C. MEIER, 2002, S. 523f..

divergierende Aussagen zu dem Ermittelten enthalten haben könnten. Grundsätzlich gilt jedoch, dass, selbst wenn die verlorenen Texte und Illustrationen abweichende Aussagen zu dem Erschlossenen enthalten haben sollten, diese die noch erhaltenen nicht ihrer Gültigkeit entheben. Angesichts der Überlieferungsgeschichte des *Hortus deliciarum* muss auch die Frage, von der die Untersuchung ihren Ausgang nehmen soll, grundlegender formuliert werden, nämlich: Lassen sich aus dem rekonstruierten Text-Bild-Material überhaupt sinnvolle Aussagen über die Welt als genuinem Erkenntnisgegenstand der mittelalterlichen Enzyklopädie extrahieren und – wenn ja – stehen diese Aussagen wiederum in einem übergreifenden Zusammenhang? Berechtigt erscheint eine Befragung des inhaltlichen Programms des *Hortus deliciarum* im Blick auf die von der Verfasserin der vorliegenden Arbeit bereits vorgelegte Untersuchung zur Ekklesiologie des Werkes, die ein erstaunlich homogenes und vielschichtiges Kirchenbild erkennen ließ, das in einem aszetischen Aufstiegsmodell gipfelt.[72]

Ein weiteres Problem stellt die Fülle des im *Hortus* gesammelten, weithin noch unerforschten Text-Bild-Materials dar. Es kann nichts anderes geleistet werden als eine erste und möglichst exakte Darstellung einzelner Aspekte, die für das Weltverständnis und die ethischen Vorstellungen des Werkes als wesentlich erachtet werden. So streng wie möglich halten sich daher die Ausführungen an die ausgewählten Themenkomplexe. Ihre Darlegung erfolgt systematisch in Anlehnung an die den *ordo rerum* und die Heilsgeschichte spiegelnde Werkstruktur im ersten Teil beginnend mit der Frage nach dem Gottesbild und endend mit den Jenseitsvorstellungen, bevor im zweiten Teil insbesondere die Gegenwartsvorstellungen in den Blick genommen werden sollen.

Das Werk selbst erfordert, soll es auf seinen Aussagegehalt hin untersucht werden, in seiner Verbindung von theologischen Texten und Illustrationen ein interdisziplinäres Vorgehen, da eine einseitige kunsthistorische Betrachtung der Illustrationen allein ohne Berücksichtigung der sie umgebenden und inhaltlich auf sie bezogenen theologischen Texte immer unvollständig bleiben würde. Von der Prämisse ausgehend, dass sich der übergreifende Aussagegehalt erst in der simultanen Zusammenschau von Illustrationen und Texten erschließt, werden beide Bedeutungsträger zusammen in ihrer wechselseitigen Durchdringung analysiert. Die Untersuchung der Teilaspekte des Weltverständnisses und der ethischen Vorstellungen nimmt dabei stets ihren Ausgang von den Illustrationen und ihren Bildinschriften als den genuinen Eigenschöpfungen des *Hortus deliciarum*. In ihre Interpretation werden die thematisch relevanten Textaussagen der kompilierten Schriften dann als komplementäre Bedeutungsträger einbezogen. Da eine isolierte Betrachtung der Werkaussagen stets Gefahr läuft, in verzerrenden Fehldeutungen zu münden, werden die Illustrationen - wenn es sich nicht um genuine Eigenschöpfungen handelt – in die vorangegangene ikonographische und die Texte in die theologische Tradition eingeordnet. Ergänzend werden im weiteren Verlauf der ikonographisch-ikonologischen Analyse der Bilder und der hermeneutischen Erschließung der Schriften je nach

72 H. MÜLLER, 1992.

Illustration und Text andere, thematisch relevante zeitgenössische historische (Brauchtexte, Urkunden), kanonistische, rhetorische oder naturkundliche Aussagen herangezogen. Nur vor diesem Hintergrund kann sowohl die Kontinuität als auch Eigenständigkeit der Gedanken im *Hortus deliciarum* bestimmt werden. Wenn in diesem Zusammenhang konkret andere Autoren oder Bildwerke angeführt werden, so soll nur ein Vergleichshorizont ähnlicher oder divergierender Vorstellungen umrissen werden, ohne dass damit behauptet werden soll, das die Verfasserin des *Hortus deliciarum* diese Werke tatsächlich auch gekannt und als Vorlage benutzt hat.

Die Analyse der Texte und Illustrationen ist eingelassen in die funktionsgeschichtliche Frage nach der Bedeutungskonstitution der ermittelten Aussagen für den konkreten Wirkungsraum des Hohenburger Klosters. Unter Berücksichtigung der Aussagen von C. Meier, dass jede Enzyklopädie für den Gebrauch geschrieben, im historischen und gesellschaftlichen Kontext bestimmte Funktionen erfüllen soll, und dass diese Gebrauchsfunktion *vice versa* als formende Determinante auf die Auswahl und Disposition der Werkmaterialien entscheidend einwirkte[73], ist der Sinngehalt der ermittelten Text- und Bildaussagen für die konkrete historische Entstehungssituation des Werkes aufzuspüren. Das Werk soll in dem Kontext gesehen werden, in dem es entstand und für den es bestimmt war.[74] Es wird davon ausgegangen, dass nicht nur der Prolog und die weiteren Rahmenteile auf die anvisierte *utilitas* zielen, sondern auch der Inhalt und die Gesamtorganisation durch Akzentuierung und Selektion dem konkreten Gebrauchshorizont entsprechen.[75] So hat die Darstellung der Inhalte und Formen in die Frage nach dem Legitimationsansatz und Gebrauchswert, nach den *causae* und *utilitates* einzumünden.

Die Analyse des Weltverständnisses und der ethischen Vorstellungen im *Hortus deliciarum* lässt sich leiten von der Frage, ob es in der Aussagenvielfalt durchgängige Perspektiven, sowie eine innere Kohärenz der Einzelthemen gibt. Einen ersten Anhaltspunkt bietet die von der Verfasserin dieser Arbeit bereits vorgelegte Untersuchung zum Kirchenbild und zur Aszetik des *Hortus deliciarum*, denen klar strukturierte hierarchische Ordnungsmodelle zugrunde liegen. Hypothese ist, dass es sich bei diesen nicht um partikulare Einzelordnungen handelt, sondern sich dahinter die durchgängige Konzeption einer übergreifenden harmonischen Gesamtordnung verbirgt.

Wenn im folgenden nach den Ordnungsvorstellungen des *Hortus* und ihrer Bedeutung für das Verständnis der Welt gefragt wird, so orientiert sich die Fragestellung und der Gebrauch des Ordnungs-Begriffs immer an dem historischen *ordo*-Verständnis, wie er in den patristischen und frühscholastischen Werken vorliegt. In den christlichen Sprachgebrauch gelangte der Terminus „*ordo*“ erstmals durch Tertullian. Bei ihm bezeichnet der Begriff in Anlehnung an die vorphilosophische Bedeutung des Ausdrucks innerhalb des römischen Rechts den Klerus im

---

73 C. MEIER, 2002, S. 519.

74 H. BELTING, 1981, S. 69-104; Ders., 1986, S. 186-202.

75 Vgl. ebd., S. 520.

Sinne einer politischen Körperschaft.[76] Diese Bedeutung des *ordo*-Begriffs sollte in der Folgezeit analog zum Terminus „*gradus*" im weiteren Sinn für jede einzelne Stufe der kirchlichen Hierarchie, die je in sich nach Aufgaben und Ämtern strukturiert ist, Anwendung finden.[77]

Daneben findet sich bei Augustinus wirkungsmächtig formuliert ein weiteres, abstrakteres *ordo*-Verständnis. Eine einzige exakte begriffliche Definition dessen, was *ordo* ist, oder eine vollständige, geschlossene Konzeption vom *ordo* fehlt in seinem Werk zwar. Doch lassen sich aus der Vielfalt seiner Aussagen, mit denen er in immer neuen Ansätzen die inhaltliche Fülle seines *ordo*-Verständnisses zu umgrenzen und umschreiben sucht, einige durchgängige Aussagen extrahieren, die hier nur kurz umrissen werden können. Für Augustin ist *ordo* ein Schlüsselbegriff seiner Weltsicht, den er von seinem gänzlich personal verstandenen Gottesbild her begründet und deutet.[78] Am Anfang seines Nachdenkens über den *ordo* steht der Schöpfergott, der für Augustin der Urheber der Weltordnung und damit Prinzip jeder Ordnung ist. Die Ordnung definiert er als Ausführungsmittel der universellen Herrschaft Gottes über die Schöpfung, als Medium, mit dem Gott die Welt lenkt und leitet.[79] Von Gott geschaffen, steht alles Seiende als Seiendes für ihn immer schon in der Ordnung.[80] Ordnung begreift er als Konstituens des Seienden selbst, als seine innerste Struktur, die in der Angemessenheit des Seienden zu seinem Sein besteht.[81] Entsprechend ist nach ihm Unordnung ein Kennzeichen des Nicht-Seins.[82] Untrennbar verbunden sind mit der augustinischen Konzeption der Ordnung des Seienden die Kriterien der Unterschiedenheit und Relation. In seiner Darlegung des jenseitigen Zustandes der Gerechten findet sich die differenzierteste Formaldefinition von *ordo*, die aus der Patristik überliefert ist und nicht zuletzt deshalb immer wieder bis zur Hochscholastik zitiert wurde, sie lautet: „*Ordo est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio* – Ordnung ist die Zusammenstellung gleicher und ungleicher Dinge durch Zuweisung des einem jeden zukommenden Standortes".[83] Zugrunde liegt ihr die Vorstellung, dass Gott als das höchste Sein und die höchste Wesenheit alles Seiende eine mit ihrer Seinsintensität gegebene und dem Maß ihres Gut-Seins entsprechende Stufe in der Gesamtordnung alles Seienden einnehmen lässt. Der

---

76 M. ENDERS, 1997, S. 337. Zum staatsrechtlichen und soziologischen Begriffsverständnis der lateinischen Antike siehe auch: H. MEINHARDT, 1984, S. 1252f.; auch: G. DUBY, 1986, S. 112.

77 G. DUBY, 1986, S. 112-115.

78 H. MEINHARDT, 1984, S. 1253.

79 AUGUSTINUS, De ordine 2,4,11, CCL 29, 113: „Ordo est, quo deus agit omnia, quae sunt...."; auch: Ebd. 1, 10, 28, CCL 29, 103: „Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia, quae deus constituit."

80 Ders., De ordine 1, 7, 19, CCL 29, 98: „…totum igitur ordine includitur."

81 *Ordo* und *esse,* das Sein nicht das Seiende sind als Begriffe für ihn austauschbar und in sich identisch. Das Seiende ist dabei das Bedingte, das als Bedingung seiner Möglichkeit den seine Struktur „vor"-zeichnenden und verleihenden *ordo* hat, vgl. dazu: Ders., De Mor. Manich. 2, 8 , PL 32, 1350: „Haec vero qui tendunt in esse, ad ordinem tendunt: quem cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest.". auch Ders., De civ. Dei, 12, 5, CCL 48, 359. Siehe dazu auch grundlegend H. KRINGS, 1940, S.246ff..

82 Ders., De Mor. Manich 2, 8, PL 32, 1350: „Ordinatio esse cogit, inordinatio vero non esse".

83 AUGUSTINUS, De civ. Dei 19, 13, CCL 48, 679. Die Definition Augustins weist deutliche Anklänge an die Begriffsbestimmung Ciceros auf, der *ordo* als „*compositio rerum aptis et accommodatis locis*" definiert, dazu: H. MEINHARDT, 1984, S. 1252.

augustinische Gedanke der Ordnung impliziert danach eine Hierarchie von Wesenheiten.[84] Sie ist universell und gerecht, weil Gott jedem, auch dem Niederen den ihm angemessenen, zur Vollkommenheit des Ganzen unabdingbaren Platz zuordnet und jedem das ihm nach Verdienst Zukommende zuteil werden lässt.[85] Auch das Böse ist nach Augustinus als Nicht-Seiendes in die gottgewollte Ordnung einbezogen. Im Rückgriff auf das rhetorische Juxtapositionstheorem *secundum antithesim* erklärt er, dass das Böse nicht nur die Schönheit der Welt vermehrt, sondern auch das Ausmaß der göttlichen Ordnungsleistung zeigt.[86] Aus dem von Gott geordneten Sein jedes Geschaffenen ergibt sich sein jeweiliges, sei es seinsnotwendig, sei es im Falle der vernunftbegabten Geschöpfe freiwillig zu leistendes Sollen. Ordnung ist für Augustinus nicht nur das Mittel, mit dem Gott die Dinge an seinen Platz verweist, sondern auch das Mittel, mit dessen Hilfe der Mensch seine Stellung im Ganzen erkennen kann. Es ist seine vordringliche Aufgabe durch ein geordnetes sittliches Leben die erkannte Ordnung zu bejahen. Respektiert er den göttlichen *ordo*, gelangt er zur *beata vita*, verletzt er ihn, verfällt er der *miseria*. Auch dies ist eine Wirkung der Ordnung.[87]

In der Forschung fehlt bis heute eine umfassende Darstellung der *Ordo*-Konzeption Augustins in integraler Sicht. Zu Augustin liegt nur eine in manchen Punkten ergänzungs- und korrekturbedürftige Monografie von J. Rief zum *ordo*-Denken der frühen Schriften Augustins vor[88], und eine vergleichende Studie von G. F. Gässler über die *ordo*-Konzeptionen Augustins und Thomas von Aquin.[89] Darüber hinaus existieren einige Aufsätze zu Augustins zentraler ordnungstheoretischer Schrift *De ordine*.[90] Noch weitaus schlechter stellt sich die Situation der Forschung im Hinblick auf das theologische *ordo*-Denken nach Augustin und vor dem 13. Jahrhundert dar.[91] Eine Ausnahme bildet der Aufsatz von M. Enders zum Ordnungsdenken des

---

84 AUGUSTINUS, De civ. Dei 12, 2, CCL 48, 356: «Cur enim Deus summa essentia sit, hoc est summum esse, et ideo immutabilis sit: rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse, et aliis dedi esse amplius, aliis minus atque ita naturae essentiarum gradibus ordinavit.

85 Siehe hierzu: AUGUSTINUS, De libero arbitrio, 3, 9, 24, CCL 29, 289; auch: Ders., De ordine, 1, 1, 1; CCL 29, 89; Ders., De civ. Dei, 11, 18. 12, 5. 15, 22. 19, 13, CCL 48, 336-337. 359. 678-680. 488. Dazu auch: J. RIEF, 1962, S. 114-128. 300-304.

86 AUGUSTINUS, De civ. Dei 11, 18, CCL 48, 336-337.

87 Ders., De ordine, 1, 9, 27, CCL 29, 102: „Ordo est, quem si tenuerimus in vita, perducet ad deum, et quem nisi tenuerimus in vita, non perveniemus ad deum." Ausführlich dazu: J. RIEF, 1962, S. 309-348; auch: H.MEINHARDT, 1984, S. 1253.

88 J. RIEF, 1962.

89 G. F. GÄSSLER, 1994. Die Untersuchung von Gässler ist leider nur eingeschränkt zu verwenden., da er bei seinem Versuch die Unterschiede zwischen den augustinischen und thomistischen Vorstellungen von *ordo* zu erfassen, bedauerlicherweise der Versuchung unterliegt, die Darlegungen Augustins vom System des Thomas von Aquin her zu werten. Damit entgeht ihm das Spezifische an der augustinischen *ordo*-Idee.

90 Auch in diesen Untersuchungen wird Augustins *ordo*-Denken nicht eigens und als ganzes behandelt, vgl. dazu: M. ENDERS, 1997, S. 337. Genannt werden können an dieser Stelle die Aufsätze von: W. HÜBNER, 1987, S.23-48; H. H. GUNERMANN, 1973, S. 183-226; U. G. LEINSLE, 1989, S. 369-377; F. LETIZIA, 1983, S.385-391.

91 Die umfangreiche, systematische Studie von H. Krings konzentriert sich ganz auf das hochmittelalterliche *Ordo*-Denken, wie es von Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Bonaventura vorliegt, selektiv nimmt er darüber hinaus Augustin in den Blick, vgl. dazu: H. KRINGS, 1982. Siehe auch seinen älteren Aufsatz zum *Ordo* -Begriff in der Ontologie des Mittelalters: Ders., 1940. Die sozialgeschichtlich ausgerichtete

Boethius und Anselm von Canterbury.[92] Er konnte nachweisen, dass bei Boethius in seiner Schrift *De consolatio philosophiae* der *ordo*-Gedanke in systematischer Hinsicht einen zentralen Stellenwert besitzt. Für Anselm zeigte er, dass seine zwar nicht breit entfaltete, aber doch eindeutig belegbare *ordo*-Konzeption auf die ungleich ausführlicher entwickelte augustinische *Ordo*-Metaphysik zurückgeht, die er in wesentlichen Punkten übernommen und zumindest der Intention nach präzisiert hat. Die Untersuchung M. Enders weist nach, dass bereits vor der Hochscholastik, auf die sich das Forschungsinteresse zum theologischen *ordo*-Denken konzentriert[93], bereits nennenswerte *ordo*-Konzeptionen entwickelt wurden. Zugleich legt sie die Vermutung nahe, dass es eine Kontinuität des augustinischen *ordo*-Denkens bis zu den hochscholastischen Autoren hin gegeben hat, durch die es dann einer kritischen Würdigung unterzogen wurde.

Trotz der unzureichenden Forschungssituation zum augustinischen und frühscholastischen Ordnungsdenken ist es notwendig über einen vorläufigen *ordo*-Begriff zu verfügen. Nicht geleistet werden kann ein grundlegender Vergleich zwischen der Ordnungs-Konzeption Augustins und den Ordnungsvorstellungen des *Hortus deliciarum*. Es kann lediglich abschließend und kurz zusammenfassend auf Übereinstimmungen im Einzelnen zwischen ihnen hingewiesen werden, ohne dass damit jedoch eine konkrete Abhängigkeit konstatiert werden soll.

Über die These, dass den Aussagen des *Hortus* über die Welt eine übergreifende Weltordnungs-Konzeption zugrunde liegt hinaus wird weiter davon ausgegangen, dass dieses Ordnungskonzept mehr ist als ein theoretisches Konstrukt. Die vorliegende Arbeit vertritt die These, dass der Weltordnungsentwurf den Hohenburger Kanonissen zur konkreten Lebensorientierung vorgeben ist, dass er ihnen ein ihrem Stand gemäßes Wert- und Normensystem vermitteln will. Wenn in diesem Zusammenhang der Begriff *ethos* verwendet wird, so wird er gemäß seines historischen zweifachen Bedeutungsgehalts gebraucht.

Danach ist *ethos* (ἔθος) zum einen im Sinne von Sitte und Moral der Inbegriff jener Normen und Werte, die durch gemeinsame Anerkennung in einer Gruppe als verbindlich gesetzt worden sind und in der Form von Geboten, Verboten an die Gemeinschaft appellieren. Sittlich handelt danach derjenige, der die Normen eines allgemein anerkannten „Moralkodex" befolgt. So sind die Normen eines Standesethos für denjenigen verbindlich, der diesem Stand angehört. Zum anderen bezeichnet *ethos* (ηθος) die Qualität eines Charakters, eine innere Einstellung. *Ethos* wird zur Grundhaltung der Tugend, wenn der Einzelne aus Einsicht und Überlegung das jeweils

---

Untersuchung von L. MANZ, 1937, berücksichtigt die theologischen *Ordo*-Vorstellungen des Frühmittelalters überhaupt nicht. Auch die begriffsgeschichtliche Studie von P. MICHAUD-QUANTIN, 1970, übergeht die *Ordo*-Vorstellungen bis zum 13. Jahrhundert nahezu vollständig. Das gleiche gilt für den Kongress zur abendländischen Geschichte des Ordnungs-Denkens in Rom, 1977, vgl. den Tagungsband hg. v. M. FATTONI und E. M. BIANCHI, 1979.

92 M. ENDERS, 1997, S. 335-361.

93 Im Mittelpunkt des Forschungsinteresses steht dabei Thomas von Aquin, in dem zweifelsfrei das mittelalterliche *ordo*-Denken seinen Höhepunkt erreicht hat, vgl. dazu: : M. ENDERS, 1997, S. 339. Die Forschungsliteratur zum thomistischen Ordnungsdenken ist umfangreich. Wichtige Arbeiten liegen vor von: E. A. PACE, 1928, S. 51-72; K. FLASCH, 1956; H. KRINGS, 1982

erforderliche Gute tut, und nicht fraglos die überlieferten Handlungsregeln und Wertmaßstäben befolgt. Das Adjektiv „ethisch" schließlich wird – entsprechend der Herleitung des Begriffs Ethik von *ethos* – wie in der traditionellen Ethik synonym mit moralisch oder sittlich gebraucht.[94] Die Frage dieser Arbeit ist, auf welche Werte und Normen die Hohenburger Nonnen durch den *Hortus deliciarum* verpflichtet werden sollen, welches *ethos* dem Werk zufolge sie als standesgemäßes verinnerlichen sollen. Als Vergleichshorizont werden bei der Analyse die Werke der monastischen Moraldidaxe mit ihren Tugend- und Lastersystemen und die ethischen Schriften patristischer und zeitgenössischer monastischer Theologen herangezogen. Unberücksichtigt bleiben müssen dabei die volkssprachliche Moraldidaxe und die im Trivium und Quadrivium rezipierten antiken Texte, die für die Untersuchung nicht von primärer Relevanz sind.

Die Frage nach dem Weltverständnis und ethischen Vorstellungen des *Hortus deliciarum* und seiner Wirkabsicht sucht die vorliegende Arbeit in drei Großabschnitten zu beantworten.

Im ersten Großabschnitt sollen zunächst aus der Einsicht in den pragmatischen Wirkcharakter des Werkes heraus alle empirisch fassbaren Daten ermittelt werden, die eine historische Situierung des *Hortus deliciarum* erlauben. Überprüft werden dann die überlieferten Aussagen zur Lokalisierung, Urheberschaft und Abfassungszeit, bevor der realgeschichtliche Zusammenhang, die politischen, sozialgeschichtlichen und organisatorischen Rahmenbedingungen, unter denen das Werk entstand, konturiert werden (I.1). Die Einordnung des *Hortus* in einen historisch definierten Entstehungs- und Wirkraum bildet die Basis, auf der im folgenden das Selbstverständnis des Werkes anhand der wenigen programmatischen Aussagen Herrads von Hohenburg über die Gebrauchsfunktion und Wirkabsicht im Prolog in den Blick genommen wird. Gefragt wird, welche Wirkungsabsicht dem Werk von der Verfasserin selbst in dem ermittelten konkreten historisch-sozialen Kontext zugemessen wird (I.2). Die grundlegende Beobachtung von M. Curschmann aufgreifend, dass die Illustrationen und Texte im *Hortus deliciarum* in einem untrennbaren Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit stehen, werden im weiteren Verlauf der Arbeit die Grundformen des Text-Bild-Bezuges und damit die Mikrostruktur beschrieben, um dann im Überblick die wesentlichen Dispositionsprinzipien der Stofforganisation des Werkes zu analysieren. Dabei werden zuerst diachron, im vergleichenden Blick auf die literarische Tradition der mittelalterlichen Enzyklopädie sowohl die gattungsbestimmten Konstanten, als auch die historisch-variablen Strukturmerkmale der Werkdisposition festgestellt werden, bevor im synchronen Vergleich des *Hortus* mit Werken benachbarter Gattungen der Grad seiner Abweichung, aber auch die thematisch und strukturellen Übernahmen untersucht werden (I.3).

---

94 Zur Herkunft und Bedeutung der Begriffe „*ethos*" und „Ethik", vgl. grundlegend: A. PIEPER, 1991, S. 17-30. Ethik und Moral sind sprachgeschichtlich bedeutungsäquivalent. Erst in neuerer Zeit wird der seit Aristoteles verwendete Disziplinentitel Ethik zur Abgrenzung verschiedener Reflexionsniveaus für die philosophische Disziplin vom moralischen/sittlichen Handeln des Menschen eingesetzt, in der das sittliche Handeln auf einer Metaebene grundsätzlich thematisiert wird; vgl. dazu: A. PIEPER, 1991, S. 27.

Auf dieser Grundlage, der Analyse der grundlegenden Entstehungsbedingungen, des Werkverständnisses und der den Werkaufbau bestimmenden Ordnungskriterien des *Hortus deliciarum* wird sich die Untersuchung im zweiten und dritten Großabschnitt dem Bild-Text-Programm selbst zuwenden.

Der zweite Großabschnitt fragt nach den zeitübergreifenden Koordinaten, die das Verständnis des Werkes von der Welt und seiner Ordnung prägen. Analog dem Werkbeginn, der mit dem Schöpfer als dem Begründer des *ordo rerum* der geschaffenen Welt und den Engeln einsetzt, um dann mit der Naturordnung des Sechstagewerks und den Heilsgeschichtszeiten fortzufahren, nimmt auch die Analyse ihren Ausgang von den Illustrationen und Texten, die das Gottesbild des Werkes bestimmen (II.1). Unmittelbar damit verbunden ist im *Hortus* die Frage nach dem *Unde malum*, dem sich das folgende Kapitel widmet (II.2). Im Anschluss daran sucht die Analyse entsprechend dem Strukturschema des Werkes vom Unkörperlichen zum Körperlichen absteigend seine Vorstellungen vom *ordo rerum* zu ergründen (II.3). Im Mittelpunkt des folgenden Kapitels steht der Mensch als Zielentwurf der Weltschöpfung, seine kosmologische Stellung und geschichtliche Existenz (II.4). Danach wendet sich die Untersuchung der geschichtlichen Dimension der Welt, dem Ablauf der Heilsgeschichte und ihren Gesetzmäßigkeiten (II.5), sowie den sie bestimmenden geschichtsmächtigen Gemeinschaften zu (II.6).

Im dritten Großabschnitt folgt dann eine Analyse des Text-Bild-Abschnittes im *Hortus deliciarum*, der die Lebenswirklichkeit der Rezipientinnen unmittelbar berührt. Untersucht wird das Kirchenbild des Werks mit all seinen historisch-politischen Implikationen (III.2), das im Mittelpunkt seiner Gegenwartsdeutung steht, und seine Konzeption einer gegenwartsbezogenen Ethik, die den Übergang von der heilsgeschichtlichen Weltschau zur konkreten Paränese markiert (III.3). Vor diesem Hintergrund soll abschließend noch einmal die normative Sinnstiftung des inhaltlichen Programms des *Hortus deliciarum* für die Binnenstruktur des Hohenburger Konvents in den Blick genommen werden (III.4).

I GRUNDLEGUNG

1 Entstehungs- und Wirkungsraum des *Hortus deliciarum*

Die empirisch fassbaren historischen Daten, wie sie im *Hortus deliciarum* selbst und in anderen, narrativen, diplomatischen oder liturgischen Quellen überliefert sind, bilden den Ausgangspunkt, von dem aus der *Hortus* in einem historisch definierten Bedingungs- und Wirkungsraum situiert werden soll. Erste Anhaltspunkte für die historische Einordnung des Werkes bietet sein Prologtext. In ihm bezeichnet sich Herrad, die Äbtissin von Hohenburg, als Verfasserin des Werkes.[1] Damit sind - die Glaubwürdigkeit dieser Aussage vorausgesetzt - implizit bereits die für jede historische Einordnung eines Werkes entscheidenden Daten gegeben: die Identifizierung der Verfasserin mit der Äbtissin Herrad von Hohenburg, die Bestimmung des Hohenburger Stiftes als Entstehungsort und die Datierung des Werkes in die Abbiatszeit Herrads. Eine weitgehende Bestätigung erfahren diese Angaben durch die auf fol. 316r-fol. 317v verzeichnete Papstliste und die Kalendertabellen von fol. 319v und 321r. Im Rückgriff auf die von W. Stengel und C. M. Engelhardt überlieferten Beschreibungen der Originalhandschrift hat C. Bischoff darauf verwiesen, dass die ersten Eintragungen des Papstkatalogs frühestens unter dem Pontifikat des Gegenpapstes Calixtus III. (1168-1178) vorgenommen wurden und der letzte Eintrag während der Amtszeit von Papst Clemens III. (1188–1191) erfolgt sein muss.[2] Die Kalendertabellen von fol. 319v und fol. 321r mit ihren Jahreszahlen 1159 und 1175, die bei der Niederschrift des *Hortus* vermutlich aus älteren Vorlagen mit übertragen wurden, bieten darüber hinaus einen weiteren *terminus post*. Zusammenfassend lässt sich auf dieser Grundlage der Abfassungszeitraum des *Hortus deliciarum* auf die Jahre zwischen 1175 und 1191 eingrenzen.

Mit der Datierung des Werkes in das letzte Viertel des 12. Jahrhunderts findet auch die Aussage Herrads von Hohenburg über ihre Verfasserschaft eine indirekte Bestätigung. Denn Relindis, die Amtsvorgängerin Herrads ist vermutlich bereits 1176 verstorben, während Herrad in ihrer Eigenschaft als Äbtissin urkundlich von 1178-1196 bezeugt ist.[3] Die sich aus den genannten

---

1 H.d.II, T. 2, Herrad: „Herrad gratia Dei Hohenburgensis ecclesie abbatissa licet indigna dulcissimis Christi virginibus in eadem ecclesia quasi in Christi vinea Domini fideliter laborantibus, graciam et gloriam, quam dabit Dominus. Sanctitati vestre insinuo, quod hunc librum qui intitulatur Hortus deliciarum ex diversis sacre et philosophice scripture floribus quasi apicula Deo inspirante comportavi et ad laudem et honorem Christi et Ecclesie, causaque dilectionis vestre quasi in unum mellifluum favum compaginavi."

2 Vgl. dazu: H.d.I, C. BISCHOFF, S. 13. Nach den Beobachtungen von W. Stengel waren in dem Originalmanuskript die Namen Alexander III. (1159-1181), Lucius II. (1181-1185), und Urban IV. (1185-1187) auf einer Rasur vermerkt. Bei den drei getilgten Namen konnte es sich nur um die der drei Gegenpäpste Viktor V. (1159-1164), Paschalis III. (1164-1168) und Calixtus III. (1168-1178) handeln. Nach C. Bischoff dokumentiert die Rasur möglicherweise die Aussöhnung Friedrich Barbarossas mit Papst Alexander III. in Venedig im Jahre 1177. Die drei letzten Namen der Papstliste wurden nach C. M. Engelhardt von einer anderen Hand nachgetragen als der übrige Katalog, vgl. Ders., 1818, S. 176.

3 Vgl. dazu die Regesten und Urkunden bei: C. PFISTER, 1892, S. 167-172. 180. Dazu auch: R. WILL, 1974, S. 1-12. Erste grundlegende Informationen zu Herrad bietet: M. CURSCHMANN, 1981, Sp. 1138-1144; G. BERNT, 1983, Sp. 2179f..

Daten ergebenden Fragen, ob der Amtsvorgängerin Herrads, Relindis, ein Anteil zumindest an der Konzeptionierung des *Hortus deliciarum* zuzusprechen ist[4], oder ob Herrad entsprechend ihren Eingangsworten im *Hortus* tatsächlich allein für die Urheberschaft des Werkes verantwortlich ist, kann nicht endgültig beantwortet werden. Sicher ist, dass sowohl der Prolog als auch das Schlussbild des *Hortus deliciarum*, die beide Herrad als Äbtissin des Hohenburger Konvents bezeichnen, nach ihrer Amtseinsetzung entstanden sein müssen und ihr aufgrund des frühen Todesdatums der Relindis der maßgebliche Anteil an der Abfassung des Werkes zukommt.[5]

Einen weiteren wichtigen, werkimmanenten Hinweis auf die konkreten Entstehungsbedingungen des *Hortus deliciarum* bietet das Schlussbild des Werkes auf fol. 322v / 323r (Abb. 1, 2). Die doppelseitige, Vergangenheit und Gegenwart miteinander verklammernde Illustration vergegenwärtigt auf ihrer linken Seite den Gründungsakt des Klosters auf dem Berg Hohenburg. Im Zentrum des obersten Bildfeldes der in drei Bildzonen aufgebauten Miniatur erscheint vor einem doppeltürmigen Gebäude die kreuznimbierte Gestalt Christi begleitet von den namentlich identifizierten Personen Johannes des Täufers und der Hl. Odilia zu seiner Linken sowie Maria und Petrus zu seiner Rechten.[6] Zu Füßen Petri kniet der Vater der Hl. Odilia, Herzog Eticho oder Adalrich genannt. Die maßgebliche Beteiligung Etichos an der Gründung des Hohenburger Klosters wird durch die Übergabe eines Stabes visuell bezeugt, der von ihm über die *intercessores* Petrus und Maria an Christus weitergereicht wird. Ein Beitext bestätigt die Gründungstätigkeit Etichos schriftlich.[7] Das mittlere Bildfeld ist der Einsetzung der Hl. Odilia als Äbtissin des Hohenburger Konventes durch ihren Vater gewidmet, der ihr, thronend im Kreise ihrer Konventualinnen, die Schlüssel des Klosters übergibt. Hinter der als homogene Gruppe dargestellten Gründungskongregation des Hohenburger Klosters steht die unmittelbare Amtsvorgängerin Herrads, die Äbtissin Relindis. Ihr ist, in eine Kreuzform eingeschrieben, ein Gedenktext zugeordnet, der von ihren Verdiensten um die Reformierung des Hohenburger Konvents kündet.[8] Die Gestalt der ersten Hohenburger Reformäbtissin selbst stellt, indem sie in ihrer Körperhaltung und Blickwendung von den Mitgliedern des Gründungskonvents abgewandt und zugleich den auf der rechten Bildseite in strenger Isokephalie gleichmäßig in sechs Reihen untereinander angeordneten Hohenburger Konventualinnen mit der Äbtissin Herrad zugewandt erscheint, visuell die Verbindung her zwischen dem auf der linken Bildseite erinnerten Gründungsgeschehen und der auf der gegenüberliegenden Seite in seiner

---

4 Siehe dazu: H.d.I, C. BISCHOFF, S. 12; auch: F. GRIFFITHS, 2001, S. 234f.. Nach R. LUFF, 1999, S. 157, geht die detaillierte Planung und Konzeption des *Hortus deliciarum* auf Relindis zurück, während die Koordination und Ausführung des Plans zuzuschreiben ist.

5 Zur Frage der Urheberschaft ausführlich: R. LUFF, 1999, S. 117f.. 128-134.

6 H.d.I, fol. 322v, inscriptiones: „Jhesus Christus Marie filius. S. Maria perpetua virgo. S. Johannes baptista quem singulariter pre ceteris sanctis dilexit S. Odilia. S. Odilia virgo Christi inclita. S. Petrus."

7 Ebd.: „S. Eticho dux qui et alio nomine dicitur Adalricus dotaliter offert Domino Jhesus Christo et S. Marie ac S. Petro monasterium cum omnibus appendiciis suis per se in monte Hohenburc fundatum."

8 Ebd.: „Rilinda venerabilis Hohenburgensis ecclesie abbatissa tempore suo ejusdem ecclesie queque diruta diligenter restauravit et religionem divinam inibi pene destructam sapienter reformavit."

personalen Zusammensetzung repräsentierten Hohenburger Kongregation der Abbiatszeit der Relindis und Herrad.[9] Die auf dem rechten Illustrationsblatt im Dreiviertelprofil als Brustbilder wiedergegebenen Nonnen und die als Ganzfigur dargestellte Äbtissin Herrad am rechten Bildrand scheinen ihrerseits nach links gewandt aus ihrer gegenwärtigen Schaudistanz heraus das historische Wirken des Klostergründers zu bezeugen. In ihrer Physiognomie, Körperhaltung und Kleidung ähneln sich die Brustbilder der Hohenburger Konventualinnen zum Verwechseln, nur die Farbgebung ihrer Gewänder variiert. Als Einzelsubjekte werden die abgebildeten Konventsangehörigen allein durch die über den einzelnen Büsten verzeichneten Namen identifizierbar. Gegen A. Gurjewitsch, der die Miniatur des Hohenburger Konvents im *Hortus deliciarum* als „Extremfall von Typisierung" seiner Studie über die Ausdrucksformen von Individualität im Mittelalter voranstellte[10], hat in jüngerer Zeit B. Reudenbach zu Recht in seiner feinsinnigen Analyse der Illustration darauf aufmerksam gemacht, dass durch die namentliche Identifizierung der in Einzelfiguren repräsentierten Konventsmitglieder einerseits und ihre beinahe vollständige Identität andererseits die Ambivalenz zwischen kollektiver Uniformität und Vereinzelung der Individuen subtil umgesetzt wird.[11] Auf die Untersuchungen von A. G. Oexle zum mittelalterlichen Totengedächtnis[12] und die in der Tradition des antiken Totenbildnisses stehende Bildform der christlichen Heiligenikone Bezug nehmend, vermag er das Schlussbild des *Hortus deliciarum* überzeugend als Memorialbild, als Verbildlichung der Memorialbeziehung zwischen den Angehörigen des gegenwärtigen Hohenburger Konvents und den Klostergründern zu deuten, in der jedes einzelne Klostermitglied der Abbiatszeit Herrads als individuelles Subjekt der Sozialbeziehung mit seiner eigenen Gebetsleistung vorgeführt wird.[13] Im Hinblick auf die hier behandelte Frage nach dem historischen Bedingungs- und Wirkungsraum des *Hortus deliciarum* sind vor allem die text- und bildimmanent vermittelten Aussagen der Illustration von Bedeutung, dass unter dem Abbiat der Relindis das fast zerstörte Kloster Hohenburg wiederaufgebaut, die Reformierung der religiösen Lebensform auf dem Odilienberg eingeleitet und unter der Führung ihrer Nachfolgerin Herrad fortgesetzt wurde[14], die - wie die Aufreihung der Mitglieder des Hohenburger Konvents im *Hortus* eindrucksvoll belegt - zur Konstituierung einer Gemeinschaft von siebenundvierzig Kanonissen und dreizehn Laienschwestern führte, die sich selbstbewusst als Kollektiv gleichwertiger Einzelpersonen versteht.

---

9 Vgl. dazu: H.d.I, fol. 323r, inscriptiones: „Congregatio religiosa temporibus Rilindis et Herradis abbatissarum in Dei servicio in Hohenburc caritative adunata".

10 A. GURJEWITSCH, 1994, S. 9.

11 B. REUDENBACH, 1996, S. 813-817, hier: S. 817.

12 A. G. OEXLE, 1993, S. 399ff.

13 Vgl. dazu auch: G. Althoff, 1998, S. 85 – 100.

14 H.d.I, fol. 322v, inscriptiones: „Rilinda venerabilis Hohenburgensis ecclesie abbatissa tempore suo ejusdem ecclesie queque diruta diligenter restauravit et religionem divinam inibi pene destructam sapienter reformavit"; und: H.d.I, fol. 323r, inscriptiones: „Herrat Hohenburgensis abbatissa post Rilindam ordinata ac monitis et exemplis ejus instituta".

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang aber auch die in der Darstellung der Klostergründung visualisierte Rückführung der Gründung des Hohenburger Klosters und aller seiner Güter auf eine direkte Schenkung Herzog Adalrichs, da sich hinter ihr der Anspruch des Hohenburger Konvents auf das alleinige Eigentumsrecht an den auf Adalrich zurückgehenden Besitzungen verbirgt, der in einem vermutlich nach 1190/96 gefälschten Diplom Ludwigs des Frommen seinen letztgültigen urkundlich niedergelegten Ausdruck finden sollte.[15] Das gefälschte Diplom verdient an dieser Stelle Aufmerksamkeit, da in ihm gegen die im sogenannten Testament der Hl. Odilia formulierten Forderungen des noch von der Hl. Odilia selbst gegründeten Hohenburger Tochterklosters Niedermünster nach besitz- und vermögens-rechtlicher Gleichberechtigung mit der Behauptung begegnet wird, dass bereits von Herzog Adalrich alle Güter, Besitztitel und Herrschaftsrechte dem Hohenburger Kloster direkt übergeben wurden.[16] Indem in der Illustration des *Hortus*, in der jeglicher Hinweis auf das seit seiner Gründung mit Hohenburg eng verbundene Kloster Niedermünster fehlt, die Eigentumsrechte Hohenburgs aus der Schenkung Adalrichs abgeleitet werden, wird grundsätzlich allen Besitzansprüchen des Klosters Niedermünster begegnet, das gerade im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts wirtschaftlich erstarkt war.

Über die im *Hortus deliciarum* selbst vorliegenden Angaben hinaus finden sich weitere Nachrichten über das Hohenburger Stift im 12. Jahrhundert in zeitgenössischen narrativen, diplomatischen und liturgischen Quellen. Sie erlauben es, die rechtlich-politischen Beziehungen des Stiftes zu den herrschenden Führungseliten des Elsass, dem bischöflichen Klerus und dem Dynastenadel, seinen verfassungsrechtlichen Status, seine religiös-kultischen Verbindungen zu anderen Stiften und Klöstern, und auch seine innere Organisationsstruktur näher zu fassen.

Das Verhältnis zum elsässischen Adel lässt sich anhand des überlieferten Quellenmaterials am eindeutigsten bestimmen. Während in einem Privileg von Papst Leo IX. vom 17.12.1050 noch von den engen Beziehungen zwischen Hohenburg und der Egisheimer Grafenfamilie die Rede ist, zeichnet sich in den urkundlich erhaltenen Nachrichten über den Konvent aus dem 12. Jahrhundert die zunehmende Einbeziehung Hohenburgs in die staufische Reichs- und Territorialpolitik ab. So ist die in dem Abschlussbild des *Hortus deliciarum* erwähnte fast vollständige Zerstörung Hohenburgs nach einer Mitteilung aus der Urkunde Papst Lucius III. für

---

15 Unter dem Datum vom 9. März 837 sind zwei Fassungen von Diplomen Ludwigs des Frommen überliefert. (ed. Böhmer-Mühlbacher, Regesta imperii, ^{2}I, n. 964 und 965, abgekürzt: B-M^{2}). Schon C. PFISTER, 1891, S.430ff., erkannte in dem Diplom B-M^{2} 965 eine mit Hilfe des echten Diploms B-M^{2} 964 hergestellte Fälschung Hohenburgs gegen die von Niedermünster erhobenen Ansprüche auf Hohenburger Besitz. Während C. Pfister jedoch die Fälschung noch in die ersten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts datiert, hat H. BÜTTNER, 1939, S. 107, auf einen ähnlichen Vorgang aus den Jahren 1190 bis 1196 aufmerksam gemacht. In dieser Zeit wurden von Bischof Konrad von Straßburg Statuten Herzog Adalrichs für Hohenburg bestätigt, die ihm den Urkunden zufolge *veridica relatione*, also mündlich vorgetragen worden waren. Das Zurückführen der Bestimmungen in B-M^{2} 965 auf schriftliche Festsetzungen Herzog Adalrichs lässt wie H. Büttner zu Recht urteilt, die Urkunde als nach 1190/96 abgefasst vermuten.

16 Zu dem gefälschten Diplom Ludwigs des Frommen und dem sog. Testament der Hl. Odilia als Zeugnissen der besitzrechtlichen Auseinandersetzungen von Hohenburg und Niedermünster vgl.: H. BÜTTNER, 1939, S. 104-118.

Truttenhausen vom 20. April 1185 auf den Eroberungsfeldzug des staufischen Herzog Friedrich II. durch das Elsass zurückzuführen.[17] Dieselbe Urkunde kündet auch von einer weiteren, unmittelbaren Einflussnahme des staufischen Herrscherhauses auf die äußere und innere Verfassung des Hohenburgs: Sie berichtet von der vermutlich 1153 von Friedrich Barbarossa während seines Aufenthalts auf dem Odilienberg eingeleiteten Reorganisation des Stiftes, das durch äußere Eingriffe und innere Streitigkeiten im Niedergang begriffen war. Danach hat Friedrich selbst im Verlauf der Neuordnung ohne Rücksicht auf die dem Konvent durch das päpstliche Privileg Leos IX. vom 17. Dezember 1050 zugestandene Abtwahlfreiheit die Religiose Relindis als Äbtissin eingesetzt und damit seinen eigenherrschaftlichen Anspruch auf ein uneingeschränktes Erwählungs- und Einsetzungsrecht geltend gemacht.[18] Über die Herkunft der Äbtissin Relindis sind ebenso wenig Nachrichten erhalten wie über ihre Nachfolgerin Herrad. Die von J. Wichner vorgenommene Identifizierung der ersten Reformäbtissin Hohenburgs mit der aus dem benediktinischen Reformkloster Admont stammenden Bergener Äbtissin gleichen Namens, die noch in neuerer Zeit in verschiedenen Forschungsarbeiten unkritisch wiederholt wurde, hat sich aufgrund der von R. Will vorgelegten Untersuchungen zur Herkunft der Relindis als unhaltbar erwiesen.[19] Der Aufenthalt Friedrich Barbarossas in Hohenburg kurz nach seiner Wahl zum König in Frankfurt fällt in die Frühzeit seiner territorialpolitischen Bemühungen um die Konsolidierung und Ausweitung der staufischen Vorherrschaft im linksrheinisch-elsässischen Raum, die er durch die systematische Erwerbung von Grundbesitz und die Aneignung der obersten Verfügungsgewalt über die Vogteien der Stifte und Klöster abzusichern suchte.[20] Auch

---

17 A. BRACKMANN, Germania Pontificia III, 1935, S. 37: „... qualiter Fredericus dux, pater Frederici imperatoris, ecclesiam, que dicitur Hohenburc in honore s. Dei genitricis Marie fundatam [...] per indiscretam rerum invasionem disturbaverit et usque ad tempora filii sui Frederici imperatoris pene destructam reliquerit". Nach H. BÜTTNER, 1939, S. 133, bestand der in der Urkunde erwähnte *rerum invasio* nur in einem starken Eingriff in den Klosterbesitz, einer Inanspruchnahme des Stiftes und seiner Besitzungen durch den Staufer in seiner Eigenschaft als Herzog, von einer Zerstörung Hohenburgs aber könne nicht ausgegangen werden. Dem hat H. HEUERMANN, 1939, S. 165, mit dem Hinweis widersprochen, dass der Herzog im Jahre 1116 bei seinem Zug durch das Elsass die Rechte nur als Vertreter seines königlichen Onkels, nicht aber als zu seiner Herzogsgewalt gehörig in Anspruch nehmen konnte. Er kommt zu dem Schluss, dass mit der Nachricht nichts anderes ausgesagt sei, als dass der Herzog die Abtei fast zerstört habe.

18 A. BRACKMANN, Germania Pontificia III, 1935, S. 37: „Ipse vero Fredericus [...], pro tam miserabili patris delicto graviter doluit, [...] prefetam ecclesiam restaurare elaboravit, et religiosam et idoneam personam nomine Relint eidem ecclesie prefecit". Zur Anwesenheit Friedrich Barbarossas auf dem Odilienberg, vgl.: P. WENTZCKE, 1908, Reg. I, 334, n. 533. Friedrich befand sich damals auf dem Weg nach Colmar, Mühlhausen, Besancon. Zum Privileg Papst Leos IX. für Hohenburg siehe: H. Büttner, 1939, S. 118-128.

19 J. WICHNER, 1892, S. 17; Ders., 1881, S. 289. 308. Die Identifizierung Wichners, die sich allein auf die Namensgleichheit der Äbtissinnen von Bergen und Hohenburg stützt, wurde übernommen von: H. JAKOBS, 1961, S. 71; K. ARNOLD, 1972, S. 353; J. W. BRAUN, 1973, S. 288; U. KÜSTERS, 1985, S. 152. Dagegen kritisch: R. WILL, 1974, S. 1-12. Ganz unwahrscheinlich ist auch die in der elsässischen Geschichtsschreibung zu findende Zurückführung der Herkunft der Äbtissin Herrad auf die ortsansässige Ministerialenfamilie Landsberg, vgl. dazu: H.d.I, C. BISCHOFF, S. 10.

20 Zur Territorialpolitik Friedrich Barbarossas im Oberrheingebiet, vgl.: F. OPLL, 1978, S. 36-46. Neben den häufigen Aufenthalten Friedrich Barbarossas im linksrheinisch-elsässischen Raum, sprechen die zahlreichen von Friedrich I. ausgestellten Urkunden für die Klöster und Stifte des Gebiets, wie etwa für Münsterdreisen, Eußerthal, Sankt Walburg, Neuburg, Königsbrück, Schlettstadt von der staufischen Vorherrschaft im Elsass. Der Historiograph und Onkel Friedrichs, Otto von Freising, spricht in diesem Zusammenhang in seiner *Gesta Friderici* von dem Gebiet des Oberrheins als dem Teil des Königreichs, in dem die *maxima vis* Friedrichs gelegen

in dem neu errichteten Stift Hohenburg hatten die Vogtei mit Herzog Friedrich IV. von Schwaben und seinem Sohn Herzog Friedrich V. nachweislich enge Angehörige Friedrich Barbarossas inne.[21] Durch die Übertragung der Vogtei und der mit ihr verbundenen Befugnisse der Hochgerichtsbarkeit über die Hintersassen des Stiftes und der Verfügungsgewalt über die Stiftsgüter an seine Verwandte gelang es Friedrich Barbarossa, seinen Einfluss gezielt auch in das Gebiet der Hohenburger Besitzungen hinein auszudehnen und das Stift zu einem zuverlässigen Stützpunkt seiner Territorialherrschaft auszubauen gegenüber den seinem Zugriff entzogenen, sich an die Hohenburger Güter anschließenden Territorien.[22] Mit der Inbesitznahme der Vogtei Hohenburgs durch Familienangehörige Friedrichs ist das Stift grundsätzlich der Kontrolle des staufischen Herrschergeschlecht unterstellt und zugleich seiner rechtlichen und wirtschaftlichen Selbstständigkeit beraubt, die noch in dem Privileg Papst Leo IX. von 1050 dokumentiert ist. Wie sicher sich die Mitglieder des staufischen Herrscherhauses ihrer Macht über das Stift auch noch nach dem Tode Friedrich Barbarossas waren, beweist, dass Heinrich VI. im Jahre 1195 anordnete, die Gattin seines Gegners Tankred von Sizilien, Sibylle und ihre Tochter, in Hohenburg zu inhaftieren.[23]

Über die Beziehungen Hohenburgs zum bischöflichen Klerus sind nur sehr wenige Mitteilungen erhalten. Urkundlich überliefert ist, dass unter der Mithilfe des Straßburger Bischofs Burchard die Äbtissin Relindis das religiöse Leben auf dem Odilienberg nach der Augustinusregel und der kanonischen Profess neu organisierte.[24] Mit der Reformierung des Hohenburger Konvents nach den Normen der *vita canonica* und der Einsetzung der Augustinusregel ist ein entscheidender Schritt im Prozess der internen Neuordnung des Stifts vollzogen, der zugleich seinen äußeren Anschluss an die regularkanonische Reformbewegung des 12. Jahrhunderts bedeutet. Die urkundlich bezeugte Beteiligung des Straßburger Bischofs an der Neuregulierung des Hohenburger Stifts entspricht durchaus der von S. Weinfurter allgemein konstatierten Beobachtung, dass die Ausbreitung der Regularkanonikerreform im deutschen Reich, die im 12.Jahrhundert zur Reformierung und Neugründung von mehr als 150 Stiften führte, auf das

---

sei. Vgl. dazu: OTTO VON FREISING, Gesta Friderici I. imperatoris, lib. I, 12, MGH SS rer. Germ. in usum schol. ^{3}1912, S. 28; auch: Ders., Gesta Friderici I. imperatoris, lib. I, 12 (ed. F.-J. Schmale, Freiherr von Stein - Gedächtnisausgabe 17, ^{2}1974), S. 152.

21 H. HEUERMANN, 1939, S. 60.

22 Der Besitz von Hohenburg war für das staufische Herrscherhaus zu Beginn der Regierungszeit Friedrichs nicht zuletzt deshalb wichtig, weil sich an ihn unmittelbar das Breuschtalgebiet mit der wichtigen Burg Girbaden anschloss, das dem widerständigen Grafengeschlecht der Dagsburg-Egisheimer gehörte. 1162 schlossen sich die Grafen von Dagsburg einer antistaufischen Koalition an und wurden in der Folgezeit vom Kaiser durch die Eroberung ihrer Burg Girbaden in die Schranken gewiesen. Vgl. dazu: F. X. VOLLMER, 1951, S. 34f.; und: F. OPLL, 1978, S. 41.

23 Otto von St. Blasien, Chronica, (ed. A. Hofmeister, 1912), S. 66.

24 Regesten der Bischöfe von Straßburg, I, (ed. P. Wentzcke, 1908), 341, n. 575: „Hec enim dum regimen ecclesie feliciter suscepit pro dei amore destructa diligenter reedificans, dissipata strenue plantans auxilio et consilio Borcardi Argentinensis episcopi aliarumque spriritualium ipsam ecclesiam ad honorem dei prudenter et honorifice reformavit omnemque divine legis religionem ac canonice discipline rigorem secundum regulam beati Augustini inibi pleniter informavit".

reformerische Wirken der Diözesanbischöfe zurückzuführen ist.[25] Um die politische und organisationsgeschichtliche Bedeutung des Anschlusses Hohenburgs an die Regularkanonikerbewegung für das Stift ermessen zu können, seien an dieser Stelle einige wenige Bemerkungen zu dieser bedeutenden Reformbewegung des 12. Jahrhunderts eingefügt.

In zunehmenden Maße hatten nach S. Weinfurter seit Beginn des 12. Jahrhunderts die Diözesanbischöfe durch die Regulierung bereits vorhandener Stifte und Neugründungen die laikale Eigenkirchenherrschaft zurückzudrängen gesucht um ihren territorialpolitischen Einfluss, wie auch den diözesanen Rechts- und Besitzstand zu sichern.[26] Innerhalb der Diözesen wurden den Regularkanonikern von Seiten der Bischöfe wesentliche Anteile an der durch den Abbau des Eigenkirchensystems notwendig gewordenen, systematischen Neuorganisation der Seelsorge übertragen.[27] Auch in den theoretischen Erörterungen und Traktaten der Regularkanoniker selbst wird die Seelsorge wiederholt zur vornehmsten Pflicht der regulierten Chorherren erklärt. So ist für Ivo von Chartres die *cura animarum* die Hauptaufgabe der *missio canonicalis* und zwar aus der klaren Einsicht heraus, dass die Kirche in die Welt eingefügt sei.[28] Ebenso betrachten auch Gerhoch von Reichersberg, sein Bruder Arno und Anselm von Havelberg die Seelsorge als die maßgebliche Aufgabe der Regularkanoniker.[29] Als ein bedeutender Teil der Seelsorgetätigkeit der Regularkanoniker ist das Hospitalwesen zu werten.[30] Auch in dem von Herrad von Hohenburg mit gegründeten Augustinerchorherrenstift Truttenhausen, entstanden ein Hospiz und Hospital, in denen sich die Regularkanoniker ihrer Mitmenschen in ihrer physischen Armut, der Hungernden und Kranken, annahmen.[31] Während sich die benediktinischen Reformklöster nicht zuletzt aufgrund des erstmals auf dem Laterankonzil von 1123 ausgesprochenen prinzipiellen

---

25 S. WEINFURTER, 1977, S. 389-391.; speziell zur Ausbreitung der Regularkanonikerbewegung im Elsass, vgl. auch: H. DUBLED, 1967-1968, S. 5-52.

26 Ebd., S. 391.

27 Gegenüber C. DEREINE, 1960, S. 902-916, und auch P. CLASSEN, 1959, S. 309f., die der Annahme einer Seelsorgetätigkeit der Regularkanoniker im bayrisch-salzburgischen Raum für deren Anfänge eher skeptisch begegnen, haben die neueren detaillierten Einzeluntersuchungen von S. HAIDER, 1971, S. 36-49, zur Altmann-Reform, und S. WEINFURTER, 1975, S. 178-191, zum Salzburger Reformkreis die von F. J. SCHMALE, 1959, S.38-63, vertretene These, dass die Regularkanoniker von Anfang an bewusst die Ausübung der *cura animarum* anstrebten, bestätigt. Doch muss nach S. Weinfurter, 1978, S. 394, die Aussage insofern relativiert werden, als dass die stärker eremitorisch ausgerichteten französischen und deutschen Stifte der Seelsorge als einer auf die Welt bezogenen Tätigkeit eher ablehnend gegenüberstanden, während die gemäßigteren Stifte des *ordo antiquus* von Anfang an Seelsorgeaufgaben übernahmen. Unter der Weisungsgewalt der Bischöfe übernahmen die Regularkanoniker teilweise selber Pfarreien, um dort die Seelsorge auszuüben oder zu überwachen. Nach den Maximen ihrer Reformideale werden Seelsorger unterwiesen und in reformierte Pfarreien eingesetzt. Als Archidiakone übten die Pröpste einiger Stift auch die Kontrolle über die Pfarrer in bestimmten Archidiakonatssprengeln aus.

28 IVO VON CHARTRES, ep. 208, PL 162, 213.

29 Zu Gerhoch und Arno von Reichersberg, sowie Anselm von Havelberg siehe: S. WEINFURTER, 1975, S.182f.

30 Zum regularkanonischen Hospitalwesen allgemein, vgl.: E. N. ROCCA, 1962, S. 16-25; C. D. FOMESECA, 1962, S. 482-499. Beispielhaft hat S. WEINFURTER, 1975, S. 197-199, für den Salzburger Reformkreis nachgewiesen, dass jedes Stift darum bemüht war, ein eigenes Hospital zu errichten, dessen Leitung ein Regularkanoniker aus dem jeweiligen Konvent innehatte.

31 Zur Gründung des Hospizes und Hospitals in Truttenhausen, vgl. H.d.I, C. BISCHOFF, S. 11.

Seelsorgeverbotes für Mönche[32] aus dem Bereich der Sozialfürsorge in die zönobitische Abgeschiedenheit zurückzogen, die Gottesgewinnung zum exklusiven Anliegen ihrer klaustralen Kommunitäten erhoben[33], ist das Wirken der Regularkanoniker im deutschen Raum ganz auf die laikale Umwelt ausgerichtet. Gefördert wurde die Seelsorgetätigkeit der Regularkanoniker nicht nur durch die deutschen Bischöfe, sondern bereits frühzeitig und zwar in ganz Europa von Seiten des Reformpapstums. So wurden seit dem Pontifikat Urbans II. (1088-1099), in größerem Umfang dann von Paschalis II. (1099-1118) und Callixt II. (1119-1124), und vor allem durch die Chorherrenpäpste Honorius II. (1124-1130), Innozenz II. (1130-1143), Hadrian IV. (1154-1159) und Gregor VIII. (1187), die Regularkanoniker in ihrem seelsorgerischen Wirken durch eine stetig wachsende Zahl von Privilegien begünstigt.[34] Durch das Privileg Urban III. von 1186/7 wurde der Einsatz der Augustinerchorherren für die Massen-, Pilger- und Wanderseelsorge noch einmal festgeschrieben.[35] In neuerer Zeit hat K. Bosl in diesem Zusammenhang die These vertreten, dass die gerade unter dem Pontifikat Innozenz II. zu internationaler-europäischer Geltung aufsteigende römische Kirche mit der gezielten Privilegierung der Regularkanonikerstifte und der gezielten Förderung ihrer Seelsorge der zunehmend sich ausbreitenden unkontrollierbaren laikalen Armuts- und Wanderpredigtbewegung mit ihrer Kritik an der reichen Macht- und Herrschaftskirche zu begegnen und die religiösen Aktivitäten der mobilen Massen in den Städten und auf dem Land in das kirchliche System einzubinden suchte, um ihre eigene Stellung in der Welt zu festigen und zu legitimieren.[36] Für seine These einer zentralgeleiteten päpstlich-kurialen Seelsorgepolitik, die sich der Augustinerchorherren zur Massenseelsorge bediente, scheint der Befund zu sprechen, dass sich in ganz Europa, nicht nur in einzelnen Diözesen, neugegründete oder reformierte Regularkanonikerstifte an den wichtigsten Pilger- und Handelsstraßen, in den wirtschaftlich und geistig bedeutsamen Zentren und ihren *suburbia*, sowie in Wallfahrtsorten, aber auch in Wäldern nachweisen lassen, so etwa in: Lucca, Bologna, Salzburg, Regensburg, Passau, Reichenall, Paris, Compostella, Rom, Jerusalem, Avignon, Arrouaisse oder Halberstadt. Fast alle Stifte und Hospitäler an der vielbegangenen Pilgerstraße nach Compostella waren Niederlassungen der Augustinerchorherren.[37] K. Bosl bleibt jedoch den Nachweis schuldig, wie sich die Einflussnahme der Kurie konkret auf die Gründung oder Reformierung von Einzelstiften, oder auch die Ausbildung von regularkanonischen Klosterverbänden vollzog. Dagegen haben K. Bogomil und S. Weinfurter in ihren detaillierten Einzeluntersuchungen zu den Regularkanonikerreformkreisen von Halberstadt und Salzburg nachweisen können, dass die Ausbreitung dieser Reformkreise hauptsächlich von den zuständigen Bischöfen initiiert und systematisch vorangetrieben wurde. Um die Reformkreise zu unterstützen trat neben die bischöfliche

---

32 MG Const. I, S. 575ff.; dazu: K. BOSL, 1979, S. 27. 49.

33 Zum Prozess der „Zönobitisierung" des benediktinischen Reformmönchtums im 12. Jahrhundert, vgl. H.-J. WOLLASCH, 1975, S. 268-286; insbes. S. 283f.

34 K. BOSL, 1979, S. 21-31. Siehe auch: M. MACCARONE, 1959, I, S. 349-411; F. KEMPF, 1963, S. 11-52.

35 Dazu: K. BOSL, 1979, S. 39.

36 K. BOSL, 1979, S. 36f. 88. In diesem Sinne äußerte sich auch schon J. MOIS, 1953.

37 Dazu: K. BOSL, 1979, S. 33.

Schutzprivilegierung bisweilen die päpstliche, und zwar im Einvernehmen mit den Reformbischöfen.[38] Doch dürfen ihre Beobachtungen nicht verallgemeinert werden, solange noch weitere Einzeluntersuchungen zu anderen Reformkreisen fehlen. Grundsätzlich haben ihre Untersuchungen gezeigt, dass die Reformträger und die verfassungsrechtlich-politische Stellung der einzelnen Stifte und Reformkreise je für sich eruiert und in keinem Falle bei der Bestimmung die landesgeschichtliche Komponente unberücksichtigt bleiben darf. Dennoch kann nach ihren aber auch nach weiteren Studien von der absoluten Loyalität der Regularkanoniker gegenüber „ihren" Päpsten ausgegangen werden: so hatte sich nach den Ausführungen von F. J. Schmale schon Innozenz II. nur mit Hilfe der Regularkanoniker und ihrer „stillen Kleinarbeit" durchsetzen können und für das Schisma von 1159 ist ihnen nach J. Mois, K. Bogumil und S. Weinfurter kaum eine geringere Bedeutung zuzumessen.[39] Über die Verbindungen des Hohenburger Stiftes zur Kurie liegt kein historisches Quellenmaterial vor. Gleichwohl geht aus der Verbrüderungsliste des Marbacher Nekrologiums hervor, dass das Hohenburger Stift schon unter dem Abbiat der Relindis mit dem bedeutendsten regularkanonischen Reformzentrum des Elsass, mit Marbach, einen Verbrüderungsvertrag mit der Verpflichtung zur Teilhabe an den Gebeten, Almosen und geistlichen Werken abschloss[40], das seit seinem ersten streitbaren Propst Manegold von Lautenbach während der Schismen stets in enger Verbindung zu den anti-kaiserlichen Parteigängern des Papstes stand.[41] Zum Marbacher Reformkreis gehörten sowohl dem Mutterkloster direkt unterstellte und rechtlich abhängige Tochtergründungen, als auch nur über eine Observanzbindung einbezogene Stifte. Daneben sind zu ihm alle Stifte zu zählen, die nur die Lebensform übernommen haben, oder von ihm abhängig oder beeinflusst waren. Wie eng die Verbindungen zwischen Hohenburg und Marbach über die kultischen Bindungen hinaus

---

38 S. WEINFURTER, 1975, S. 120-158; K. BOGUMIL, 1972, S. 240ff.

39 F. J. SCHMALE, 1961, insbes. S. 269f.; J. MOIS, 1953, S. 308ff.; K. BOGOMIL, 1972, S. 240-244; S.WEINFURTER, 1975, S. 208ff.

40 NECROLOGIUM CONVENTUS MARPACH, (ed. C. Hoffmann, 1902), S. 180: „Venerabilis abbatissa Rilindis, que canonice religionis ordinem in hohenburc restituit, ad nos ueniens. hoc fideliter impetrauit ut in orationibus et in ceteris obsequiis talia pro sanctimonialibus defunctis hohenburgensibus suffragia faciamus sicut pro nostris sororibus facere solemus. Ipse uero quia pauciores nobis habent sacerdotes. ut orationes elemosinis restituant. XXXa. prebendas pauperibus in obitu cuiuslibet defuncti canonici fratris nostri dare promiserunt"; siehe hierzu auch: F. GRIFFITHS, 2001, S. 222.

41 Zur Geschichte Marbachs vgl.: F. GOEHLINGER, 1954; J. SIEGWART, 1965, S. 15-18; P. WITTWER, 1990, S.307-311. Ab 1139 nahmen die Verbrüderungen Marbachs mit anderen Augustinerchorherrenstiften sprunghaft zu, nach 1159 zeichnet sich ein Rückgang ab. Der Abstieg Marbachs vollzog sich als die Propstei 1216 in den Rang einer Abtei erhoben wurde. Aus den Gebetsverbrüderungen der Reformepoche, die ebenso Benediktinerklöster wie Regularkanonikerstifte verbanden, können zwar nicht scharfe monastische Gegensätze der verschiedenen Formungen abgeleitet werden, so verbrüderte sich Marbach schon 1109 mit Hirsau, dennoch lässt sich ihr reformpolitischer Hintergrund und ihr „Bündnischarakter" nach den Untersuchungen von K.Hallinger und J. Wollasch nicht leugnen. Vgl.: K. HALLINGER, 1950/1 S. 264ff.; J. WOLLASCH, 1961, S. 420-446. Grundsätzlich kann davon ausgegangen werden, dass sich die überregionalen sozialen Einheiten der Regularkanoniker wie auch des Mönchtums des 12. Jahrhunderts weniger über verfassungsrechtliche und organisatorische Strukturen, als über einen Prozess der spirituellen Verständigung, der lebenspraktischen Umsetzung von gemeinsamen Programmen, der Angleichung der Lebens- und Kultformen und eben der Festigung durch vertragliche Gebetsverbrüderungen konstituieren. Zum Begriff und Verständnis der *societas fraternitatis* allgemein vgl.: K. SCHMID und J. WOLLASCH, 1975, S. 1ff. ; zur Gebetsverbrüderung als Ausdruck von monastischem Gruppenbewusstsein, vgl. auch: G. Althoff, 1998, S. 85–100.

waren, geht aus der Nachricht nicht hervor.[42] Unsicher muss auch bleiben, ob Hohenburg die 1122 entstandenen Marbacher *Consuetudines*, die neben den Gewohnheiten von Klosterrath zu den bedeutendsten im deutschen Raum gehörten, in einer für die Augustinerkanonissenstifte modifizierten Form übernommen haben.[43] Dass Hohenburg auch unter dem Abbiat Herrads (1176 - um 1196) noch rege Verbindungen zu dem großem elsässischen Reformzentrum Marbach unterhielt, bezeugt die von Herrad selbst veranlasste und von dem Straßburger Bischof Heinrich genehmigte Gründung des Augustinerchorherrenstifts Truttenhausen bei Barr, die 1181 von dem Hohenburger Vogt Herzog Friedrich V. mit Zustimmung Friedrich Barbarossas und vermutlich gleichzeitig von Papst Lucius III. bestätigt wurde.[44] Auf das Ersuchen Herrads um Förderung und Unterstützung ihrer Neugründung hin wird das Stift Truttenhausen vom Reformzentrum Marbach aus mit einem Abt und Chorherren besiedelt.[45] Mit der Abtsdelegation und der Adaptation der Marbacher Konstitutionen ist von Anfang an die Integration Truttenhausens in den Marbacher Regularkanoniker-Reformkreis vollzogen.[46] Durch die Vermittlung der Augustinerchorherren von Truttenhausen, die von Herrad als *Hebdomadarii* zur Durchführung von Gottesdienst und Beichte auf dem Odilienberg verpflichtet worden waren[47], kamen die Hohenburger Konventualinnen spätestens mit den in den Marbacher Gewohnheiten festgesetzten religiösen Standards in Berührung. Aus diesem Tatbestand kann jedoch nicht mit Sicherheit

---

42 Zu den monastischen Interdependenzen Marbachs siehe: J. SIEGWART, 1962, S. 267ff.; S. WEINFURTER, 1977, S. 390; P. WITTWER, 1990, S. 310. Der Marbacher Reformkreis ist noch nicht klar genug umrissen. Die Aufstellung bei J. SIEGWART, 1965, S. 80-83, welche wahrscheinlich die Marbacher *Consuetudines* angenommen haben, stellt nur eine Methode unter mehreren dar, einen Reformkreis zu bestimmen. Im Falle von Marbach ist die Bestimmung seines Reformkreises insofern kompliziert, als dass im Elsass Einflüsse von St. Ruf, Marbach und Arrouaise zusammentrafen. Es kann jedoch nach J. Siegwart, 1965, S. 80ff., sicher davon ausgegangen werden, dass die Zahl der von Marbach abhängigen oder beeinflussten Stifte über dreißig gelegen hat. Was den Einfluss Marbachs auf Hohenburg betrifft, so hat in jüngerer Zeit F. GRIFFITHS, 2001, S. 235, die Vermutung geäußert, dass Marbach, das nachgewiesenermaßen zu anderen Frauenklöstern intellektuelle Kontakte pflegte, auch die Abfassung des *Hortus deliciarum* auf Hohenburg im Sinne einer „nonhierarchical male-female intellectual cooperation" unterstützte und die darin zitierten Quellen möglicherweise zur Verfügung stellte; vgl. Dies., 2001, S. 236. Wenn auch die Aussagen F. Griffiths im Bereich der reinen Spekulation verbleiben, so kann doch aus der Tatsache der Gebetsverbrüderung abgeleitet werden, dass Marbach und Hohenburg zumindest ein gemeinsames Gruppenbewusstsein verband. Zur Gebetshilfe als Ausdruck von monastischem Zusammengehörigkeitsgefühl vgl. G. ALTHOFF, 1992, S. 12ff.; und: Ders., 1998, S. 87f..

43 Die Marbacher *Consuetudines* liegen ediert vor bei: J. SIEGWART, 1965, S. 101-310. Die *Consuetudines* Marbachs sind wie promulgierte Gesetze geschrieben, die Bräuche und Satzungen des Stiftes, die vor allem den klösterlichen Tagesablauf und die täglich oder öfter im Jahr wiederkehrenden Zeremonien beschreiben. Sie setzen als Grundtext die Augustinusregel voraus, die sie ergänzen. Über die Verbreitung und Datierung der Marbacher *Consuetudines* vgl.: ebd., S. 24-31. 80ff. Ob Manegold von Lautenbach die Marbacher Satzungen kompiliert hat, konnte nicht eindeutig erwiesen werden. Die endgültige Fassung entstand wohl unter dem Marbacher Abt Gerung, dazu: P. WITTWER, 1990, S. 310. In einer für ein Regularkanonissenstift modifizierten Form existierten die *Consuetudines* sicher in dem von Marbach abhängigen Tochterkloster Schwarzenthann.

44 Die Urkunde Herzog Friedrichs liegt ediert vor in: J. D. Schoepflin, Alsatia diplomatica, 1772-1775, I, 275, nr. 328. Zur Zustimmung Bischofs Heinrich von Straßburg das Stift Truttenhausen zu errichten, siehe die Bulle Lucius III. für Truttenhausen vom 20. April 1185: J. D. SCHOEPFLIN, Alsatia diplomatica, 1772-1775, I, 282, nr. 335; Ph. J. Jaffé-Loewenfeld, 1885-88 (Nachdruck 1956) nr. 15410.

45 Vgl. F. GRIFFITHS, 2001, S. 222.

46 Zur Besiedlung Truttenhausens und der Übernahme der Marbacher *Consuetudines* ebendort, vgl.: J. D. SCHOEPFLIN, Alsatia diplomatica, 1772-1775, I, 275. 282.

47 H. BLOCH, 1908, S. 90; vgl. auch: F. GRIFFITHS, 2001, S. 222.

geschlossen werden, dass Hohenburg auch die Marbacher Gewohnheiten übernommen hat. Denn gleichzeitig waren mit den Augustinerchorherren von Truttenhausen auch Regularkanoniker aus der Prämonstratenser-propstei S. Gorgon mit dem Gottesdienst in der Hohenburger Stiftskirche betraut. S. Gorgon verdankt wie Truttenhausen seine Gründung dem Wirken Herrads von Hohenburg, die bereits 1178 die Propstei errichten und dem Prämonstratenserstift Etival übereignen ließ.[48] Im Unterschied zu dem von Marbach abhängigen Augustinerchorherrenstift Truttenhausen gehörte Etival und St. Gorgon aber wie alle Prämonstratenserstifte nicht dem regularkanonischen *Ordo antiquus*, sondern dem *Ordo novus* an; sie befolgten also eine andere Form der Augustinusregel und damit auch andere Gewohnheiten. Der Herausbildung dieser zwei großen Reformrichtungen der Regularkanonikerbewegung war die grundlegende Kritik an den Aachener Kanonikersatzungen von 816 vorausgegangen[49], die erstmals offiziell mit scharfen Worten von Kardinal Hildebrand, dem späteren Papst Gregor VII. auf dem Laterankonzil von 1059 vorgetragen wurde.[50] Seine Kritik richtete sich vor allem gegen jene Kapitel der Aachener Statuten, die den Kanonikern sowohl Privatbesitz in jeglicher Form, als auch besondere Wohnungen gestatteten.[51] Gleichzeitig finden sich an der Basis der Kirche erste Anzeichen einer tiefgreifenden Neubestimmung des Kanonikerlebens. Erste Reformstifte lassen sich nachweisen, die unter der Maxime „Nachfolge des apostolischen Lebens“ und in Berufung auf das Vorbild des Hl. Augustinus ihr Dasein der Armut und dem Verzicht auf Privateigentum verschrieben und eine Profess auf einen dem mönchischen Leben angepassten Tagesablauf mit bestimmten Auflagen der Abstinenz, des Fastens und Schweigens ablegten.[52] Im ersten Dezennium des 12. Jahrhunderts entstanden dann mit Springiersbach und Hamersleben die ersten Regularkanonikerstifte, die sich ausdrücklich auf die Augustinusregel als verbindliche Lebensnorm beriefen.[53] Das Konzil von Reims 1136 und das Konzil von Rom 1139 unter Papst Innozenz II. setzte die *regula Augustini* dann als allgemein verbindliche Lebensnorm für die Regularkanoniker

---

48 S. A. WÜRDTWEIN, Nova subsidia diplomatica, 1781-92, Bd. 10, 84, 30. 87, 31; zuallererst als einen Befreiungsschlag Hohenburgs gegenüber seiner Abhängigkeit vom Kloster Ebersheim sieht die Klosterneugründungen J. HOTCHIN, 2001, S. 66: „Herrad of Hohenbourg also successfully secured the spiritual services of canons for her monastery. She was instrumental in the foundation of two houses of canons. St. Gorgon and Truttenhausen, who ministered to the women at Hohenbourg. These foundation freed her community from dependence on the Benedictine monks of Ebersheim and granted Herrad an unsual degree of autonomy over her monastery”.

49 Bischof Chrodegang von Metz ließ 755 Vorschriften für seinen Domklerus abfassen, die dann 816 auf der Reformsynode von Aachen der *Institutio canonicorum Aquisgranensis* zugrunde gelegt wurden. Durch die Aachener Statuten wurde das kanonikale Leben erstmals kodifiziert und institutionell verfestigt. Sie regelten Messe, Chorgebet, Zeit und Art der Lesung und des Kapitels, sowie das gemeinsame Wohnen, eben die *vita communis*. Vgl. dazu: S. WEINFURTER, 1975, S. 4.

50 Das Fragment der Rede Hildebrands ist abgedruckt bei: A. WERMINGHOFF, 1902, S. 605-675.

51 P. SCHRÖDER, 1926, S. 296f.

52 Zu den ersten Kanonikerstiften, die ein Leben nach dem neuen Ideal führten, gehört das 1039 gegründete, bedeutende Reformzentrum S. Ruf, das aus einer Eremitage hervorging, vgl. J. MOIS, 1953, S. 152ff,. Eremitenhaften Ursprung ist auch das 1073 gegründete Regularkanonikerstift Rottenbuch, das ebenfalls zum Zentrum eines umfangreichen Kreise wurde. Zu den Idealen der ersten Reformstifte vgl. S. WEINFURTER, 1975, S. 237.

53 J. MOIS, 1953, S. 256; S. WEINFURTER, 1975, S. 237.

voraus.[54] Da die unter dem Namen des Hl. Augustinus überlieferte Regel jedoch nicht aus einer homogenen Einheit, sondern aus zwei, nicht in allen Aussagen in Einklang zu bringenden Teilen, dem *Praeceptum (Regula tertia)* und dem *Ordo monasterii (Regula secunda)* bestand, kam es im zweiten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts zu einer Auseinandersetzung um die Authentizität der beiden Teile, in deren Folge sich die Regularkanonikerbewegung in zwei Lager spaltete, in den gemäßigteren, allein dem *Praeceptum* folgenden *Ordo antiquus* und den radikaleren, asketischen *Ordo novus*, der neben dem *Praeceptum* auch den *Ordo monasterii* zur Lebensnorm erwählte.[55] Während sich im Gefolge von S. Ruf im deutschen Raum Marbach und Rottenbuch schon früh dem *Ordo antiquus* zuwandte, sind dem *Ordo novus* neben Prémontré mit allen seinen Tochterstiften, die Reformgruppe von Springiersbach und in einem gemäßigten Sinne der Salzburger Reformkreis und Klosterrath zuzurechnen.[56] Grundsätzliche Übereinstimmung zwischen den Vertretern des *Ordo novus* und *Ordo antiquus* besteht hinsichtlich der Anerkennung der Leitsätze des *Praeceptum*, in denen das Ideal der apostolischen Lebensweise in *vita communis* und persönlicher Besitzlosigkeit entworfen wird.[57] Ein Hauptgebot des *Praeceptum* ist die *caritas*, die gebende und mitteilende Liebe. Im klösterlichen Alltag hat sie sich durch Gottesinnigkeit und Nächstenliebe, evangelische Armut und Demut, volle Gütergemeinschaft, apostelähnliche Einmütigkeit, Geduld, Herzensgüte und Rücksichtnahme gegenüber dem Nächsten zu beweisen. In gedrängter Kürze bietet das *Praeceptum* ein Programm, das auf die Verwirklichung einer in Gott gegründeten Gemeinschaft der Liebe nach dem Vorbild der Güter- und Liebesgemeinschaft der ersten Christen, das *cor unum et anima una* nach Act. 4, 32ff. abzielt. Der *Ordo monasterii,* der bei den Vertretern des *Ordo novus* zusätzlich in Geltung war, und im Gegensatz zum *Praeceptum* sicher nicht von Augustinus selbst verfasst wurde[58], enthält darüber hinaus noch allgemein gehaltene Anweisungen zur äußeren Ordnung des klösterlichen Alltags. Gegenüber dem *Praeceptum* zeichnet sich der *Ordo monasterii* durch knappere Formulierungen, und schärfere Vorschriften für Fasten, Abstinenz und Schweigen, sowie die Forderung nach Handarbeit, verstanden als wesentliches Element der *vita apostolica*, aus. Außerdem entspricht die in ihm verzeichnete Ordnung der liturgischen Zeiten und Gebete nicht mehr dem römischen *ordo*.[59] Die Repräsentanten des *Ordo antiquus* unterscheidet von denen des *Ordo novus* aber auch ihre Haltung zur Seelsorge. Während die Vertreter des *Ordo novus* der

---

54 P. SCHROEDER, 1926, S. 301.

55 S. WEINFURTER, 1977, S. 382.

56 J. SIEGWART, 1965, S. 57-75; K. BOSL, 1979, S. 60-67; P. WITTWER, 1990, S. 310.

57 Das *Praeceptum* und der *Ordo monasterii* liegen ediert vor bei: P. SCHROEDER, 1926, S. 281-290; und: L.VERHEIJEN, 1967, Bd. 1, 417-437. 148-152.

58 Während nach den Untersuchungen zur Authenzität der beiden Regeltexte kein Zweifel mehr daran besteht, dass das *Praeceptum* von Augustinus selbst verfasst wurde, eine Umschrift der ep. 211 für das männliche Geschlecht darstellt, existiert in der Forschung keine Einigkeit über den Verfasser des *Ordo monasterii*. Unbestritten ist allerdings sein hohes Alter. Zur Verfasserfrage des *Praeceptum* und *Ordo monasterii*, vgl. P.SCHROEDER, 1926, S. 273-276; A. ZUMKELLER, 1979, S. 745-747.

59 Vgl. P. SCHROEDER, 1926, S. 281f.; und: L. VERHEIJEN, 1967, Bd. 1, 148-152.

Seelsorge als einer in der „Welt" liegenden Tätigkeit eher ablehnend gegenüberstanden, ließen sich die Stifte des *Ordo antiquus* ihr Recht auf Seelsorge päpstlich bestätigen.[60]

Welcher der beiden regularkanonischen Reformrichtungen sich das Hohenburger Stift zuwandte kann aufgrund des Mangels an eindeutigen historischen Nachrichten nicht erschlossen werden. Sicher ist nur, dass sich das Stift in der Phase seiner inneren Konsolidierung unter dem Abbiat Herrads nicht zuletzt wegen der unterschiedlichen asketischen Forderungen des *Praeceptum* und *Ordo monasterii* für die Anbindung an die eine oder andere Reformgruppe entscheiden musste. Es wird im folgenden in diesem Zusammenhang mit der Untersuchung über die im *Hortus deliciarum* vertretene Wertordnung noch zu prüfen sein, ob sich im Bild-Text-Programm des Werkes selbst Hinweise auf die Zugehörigkeit seiner Verfasser zum *Ordo antiquus* oder *Ordo novus* finden lassen.

Mit Hilfe der, wenngleich nur spärlich vorhandenen narrativen, diplomatischen und liturgischen Quellentexte zum Hohenburger Stift in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts konnte zumindest in Umrissen die verfassungsrechtliche Position des Stiftes, seine Beziehungen zu den laikalen Herrschaftsträgern und seine monastischen Interdependenzen zur Entstehungszeit des *Hortus deliciarum* konturiert werden. Danach kann konstatiert werden, dass der historische Entstehungs- und Wirkungsraum des Werkes entscheidend von zwei historischen Formationen geprägt und definiert wurde, die in einer spannungsvollen Korrelation zueinander stehen: dem um Erweiterung und Absicherung seiner Territorialherrschaft im Elsass bemühten Herrscherhaus der Staufer auf der einen Seite und der regularkanonischen Reformbewegung auf der anderen. Sicher kann davon ausgegangen werden, dass zur Abfassungszeit des *Hortus deliciarum*, die nach den im Werk selbst vorliegenden Daten vor allem in der Abbiatszeit Herrads von Hohenburg anzusetzen ist, auch die mit der Neugründung des Hohenburger Stiftes und der Vereinnahmung seiner Vogteirechte durch Friedrich Barbarossa vollzogene politisch-juridische Einbindung in den unmittelbaren staufischen Machtbereich bereits abgeschlossen ist. Gleichzeitig kann aus der urkundlich bezeugten Neugründung S. Gorgons und Truttenhausens und der Verpflichtung ihrer Stiftsmitglieder zur Seelsorge auf dem Odilienberg abgeleitet werden, dass Herrad von Hohenburg zu diesem Zeitraum sowohl den Aufbau einer festgefügten inneren Organisationsstruktur in Hohenburg als auch die monastisch religiöse Assoziation des Stiftes an die Regularkanoniker-Reformbewegung voranzutreiben suchte.

Vor diesem Hintergrund stellt sich im Blick auf den *Hortus deliciarum* die Frage nach der Wirkungsabsicht des Werkes ebenso wie die nach seiner Funktion im historischen Institutions- und Integrationsprozess des Stiftes. Ging die vorausgehende Darstellung des realgeschichtlichen Entstehungs- und Bezugsraums des *Hortus deliciarum* noch allgemein von der Grundannahme aus, dass die Konstitution von Bild- und Textsinn gebunden ist in den Verständigungsrahmen empirischer Gemeinschaften, so soll im folgenden der Gegenwartsbezug des *Hortus deliciarum* konkret aus dem Werkprolog, als dem Text, in dem die Äbtissin Herrad von Hohenburg die

60 M. SCHMID, 1979, S. 726. Vgl. dazu auch die Aussagen der von S. WEINFURTER, 1978, S. 158-167, edierte Erklärung der Augustinusregel eines unbekannten regularkanonischen Autors aus dem 12. Jahrhundert.

Verständigung über das in ihrer Amtszeit verfasste Werk einleitet, erschlossen werden, bevor sich die Untersuchung der Werkstruktur und - im Hauptteil - dem inhaltlichen Programm des *Hortus deliciarum*, seinen Welt- und Wertvorstellungen, zuwendet.

2 Selbstverständnis des Werkes

„Sei gegrüßt Schar
der Hohenburger Jungfrauen
die du weiß wie eine Lilie,
den Sohn Gottes liebst.

Die demütigste Herrad,
deine frömmste
Mutter und Dienstmagd,
singt dir dies Lied

Sie grüßt dich unzählige Mal
und ersehnt von Tag zu Tag,
dass du im Todessieg
das Vergängliche besiegst.“[61]

Einzigartig konkret setzt der *Hortus deliciarum* mit einer Autor, Publikum und Werk konzentriert aufeinander beziehenden Zueignung ein. Zweifach, in zwei ihrer sprachlichen Form nach geschiedenen Prologteilen wendet sich die Verfasserin ihrer Zuhörerschaft, den Hohenburger Nonnen, zu und begrenzt damit willentlich den Adressatenkreis ihrer Schrift auf eine elitäre Lesergemeinde. Während der erste, ein aus vierundzwanzig vierzeiligen Strophen bestehender Prologabschnitt das Gespräch mit den Rezipientinnen aufnimmt, indem er teils

61 H.d.II, T. 1, Herrad von Hohenburg:
„Salve cohors virginum
Hohenburgiensium
Albens quasi lilium
Amans Dei Filium.

Herrat devotissima
Tua fidelissima
Mater et ancillula
Cantat tibi cantica.

Te salutat milies
Et exoptat in dies,
Ut leta victoria
Vincas transitoria“.

konstatierend, teils verheißend die Beziehung zwischen den als Braut und Bräutigam apostrophierten Hohenburger Nonnen und Christus in Gegenwart und zukünftiger Herrlichkeit kontrastierend umschreibt, bietet der zweite, in Prosa verfasste Teil dann eine Einführung in das Werk: hier findet sich eine zweite Selbstnennung der Verfasserin, eine Erläuterung des Werktitels, Angaben zu den Quellen und die topische Aufforderung der Hörer um Fürbitte und Beistand.[62] Beide Prologabschnitte sind nicht nur ihrer sprachlichen Form und thematischen Schwerpunktsetzung nach voneinander unterschieden, sie werden darüber hinaus durch ihre *superscriptiones*, die jeweils an den Anfang gesetzte Selbstnennung der Autorin und Anrede an das Publikum, wie durch die beide Abschnitte gleichermaßen beschließende Gebetschlussformel als geschlossene Einheiten gekennzeichnet. Allein der Parallelismus der Redeanläufe und die beide Abschnitte durchziehende Brautmetaphorik deutet auf die intendierte Einheit der Aussagen hin.[63]

Die Prolog- und Toposforschung hat in der Vergangenheit wiederholt auf die Konventionalität der mittelalterlichen Prologe und die Stereotypie ihrer Argumente aufmerksam gemacht und gefordert, den Prolog unabhängig vom Werk und seiner Thematik zu behandeln.[64]

---

62 H.d.II, T. 2, Herrad von Hohenburg: „Herrat gratia Dei Hohenburgensis ecclesie abbatissa licet indigna dulcissimis Christi virginibus in eadem ecclesia quasi in Christi vinea Domini fideliter laborantibus, graciam et gloriam, quam dabit Dominus. Sanctitati vestre insinuo, quod hunc librum qui intitulatur Hortus deliciarum ex diversis sacre et philosophice scripture floribus quasi apicula Deo inspirante comportavi [...], meque per varias maris semitas periculose gradientem fructuosis orationibus vestris a terrenis affectibus mitigatam una vobiscum in amorem dilecti vestri sursum trahatis".

63 Zur Zweiteilung des *Hortus*-Prologes siehe ausführlich: R. LUFF, 1999, S. 118-128. Die Gliederung des Prologs in zwei Teile, einen den Kontakt mit dem Publikum herstellenden Einleitungsteil und einer Einführung in das Werk, steht in einer deutlich fassbaren literarischen Tradition. So hat schon H. Brinkmann 1964 als Wesensmerkmale der mittelalterlichen Prologe ihre Zweiteiligkeit benannt. Brinkmann hatte im Rückgriff auf einzelne theoretische Äußerungen des Konrad von Hirsau und Johannes von Garlandia, die er als zeitgenössische Zeugnisse für die theoretische Begründung der Prologzweiteilung deutete, die Termini *prologus praeter rem*, resp. *prooemium* und *prologus ante rem*, resp. *prologus*, eingeführt und wurde damit zum Begründer eines sehr engen, an den vermeintlichen poetologischen Vorschriften orientierten Verständnisses der Bauformen mittelalterlicher Prologe, vgl. H. BRINKMANN, 1964, S. 1-21. Obwohl S. Jaffe nachweisen konnte, dass H. Brinkmann die von ihm herangezogenen Quellenbelege fehlgedeutet hat, Konrad und Johannes von Prologarten, nicht von Prologteilen sprechen, erwies sich die von Brinkmann eingeführte Terminologie als außerordentlich langlebig, vgl. S. JAFFE, 1978, S. 288-318. Zur Kritik an Brinkmanns Prologtheorie vgl. auch: W. HAUG, 1992, S. 12f.. Vgl. zur Zweiteiligkeit mittelalterlicher Prologe in neuerer Zeit: E. C. LUTZ, 1984, der in seiner Untersuchung die traditionelle Zweiteiligkeit mittelalterlicher Prologe vor dem Hintergrund der von ihm sogenannten „rhetorischen Kultur des Mittelalters", von antiker Rhetorik, mittelalterlicher Grammatikbücher, *ars dictandi*, *ars praedicandi* und *ars poetriae* neu zu begründen sucht und zahlreiche Beispiele für die Zweigliedrigkeit der Prologe anführt.

64 Wegweisend wurde für die Folgezeit die Arbeit von E. R. CURTIUS, 1948, der den antiken Ursprung der mittelalterlichen Figuren, Topoi und anderer Stilmittel in Theorie und Praxis sichtbar gemacht hat. Gerade die Exordialtopik diente ihm hierbei als Beleg für die Kontinuität der antiken rhetorischen Theorie bis ins Mittelalter. Siehe auch H. LAUSBERG, 1960, S. 150-163, und: L. ARBUSOW, ²1963, S. 91-103. Beachtung fanden in diesem Zusammenhang die Schulgrammatiken als Vermittler der antiken Tradition, siehe hierzu: P.SALMON, 1963, S. 65-84; auch: D. KELLY, 1969, S. 117-148; ebenso E. C. LUTZ, 1984. Eine gute Grundlage gab der Forschung das Handbuch von J. J. MURPHY, 1974, die inzwischen in einzelnen Punkten jedoch schon überholt ist. Die Toposforschung ließ gerade die Exordialtopik als Komplex „kaum zu überbietender Konventionalität", die Prologe selbst als Aneinanderreihung durch die Antike vorgeprägter rhetorischer Versatzstücke erscheinen. Zur Toposforschung vgl. beispielsweise: O. PÖGGELER, 1960, S. 89-201; W. VEIT, 1963, S. 120-163; P. JEHN, 1972; L. BORNSCHEUER, 1976, S. 312-320; Ders., 1976.

Die Traditionsabhängigkeit der mittelalterlichen Prologe und ihr rhetorischer Hintergrund ist grundsätzlich nicht zu leugnen. Im Blick auf den hier zu analysierenden *Hortus*-Prolog kann diese Abhängigkeit jedoch nicht bedeuten, den Text in seine Traditionselemente aufzulösen und die auch hier aufzufindenden Exordialtopoi und rhetorischen Argumentationsmuster aufzuzeigen[65]. Es wird vielmehr mit W. Haug davon ausgegangen, dass sich hinter der Auswahl und der Art der Kombination der rhetorischen Mittel und Topoi individuelle, situationsbezogene Aussagen fassen lassen und der Prolog nicht nur auf seine traditionsbezogene, sondern auch auf seine werkbezogene Funktion hin zu interpretieren ist[66]: „Mit anderen Worten: die literarische Interpretation hat sich aus den Fesseln der Rhetorik zu lösen. Es ist allzu häufig übersehen worden, dass es sich bei der Einführung [...] nicht wie bei der forensischen Rhetorik um eine strategisch möglichst geschickte Präsentation eines Falles handelt, sondern darum, die Rezeption im Blick auf das, was der Autor mit seinem Werk beabsichtigt, vorzubereiten."[67]

Der Prolog ist im *Hortus deliciarum* der einzige Ort, an dem die Verfasserin exponiert über sich selbst, ihr Publikum und ihr Werk spricht. Hier äußert sie sich zum Sinn des Werkes und der Legitimation dieser Sinnvermittlung. Durch den Prolog erfährt das im Werk dargebotene Gesamtwissen seine historische Aktualisierung auf die konkrete Lebenssituation der Hohenburger Nonnen hin. Im Blick auf das Thema der Arbeit ist daher die Werkeinführung detailliert zu analysieren. Ziel der Untersuchung ist es, aus dem Prologtext gerade den Gegenwartsbezug des Werkes herzuleiten. Aufgrund der im Text angelegten Bezüge zwischen den beiden Prologteilen sind dabei Vor- und Rückverweisen nicht zu vermeiden.

2.1 Auftakt und Zueignung

Der erste, in Doppelpaarreimen verfasste strophische Prologteil, in dem die Verfasserin das Gespräch mit dem Publikum aufnimmt, lässt sich in vier Abschnitte untergliedern. Er wird

---

65 Als geläufige Exordialtopoi finden sich im *Hortus*-Prolog zum Beispiel: Bescheidenheitsformeln („Herrat devotissima Tua fidellissima Mater et ancilla"), die wiederholte Bitte der Autorin um Beistand („Et me tecum trahere", „fructuosis orationibus vestris [...] vobiscum in amorem dilecti vestri sursum trahatis"), die topische Widmung an Christus („ad laudem et honorem Christi"), der Lobpreis auf die Tugend der Zuhörerinnen („cohors virginum Hohenburgiensium albens quasi lilium amans Dei Filium"), den *Memoria*-Topos („Et non cesses volvere Hunc in tuo pectore Ne more strucineo Surrepat oblivio[…]"). Daneben erweist sich die Bildlichkeit des Prologs insgesamt als topisch, das heißt weit verbreitet: zu nennen ist hier schon die Bezeichnung der Hohenburger Jungfrauen als „Bräute", die bereits in der christlichen Antike üblich geworden ist, der ebenfalls bis in die Antike zurückzuverfolgende Vergleich des Lebens mit der Seefahrt, das auf antike Vorbilder zurückgehende Bienengleichnis u.a.m. Auf den Traditionshintergrund der Bilder wird an den entsprechenden Stellen in der Textanalyse hingewiesen.

66 W. HAUG, 1992, S. 1-15. Zum Thema Topik und Individualität, vgl. schon: H. BEUMANN, 1959, S. 497-511; in neuerer Zeit auch: W. HAUG, 1992, S. 7-24, bes. S. 12, der darauf aufmerksam macht, dass Topoi nicht nur als Traditionskonstanten zu werten sind, sondern als variable Größen fungieren können, mit deren Hilfe man sich zugleich traditionell und individuell gibt: „Ja, gerade aus dieser Spannung heraus kann sich eine besonders sublime Form der geistigen Auseinandersetzung entwickeln."

67 W. HAUG, 1992, S. 14.

eröffnet mit der bereits im Eingang zitierten dreistrophigen Salutationsformel, die zugleich das zentrale Thema des Prologes benennt: so wird in der ersten Strophe mit der Partizipialkonstruktion „*cohors virginum Hohenburgensium amans Dei Filium*" das Motiv der mystischen Christusliebe eingeführt und auf das Engste mit dem Stand der Hohenburger Nonnen verknüpft. In der dritten Strophe wird das Thema erweitert durch den an die Zuhörerinnen gerichteten Wunsch nach Überwindung alles Vergänglichen.[68] Der innere Zusammenhang beider Gedanken ist formal durch die parallele Setzung des Grußmotivs zu Beginn der ersten und dritten Strophe sichtbar gemacht.[69] Der folgende Abschnitt, der längste des strophischen Prologteils, ist dann ganz dem Gedanken des *amor Christi* und *contemptus mundi* gewidmet (V.13-V.76). Er gipfelt auf in der topischen Bitte der Verfasserin an ihre Nonnen um Beistand vor Gott, die den dritten Abschnitt des Prologes bildet (V. 77-V.84). Der Prologteil schließt mit der jetzt imperativisch gefassten Ermahnung zur Gottesliebe und tugendhafter Lebensführung, wie einer ersten Hinführung auf das folgende Werk, mit dem eine Überleitung zu dem folgenden in Prosa verfassten Prologteil geschaffen wird, der in das Werk einführt (V.85-V. 96).

In seiner Vierteiligkeit, in seinem gedanklich wie formal durchdachten Aufbau weist der strophische Prolog des *Hortus deliciarum* deutliche Übereinstimmungen etwa mit den in den zeitgenössischen *Ars dictandi* beschriebenen Briefschemata auf. Die dort verwandten Bezeichnungen für die Briefteile lassen sich unmittelbar auf die Abschnitte des Prologes übertragen.[70] In diesem Sinne kann die Begrüßungsformel als *salutatio* begriffen werden. Ihr folgt der Hauptteil, der die Gegenwart und zukünftige Glückseligkeit der Nonnen beschreibt, und der rhetorisch gesehen als *captatio benevolentiae* und *narratio* in einem zu verstehen ist. [71] Daran schließt sich die Bitte um Beistand als *petitio* an; den Abschluss bildet die Ermahnung, die mit einem ersten Werkhinweis verbunden ist und die das zuvor Erörterte als *conclusio* admonitorisch zusammenfasst. Dabei verleihen die moralisch-tropologischen Partien, insbesondere die in Imperative gefassten Aufforderungen zur Tugendhaftigkeit, der Einführung einen predigthaften Impetus, der sie in die Nähe einer bestimmten Briefform rückt, den sogenannten *lettres de*

---

68 H.d.II, T.1, Herrad von Hohenburg: „Ut leta victoria Vincas transitoria".

69 Gemeint ist hier die Wiederaufnahme des Grußwortes „*salutare*" und die damit verbundene direkte Wendung der Autorin an ihre Zuhörerschaft.

70 Neben den *Praecepta dictaminum* des Adalbertus Samaritanus (1115), sind hier vor allem die anonymen *Rationes dictandi* (um 1138) gemeint, die nach allgemeinem Urteil als frühes Beispiel für die voll ausgebildete *ars dictandi* zu bewerten ist, vgl. E.C. Lutz, 1984, S. 33. Die *Rationes* liegen nur in der alten Ausgabe Rockingers, 1863-64, S. 9-28 vor. Wenn nun hier eine strukturelle Entsprechung zwischen den in den *ars dictandi* beschriebenen Briefschemata und dem Vorgehen der Herrad von Hohenburg in ihrem Prolog behauptet wird, so sei damit nur gesagt, dass sie mit der Briefkunst der Zeit vertraut war und sie praktisch beherrschte. Diese Fähigkeit setzt jedoch nicht notwendig das Studium der Brieftheorie voraus, sondern kann auf den allgemeinen Schulunterricht mit seinen zahlreichen Beziehungen zu rhetorischen Anwendungsgebieten und den alltäglichen Umgang mit Briefen zurückgeführt werden.

71 Während in der antiken Rhetorik die *captatio benevolentiae*, das *benevolum facere*, eine Aufgabe des *exordiums* war, die je nach Fall durch ein *principium* oder eine *insinuatio* erfüllt werden sollte, bildet sie in den *Rationes dictandi* einen Briefteil. Trotz der formalen Aufwertung des *benevolum facere* zur *captatio benevolentiae* bleibt es auch in den *Rationes* eine Aufgabe der Einleitung, die selbst an anderen Stellen im Brief wahrgenommen werden kann.

direction.[72] Die Übernahme des Briefschemas dient hier nicht nur der Strukturierung der Aussagen und dem Aufbau des Prologes: in der Wahl desselben, der unmittelbaren, personalen Wendung der Autorin an ihr Publikum, wie in ihrer Bitte um Teilhabe an den erworbenen Verdiensten der Leserinnen wird das vertraute Miteinander von Autorin und Rezipientinnen sichtbar, während sich in den Ermahnungen der Verfasserin das hierarchische Gefälle zwischen ihnen äußert. Die letzten beiden Strophen des Prologes kennzeichnen schließlich im perspektivisch erweiterten Blick auf das vorliegende Werk und seine Wirkintention den *Hortus* als Stück klosterinterner Kommunikation und begründen damit die Geschlossenheit des Diskurses. Es heißt dort:

„Vale casta contio,
Mea jubilatio,
Vivas sine crimine
Christum semper dilige.

Sit hic liber utilis,
Tibi delectabilis
Et non cesses volvere
Hunc in tuo pectore.

Ne more strucineo
Surrepat oblivio,
Et ne viam deseras
Antequam pervenias."[73]

(„Sei stark keusche Gemeinschaft, mein Jubel, du mögest ohne Vergehen leben, liebe Christus immerdar. Es sei dir dieses Buch nützlich und erfreulich, und zögere nicht, es in deinem Herzen zu bewegen. Möge sich nicht in verstümmelnder Weise das Vergessen heranschleichen, und mögest du den Weg nicht verlassen, bevor du an das Ziel gelangst.")

Durch die Reihung der Wünsche werden die letzten beiden Strophen miteinander verklammert, werden Werk und geistliche Lebensform der Nonnen eng aufeinander bezogen. In Anspielung an die horazische Formel „*prodesse et delectare*"[74] wird das Werk als Lebenshilfe und

---

72 Die *lettres de direction* können als epistolarische Predigten ebenso zur Predigtgattung gezählt werden, vgl. hierzu: U. KÜSTERS, 1985, S. 62.

73 H.d.II, T. 1, Herrad von Hohenburg.

74 Zu Horaz und der durch ihn in der *Ars Poetica* (*Epistula ad Pisones*) eingeführten wirkungsmächtigen Zusammenstellung von *prodesse et delectare* als allgemeine Forderungen an Dichtung und Dichter, vgl. P.KLOPSCH, 1980, S. 40ff.

Handlungsorientierung dargeboten, seine Existenz im Rückgriff auf vorgeprägte rhetorische Argumentationsmuster als Gedächtnishilfe gerechtfertigt.[75]

Inhaltlich ist der Prolog ganz dem Thema der Christusliebe und Christusbrautschaft der Hohenburger Nonnen gewidmet. Im Hauptabschnitt des Prologes, der der wohlwollenden Einstimmung dient, wird das Thema breit als Spannung zwischen der Bestimmung der Nonnen zur zukünftigen Liebeseinigung mit Christus und ihrer gegenwärtigen Befangenheit in einer von Versuchungen gezeichneten Welt entfaltet. Im Wechsel werden die Nonnen als heilssicher und doch heilsgefährdet dargestellt.[76] Die dialektische Spannung zwischen dem „Schon" und „Noch nicht" ihrer Existenz findet seinen sprachlichen Ausdruck besonders dort, wo Anweisungen zum ethischen Handeln mit dem Verweis auf die Zusage der Liebe Christi verknüpft werden:

> „Du mögest in der Anstrengung bestehen,
> Die verderblichen Feinde niederzustrecken,
> Dir steht der König der Könige bei,
> Weil der Dich ersehnt."[77]

Die Welt wird im Rückgriff auf einen seit der Patristik weitverbreiteten Topos als Meer und damit als Ort der Gefahren und dämonischen Anfechtungen gekennzeichnet.[78] Das Leben in der Zeitlichkeit wird im Rahmen dieser Bildlichkeit zur Meerfahrt und zur Leidenszeit, an dessen

---

75 Vgl. hierzu P. KLOPSCH, 1980, S. 75.

76 Beispielhaft seien hier auch für andere die Strophen zitiert, H.d.II, T.1, Herrad von Hohenburg:
„Te decent dilicie
Debentur divicie
Tibi celi curia,
Servat bona plurima.
und:
Ne vacilles dubia
Inter mundi flumina
Verax Deus premia
Spondet post pericula."

77 H.d.II, T. 1, Herrad von Hohenburg:
„Insistas luctamine,
Diros hostes sternere,
Te rex regum adjuvat
Quia te desiderat."

78 Die Deutung der Welt als Meer und damit als Sitz der dunklen, dämonischen, gottfeindlichen Mächte knüpft an biblische Bildlichkeit an: aus dem Abgrund des Meeres steigt das gottfeindliche Tier der Apokalypse auf (Apc. 13,1), ebenso wie die große Buhlerin (Apc. 17,1.15). Zur Vorstellung von der Welt als Meer und Ort des Teufels in der Patristik, vgl. beispielsweise: AUGUSTINUS, En. in Psalmos, 103, sermo 4.6ff., PL 37, 1381f.; auch AMBROSIUS, Epist. I, 30,11, PL 16, 1064B. Das die Gleichung „Meer = teuflische Welt" auch noch im 12. Jh. bekannt war, beweisen Textbelege z.B. aus HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Spec. eccl., PL 172, 906AB; auch: GERHOCH VON REICHERSBERG, Comm. in Psalmos, 65.67.68, PL 194, 128. 202.224, dem die vom Sturm der Laster aufgewühlten Wellen zum Bild des Zustandes der Welt werden. In der Patristik wird es dann auch tropologisch gedeutet, so ist Origenes das Meer Symbol der weltlichen Sinneslust, vgl.: ORIGENES Exodushomilie, 6,3, GCS Origenes VI, S. 195; auch TERTULLIAN, De baptismo 12, CSEL 20, S. 212; und CYPRIAN, De patientia 16, CSEL 3,1, S. 409. Zur Deutung des Meeres als böse Welt in der Exegese und der mit diesem Bildkomplex verbundenen Vorstellung vom Leben als Meerfahrt und dem Christen als Meerfahrer, vgl. die ausführliche Darstellung von H. RAHNER, 1964, S. 239-304.

Ende die ewige glückselige Gemeinschaft mit Christus steht. Immer wieder wird dem heillosen Diesseits kontrastierend das Jenseits als wahre Heimstätte der Seele gegenübergestellt, das zugleich Teilhabe an der Liebkosung des Bräutigams Christus und vollkommene Ruhe bedeutet:

„Durch dieses Meer segele
Von Heiligkeit erfüllt,
Solange bis du das Schiff verlässt
In das heilige Sion gelangst.

Das himmlische Burg Sion,
Die schöne Hallen hat,
Möge Dir Aufenthaltsort werden
Am Ende des Lebens in Muße.

Dort möge der jungfräuliche König
Und Sohn der Maria
Dich umarmend wiederlieben
Und Dich von der Trauer befreien."[79]

Vor dem eschatologischen Horizont empfängt die Klostergemeinschaft, die weibliche monastische Lebensform ihre Legitimation und ihren tiefen historischen Sinn:

„Christus bereitet seinen Bräuten
Wunderbare Wonnen,
Diesen Fürsten mögest Du erwarten
Dir das Jungfräuliche musst Du bewahren."[80]

---

79 H.d.II, T. 1, Herrad von Hohenburg:
„Per hoc mare naviga,
Sanctitate gravida,
Dum de navi exeas
Syon sanctam teneas.

Syon turris celica,
Bella tenens atria,
Tibi fiat statio,
Acto vite spacio.

Ibi rex virgineus
Et Marie Filius
Amplectens te redamet
A merore relevet".

80 H.d.II, T. 1, Herrad von Hohenburg:

Zugleich verknüpft die Autorin mit der eschatologischen Verheißung aber auch ihre ethischen Forderungen an die Hohenburger Konventualinnnen:

„Dem Traurigen nun ausgesetzt,
Das Glück der Welt verachtend,
Seist Du nun dem Kreuz verbunden
Später teilhaftig am Königreich."[81]

Aus dem hohen Ziel der Nonnen resultiert die Strenge ihres Lebens[82]: die zukünftige Liebesgemeinschaft mit dem überzeitlichen König der Herrlichkeit setzt die *compassio cum Christo*, das Mitleiden mit Christus in seiner menschlichen Knechtgestalt voraus - ein Gedanke der im 12. Jahrhundert besonders durch die Predigten und Schriften des Bernhard von Clairvaux weite Verbreitung gefunden hat. *Compassio* meint hier radikale Weltentsagung und völlige Ausrichtung des eigenen Lebens auf den menschgewordenen Gottessohn, der mit seinem Leben und Leiden dem menschlichen Handeln Vorbild und Norm gesetzt hat. Sie ist Teil der Annäherungsbewegung des Menschen zu Gott.[83] Immer wieder werden die Nonnen zum Teil imperativisch, zum Teil umschreibend unter das Bild der sich schmückenden Braut gefasst, zu Makellosigkeit und Seelenschönheit, das heißt zur Tugendhaftigkeit ermahnt.[84] Der Schlüssel zum

---

„Christus parat nupcias
Miras per delicias,
Hunc expectes principem
Te servando virginem".

81 H.d.II, T. 1, Herrad von Hohenburg:
„Pater nunc aspera,
Mundi spernens prospera,
Nunc sis cruci socia
Regni consors postea".

82 Ein unverhohlenes Elitebewusstsein zieht sich durch den ganzen Prolog: die Nonnen sind die von Christus Auserwählten, denen die zukünftige Liebeseinung mit Christus zuteil wird.

83 Das Motiv der *compassio* hat seinen Ursprung bereits im NT, in dem evangelischen Aufrufen zur Kreuzesnachfolge. In den Evangelien findet sich Christi Appell, das eigene Kreuz auf sich zu nehmen und ihm nachzufolgen (Mt 10,38; Lk 14,27) ebenso wie der erweiterte Ruf, in der Nachfolge sich selbst zu verleugnen und sein Kreuz auf sich zu nehmen (Mt 16, 24; Mk 8,34; Lk 9,23). In der Patristik werden dann *compassio* und *imitatio Christi* unter dem Stichwort der *imitatio* ineinsgesetzt, vgl. A. SCHULZ, 1964, S. 94f. mit zahlreichen Textbelegen. In der Patristik, genauer bei Ambrosius und Augustin lässt sich auch die Vorstellung von der *imitatio* des Leidens und Sterbens Christi als Norm für ein geistliches, auf die immerwährende *unio* gerichtetes Leben nachweisen. Bei Bernhard von Clairvaux wird dann die *compassio* mit dem leidenden Christus im Fleische mit der Vermählung der Seele mit dem ewigen Wort gradualistisch zusammengesehen: „ut compatiens etiam conregnavit" ist ein wiederholt von ihm geäußerter Gedanke, vgl. hierzu K. RUH, 1990, S.238. Die hervorragende Bedeutung, die der *compassio*-Gedanke im Zuge der monastischen Reformbewegung besonders in den Nonnenklöstern gewann, belegen u.a. die lateinischen Nonnengebetbücher, vgl. hierzu und zum *Compassio*-Motiv allgemein: E. SCHWARZ-MEHRENS, S. 47-68.

84 H.d. II, T. 1, Herrad von Hohenburg:
„Interim monilia
Circumdes nobilia,
Et exornet faciem

ethischen Handeln liegt dabei nicht im Individuum, sondern in der Gemeinschaftsordnung. *Ethos* und *Ordo* sind in Einklang miteinander zu bringen:

„Ohne Vergehen lebend
Musst du durch die Lobsprüche ermahnt werden,
Damit du die höchsten Werke
Deines Standes vollbringst."[85]

Zum Tugendstreben aber gehört die Liebe.[86] Sie ist die einigende Kraft, in der sich Christus und Mensch begegnen. Nur durch die Liebe vermag die Seele Christus Gleiches mit Gleichem zu vergelten, wie das wiederholt im Prolog verwandte Verb „redamare" suggeriert.[87]

Als Leitbild, dem die Rezipientinnen nacheifern sollen, wird Maria unter Verwendung der seit Hieronymus gebräuchlichen Etymologie *Maria = stella maris*[88] den Nonnen vor Augen gestellt.

Mentis purgans virginem.
Christus odit maculas,
Rugas spernit vetulas,
Pulchras vult virgunculas
Turpes pellit feminas". (vgl. Eph.5,27)

85 H.d. 2, fol. 1v, 1:
„Vivens sine fraudibus
Es monenda laudibus,
Ut consummens optima
Tui gradus opera".

86 Die Aufforderungen zur Tugendhaftigkeit und Christusliebe werden am Ende des Prologes noch einmal kurz und prägnant miteinander verknüpft, dort heißt es: *Vivas sine crimine / Christum semper dilige.*

87 H.d. II, T. 1, Herrad von Hohenburg:
„Fide cum turturea
Sponsum istum redama",[...]
und:
„Ibi rex virgineus
Et Marie Filius
Amplectens te redamet
A merore relevet".

88 HIERONYMUS, Liber interpretationis Hebraicorum nominum 7-9, PL 23, 789. Die Etymologie gewinnt weite Verbreitung durch die Aufnahme in Isidors *Etymologiae* (7.10,1) und den sich seit dem 9. Jahrhundert weit verbreitenden und in verschiedenen Weiterdichtungen überlieferten Hymnus *Ave maris stella;* zu Überlieferung, Inhalt und Gebrauch des Hymnus vgl. den Überblick bei H. LAUSBERG, LThK 1, Sp. 1141. Bernhard von Clairvaux lässt einen ganzen Predigtzyklus von der Etymologie „maris stella" ausgehen, vgl.: BERNHARD VON CLAIRVAUX, De laudibus virginis matris, in: Bd. 4, S. 34,15-35,15. Bei ihm findet sich der gesamte Bildkomplex, die Welt als Meer, das Leben als Meerfahrt, Maria als stella maris, in seiner Ausdeutung des Namens Maria beispielhaft ausgefaltet: „In fine autem versus: ‚Et nomen', inquit, ‚Virginis Maria'. Loquamur pauca et super hoc nomine, quod interpretatum ‚Maris stella' dicitur, et Matri Virgini valde convenienter aptatur [...] Ipsa inquam, est praeclara et eximia stella, super hoc mare magnum et spatiosum necessario sublevata, micans meritis, illustrans exemplis. O quisquis te intelligis in huius saecluli profluvio magis inter procellas et tempestates fluctuare quam per terram ambulare, ne avertas oculos a fulgore huius sideris, si non vis obrui procellis! Si insurgant venti tentationum, si incurras scopulos tribulationum, respice stellam, voca Mariam. Si iactaris superbia undis, si ambitionis, si detractionis, si aemulationis, respice stellam, voca Mariam. Si iracundia, aut avaritia, aut carnis illecebra naviculam concusserit mentis, respice ad Mariam. Si criminum immanitate turbatus, conscientiae foeditate confusus, iudicii horrore perterritus, baratro incipias absorberi tristitiae, desperationis abysso cogita Mariam. In periculis, in angustiis, in rebus dubiis, Mariam cogita, Mariam

Sie ist zugleich die *mediatrix*, die Versöhnerin zwischen Gott und den Menschen, die nach dem Tode die ewige Liebeseinung mit Christus herbeiführen wird:

„Der strahlende Meerstern,
Die einzigartige Jungfrau und Mutter,
Vermählt Dich mit dem Sohn
In ewigwährender Liebe."[89]

Nachdem metaphernreich jeder einzelnen Nonne persönlich die jenseitige Vermählung mit Christus verheißen worden war, bleibt am Ende nur die Beschwörung der Gemeinschaft und die Aufforderung zu Tugendstreben und Christusliebe, die das zuvor breit Ausgeführte erinnernd zusammenfasst. Das persönliche Streben nach Erfüllung wird zum gemeinsamen, so dass die Identität der Gruppe erhalten bleibt. Die gottsuchende Seele steht in der Schlechtigkeit des Diesseits nicht allein, sondern besitzt in ihrem Kampf gegen die Anfechtungen der Sünde Gefährtinnen:

„Sei stark keusche Gemeinschaft,
Mein Jubel,
Du mögest ohne Vergehen leben,
Liebe Christus immerdar."[90]

Die Redeführung des Prologes erweist sich in der Gesamtschau als suggestiv und wohldurchdacht: indem die Verfasserin von ihrer Ansprache an die Klostergemeinschaft ausgehend, in allen weiteren Äußerungen die vertrauliche Du-Form wählt, um in der *conclusio* wieder zur

---

invoca. Non recedat ab ore, non recedat a corde, et ut impetres eius orationis suffragium, non deseras conversationis exemplum. Ipsam sequens non devias, ipsam rogans non desperas, ipsam cogitans non erras. Ipsa tenente non corruis, ipsa protegente non metuis, ipsa duce non fatigaris, ipsa propitia pervenis, et sic in temetipso experiris quam merito dictum sit, Et nomen Virginis Maria„. Vgl. hierzu auch: HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Sigillum S. Mariae, 1, PL 172, 500AB.

89 H.d.II, T. 1, Herrad von Hohenburg:
„Stella maris fulgida,
Virgo mater unica,
Te conjugat Filio
Federe perpetuo".
Die Vorstellung von der Mittlertätigkeit Mariens findet sich bereits in der Patristik. Doch erst im 12.Jahrhundert findet der Gedanke weite Verbreitung: aus der Mittlerschaft Mariens gegenüber ihrem Sohn wird ihre Mittlerschaft den Menschen gegenüber. Zur *mediatrix* konnte sie aufgrund ihrer herausragenden Stellung im Erlösungswerk werden, vgl. W. DELIUS, 1964, S. 161f. 113.

90 H.d.II, T. 1, Herrad von Hohenburg:
„Vale casta contio,
Mea jubilatio,
Vivas sine crimine
Christum semper dilige".

Gemeinschaftsanrede zurückzukehren, nimmt sie nicht nur jede einzelne Schwester persönlich in die Pflicht und schwört sie mit predigthaftem Impetus auf die ganz auf Christus ausgerichtete asketische Lebensform ein, sie schafft darüber hinaus einen spannungsreichen Zusammenhang zwischen der individuellen Selbstheiligung der Einzelnen und ihrer Eingebundenheit in die Klosterkommunität. Die Einzelne wird zuallererst als Glied der Gemeinschaft verstanden, wie die im Prolog durchaus doppeldeutig aufzufassende Du-Form, die sowohl die Wendung an die Gemeinschaft wie das Individuum impliziert, nahe legt. Sittliche Vervollkommnung und persönliche Heiligung erscheinen eingelassen in die monastische Lebensform (*ut consummens optima tui gradus opera*). Das Interesse der Autorin ist weniger auf die individuelle Verwirklichung der Einzelnen als vor allem auf die Verwirklichung der idealen Gemeinschaft ausgerichtet.

Das Werk, das am Ende des Prologes als Handlungsorientierung und Gedächtnisstütze eingeführt wird, kann vor dem Hintergrund des zuletzt Ausgeführten nun als Erziehung und Vorbereitung auf das jenseitige Erlebnis der *unio* mit Christus in der Vermählung inhaltlich näher bestimmt werden. Die Vermittlung des im Werk dargebotenen Gesamtwissens dient der Intention seiner Verfasserin nach letztlich dem Ziel der Heilsgewinnung; durch das Werk sollen die Nonnen in dem für die ewige Vereinigung mit Christus unabdingbaren Heilswissen und ethischen Verhalten unterwiesen werden.

2.2 Verständigungsrahmen und Wirkungsintention

Hat die Autorin im ersten Prologabschnitt eine Verständigungsbasis für alle weiteren Ausführungen geschaffen, indem sie ihre Leserinnen auf den Konflikt zwischen Liebe und Leid, zwischen ihrer Erwählung und ihrer Gefährdung in einer von Sünden gezeichneten Welt als die ihnen gemeinsame Lebenswahrheit verpflichtet, so wendet sie sich im zweiten Prologabschnitt dem konkreten Werk zu. Hier steht parallel zum Eingang des ersten Abschnittes eine zweite Nennung der Verfasserin und ihres Publikums, der Titel des Werkes, eine Beschreibung, wie bei der Abfassung der Schrift verfahren wurde, ebenso wie ein zweiter Hinweis auf ihre Wirkintention und die erneute Bitte um Beistand an das Publikum. Die Selbstnennung der Autorin und die Bezeichnung ihres Publikums zu Beginn des Abschnittes sind verknüpft mit der wohlwollenwerbenden Hervorhebung ihrer gemeinsamen Lebenspraxis, die im Rückgriff auf das neutestamentliche Weinberggleichnis und seine in der Exegese weitverbreiteten Auslegung[91] als

91 Mt. 21, 33-46; Mk 12,1-12; Lk 9-19; zur Deutung des Weinberg als Kirche in der Exegese, vgl.: ORIGENES, Commet. in Mt. 17, PL 13,1514; AMBROSIUS, Hexaemeron III, 12, 50, CSEL 32, 1p. 92, 13; HRABANUS MAURUS, Alleg. in s. Script. 3, PL 112, 1079; RUPERT VON DEUTZ, De Trinit. et oper. eius 16, PL 167, 1291; die Deutung findet sich auch an anderer Stelle im *Hortus deliciarum* selbst, und zwar in einem Exzerpt aus dem Speculum ecclesiae des Honorius Augustodunesis, H.d. I, fol. 241r, inscriptiones: „Vinea Domini, scilicet ecclesia [...] Ecclesia interdum comperatur vinee".

gemeinschaftlicher Herrendienst in der Kirche dargestellt wird.[92] Erst nach dieser auf die *captatio benevolentiae* zielenden Einleitung erfolgt die Nennung des Werktitels und seine Erläuterung, die zugleich Inhalts- und Quellenangabe, Hinweise über das Vorgehen bei der Abfassung des Werkes und die topische Widmung an Christus umfasst:

> „Ich empfehle mich Eurer Frömmigkeit, darum habe ich dieses Buch, das Hortus deliciarum genannt wird, aus vielen theologischen und philosophischen Schriften wie eine Biene aus den Blumen von Gott inspiriert zusammengetragen sowohl zum Lob als auch zur Ehre Christi und der Kirche und habe um Eurer Liebe willen in einer einzigen honigfließenden Wabe vereint."[93]

Hortus deliciarum - Garten der Freude - hat Herrad von Hohenburg ihr Werk benannt. Ihre Wahl des metaphorischen Titels erläutert sie mit dem seit der Antike weit verbreiteten Bienengleichnis, das den schriftstellerischen Akt des Zusammentragens von Material aus der Überlieferung und das anschließende Vereinigen desselben in einer eigenen Darstellung mit der Tätigkeit der blütenlesenden und honigzeugenden Biene gleichsetzt.[94] Durch dieses Sinnbild kennzeichnet sie das ihrem Werk zugrundeliegende Formungsprinzip als Kompilation, ihr eigenes Vorgehen als synthetisches Zusammenführen bereits vorhandenen Quellenmaterials, das sie aus nicht näher bezeichneten philosophischen und theologischen Schriften schöpft. Ihr Hinweis auf das Vorgegebene des Stoffes und ihre Inspiration durch Gott dient dabei der Absicherung des Wahrheitsanspruchs des Werkes und der Hervorhebung seiner Verbindlichkeit, während das Moment der Zusammengesetztheit eines Ganzen aus Einzelnem das *Tertium comparationis* bildet, das erlaubt, das Werk als *Hortus* zu bezeichnen.

Evoziert der Begriff *„Hortus"* zunächst die Vorstellung eines aus *flores*[95], das heißt aus Exzerpten zusammengetragenen Textes, so hebt das ihm beigefügte Attribut *„deliciarum"* die

---

92 H.d.II, T. 2, Herrad von Hohenburg: „Herrat gratia Dei Hohenburgensis ecclesie abbatissa licet indigna dulcissimis Christi virginibus in eadem ecclesia quasi in Christi vinea Domini fideliter laborantibus, graciam et gloriam, quam dabit Dominus".

93 H.d.II. T. 2, Herrad von Hohenburg: „Sanctitate vestre insinuo, quod hunc librum qui intitulatur Hortus deliciarum ex diversis sacre et philosophice scripture floribus quasi apicula Deo inspirante comportavi et ad laudem et honorem Christi et Ecclesie, causaque dilectionis vestre quasi in unum mellifluum favum compaginavi".

94 Als Vergleich für die literarische Nachahmung findet sich das Bienengleichnis in der Antike zum Beispiel bei Horaz, Carmina IV, 2,27ff., ausführlich dann bei Seneca, Epistula ad Lucilium 84, vgl. dazu: J. v. STACKELBERG, 1956, S. 274ff., und: A. MOSS, 1996, S. 12; im Mittelalter beispielsweise bei JOHANNES LONGUS, Chronica monasterii S. Bertini, MG SS XXV, 758; HUGO VON FLEURY, Historia ecclesiastica, MG SS IX, 349. Nach C. Meier taucht das Bild der honigsammelnden Biene zur Beschreibung der Autorentätigkeit bereits in den Enzyklopädien des frühen 12. Jahrhunderts auf, z.B. in dem *Liber floridus*, vgl. C. MEIER, 1988, S. 315-356; vgl. dazu auch: F. GRIFFITHS, 2001, S. 225.

95 Zur Verwendung von *flos* und *flores* für Texte, s. das *Incipit* im *Hortus,* H.d.II, T. 2: „Incipit Ortus deliciarum, in quo collectis floribus scripturarum assidue jocundetur turmula adolescentularum". Vgl. dazu die analoge Verwendung der *flores*-Metapher bei Hieronymus, Abaelard; Lambert von St. Omer, *Speculum virginum* u.a. nach: F. GRIFFITHS, 2001, S. 225. Zur Bezeichnung von Exzerpten als *„flores"* im Mittelalter allgemein, vgl. G.MELVILLE, 1970, S. 65-80, bes. S. 68. Die *flores*-Metapher prägte im Mittelalter eine besondere Literaturgattung: die Florilegien, vgl. hierzu: M. MANITIUS, I, 2. Aufl. 1959, S. 255 und 480.

hervorragende Besonderheit des Werkes hervor. Neben seiner Nennung im Prolog findet sich der Begriff *„Hortus deliciarum*" noch ein zweites Mal in dem Werk der Herrad von Hohenburg, nämlich in einem Exzerpt aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis. Dort heißt es:

> „Das Paradies, das Hortus deliciarum genannt wird, ist die Kirche, in der die ganze Üppigkeit der Schriften ist, in der verschiedene Hölzer zum Ansehen schön, zum Geschmack süß vorgeführt werden, während die Propheten und Apostel in ihren Werken Schönes, in den Lehren Süßes uns zum Vorbild gesetzt haben."[96]

Hortus deliciarum bedeutet nach Honorius Augustodunensis das Paradies und die Kirche in ihrer Idealgestalt. Mit der Deutung des Begriffs als Paradies greift er eine bereits bei anderen Autoren vorgeprägte Deutung auf.[97] Wenn nun Herrad von Hohenburg ihr Werk als *Hortus deliciarum* betitelt, verspricht sie ihren Leserinnen paradiesische *delectabilia*. Rhetorisch gesehen dient die Setzung der Metapher als Titel dem *attentum parare*, der Erweckung des Publikumsinteresse, das die Autorin zu erreichen sucht, indem sie den Nonnen, denen im ersten Prologabschnitt die jenseitige *unio* als wahrer glückseliger Zustand vor Augen gestellt wurde, durch die Titelwahl mit dem Werk bereits eine Partizipation an den zukünftigen Freuden verheißt. Die Titelwahl ist jedoch nicht nur als rhetorische Geste zur Erreichung der *attentio* zu verstehen[98]; hinter ihr scheint das Selbstverständnis des Werkes auf: der *Hortus deliciarum* ist ein Paradiesgarten und als solcher Quelle der Freude. Eine Selbstaussage, die im folgenden Satz präzisiert wird:

---

96 H.d.II, T. 230, H. A.: „Paradisus quod dicitur ortus deliciarum, est Ecclesia, in qua sunt omnes delicie scripturarum, in qua diversa ligna ad visum pulchra, ad gustum suavia producuntur, dum prophete et apostoli in operibus pulchri, in doctrina suaves, nobis in exemplum proponuntur".

97 Den Ausdruck nimmt beispielsweise die Schule von Laon in ihrer Hoheliederklärung auf, um den Vers Cant. 4,13 zu deuten, vgl. Paris, BN lat. 14801, fol. 17r (die Migne-Redaktion kennt den Begriff nicht): „Emissiones tue, id est quos tu emites, id est generabis predicatione tua erunt paradisus, id est hortus deliciarum". Diese Auslegung von Cant. 4,13 kennt auch HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Expos. in Cant. cant., PL 172, 425: „Paradisus etenim dicitur hortus deliciarum"; […]. Besonders häufig taucht der Begriff im *Speculum virginum* auf, vgl.: E. S. GREENHILL, 1962, S. 71. Andere Autoren deuten den Begriff „*hortus deliciarum*" tropologisch als Seele und das persönliche Heiligkeitsstreben, vgl. z.B.: PASCHASIUS RADBERTUS, PL 120, 998 BC; PETRUS DAMIANI, Ep. 2,5, PL 144, 269B; GILBERT VON HOYLAND, In cant. cant. 35, 2, PL 184, 184 C.

98 Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang auch die zeitgenössischen literaturtheoretischen Aussagen zur Titelwahl eines Werkes, vgl. z.B.: Bernard von Utrecht, Commentum in Theodolum, (ed. R.B.C. Huygens 1970, S. 60): „Et titulus dictus a Titane, id est sole, quia sicut sol orbem, ita titulus illuminat sequens opus"; auch: CONRAD VON HIRSAU, Dialogus super auctores, (ed. R. B. C. Huygens 1970, S. 75): „Titulus a Titane quadam tractus similitudine dicitur et est brevis ostensio sequentis operis [...]". Vgl.. Der *titulus operibus* gehört auch zu den sieben *circumstantiae*, nach denen bei der Vorstellung von Büchern, also im *accessus* zu fragen ist (die Frage gilt dem „Titel" des Werkes im heutigen Sinne), vgl. P. KLOPSCH, 1980, S. 48.51.53ff. Der Titel wird dabei immer als aussagekräftig in bezug auf den Inhalt des Werkes gesehen. Nach R. Luff bestimmte die Mehrdeutigkeit des Begriffs *Hortus deliciarum* (Simultanmetaphorik) seine Wahl als Werktitel, der sowohl auf die *vita monastica* als ideale Lebensform, als auch auf das Ziel dieser Lebensform, das ewige Jerusalem, verweist; vgl. R. LUFF, 1999, S. 137.

> „Deswegen ist es nötig, dass ihr in demselben Buch eifrig willkommene Speise sucht und den matten Geist mit träufelndem Honig erfrischt, damit ihr von den Zärtlichkeiten des Bräutigams immer erfüllt und von den geistlichen Köstlichkeiten genährt als Sorglose das Vergängliche durcheilt und das Ewige in glücklicher Freude besitzt, und ihr mich, die ich durch die unterschiedlichen Strömungen des gefährlichen Meeres schreite, und die ich durch eure fruchtbringenden Gebete von den irdischen Leidenschaften erlöst worden bin vereint mit euch in der Liebe zu Eurem Geliebten nach oben emporziehen möget."[99]

Der *Hortus* will den Nonnen Quelle zur Freude auf ihrem Weg zum Heil sein, Medium der Heilsgewinnung, indem er ihnen die Zuneigung Christi offenbart und das heilsnotwendige Wissen vermittelt - ein Gedanke der sich bereits im ersten Prologabschnitt wiederfindet. In dichter Folge werden in dem Schlusssatz zentrale Bilder und Gedanken des ersten Prologabschnittes zusammengefasst und dadurch beide Prologteile eng miteinander verklammert. Als knappe Zusammenfassung des Vorangegangenen bildet er die *conclusio* des gesamten Prologs. Ermahnend wird den Leserinnen noch einmal ins Gedächtnis gerufen, dass ihr Leben seinen Sinn erst in der Perspektive des Todes erfährt. Noch einmal werden sie auf dass Ziel der ewigen Glückseligkeit eingeschworen. Diese abschließende *admonitio* gipfelt auf in der nochmaligen, auf die Unterlegenheit der Autorin gegenüber ihren Zuhörerinnen hinweisenden topischen Bitte um Beistand, einer letzten *captatio benevolentiae*.

Es bleibt im Blick auf die nachfolgende Werkanalyse festzuhalten: in beiden Prologen inszeniert Herrad von Hohenburg eine hermetisch abgeschlossene klösterliche Kommunikationsgemeinschaft.[100] Das Werk versteht sie in diesem Kontext als Vermittler der Heilswahrheiten und Handlungsorientierung, durch die die Leserinnen ihrer wahren Bestimmung, der jenseitigen *unio* entgegengeführt werden sollen. Seiner Selbsteinschätzung und Wirkintention nach reiht sich der *Hortus deliciarum* in das gerade im 12. Jahrhundert eine Blütezeit erlebende Frauenseelsorgeschriftum ein, das sich durchaus unterschiedlicher Genres bediente[101]. Die an die

---

99 H.d.II, T. 2, Herrad von Hohenburg: „Quapropter in ipso libro oportet vos sedulo gratum querere pastum et mellitis stillicidiis animum reficere lassum, ut sponsi blandiciis semper occupate et spriritalibus deliciis sagitate transitoria secure percurratis et eterna felici jucunditate possideatis, meque per varias maris semitas periculose gradientem fructuosis orationibus vestris a terrenis affectibus mitigatam una vobiscum in amorem dilecti vestri sursum trahatis".

100 Vgl. R. LUFF, 1999, S. 142.

101 Schon in der Patristik hatte sich die *cura animarum* verschiedene literarische Gattungen dienstbar gemacht. Im 12. Jahrhundert entstehen dann in dieser Tradition Dialoge, Regeln, Predigten, exegetische Texte und Briefe, die sich alle dem gleichen Thema widmen, der Frauenseelsorge. Auf das sich durch das Anwachsen der Frauengemeinschaften entstehende Bedürfnis nach Legitimierung ihrer Lebensform antworten fast alle großen Reformer der Epoche, so zum Beispiel Rupert von Deutz, Bernhard von Clairvaux, Aelred von Rievaulx, Hildebert von Lavardin, vgl. hierzu M. BERNARDS, 1955, S. 34ff. (mit zahlreichen Texthinweisen). Als ein Beispiel, das inhaltlich und in der Wahl seiner Bildthemen zum *Hortus deliciarum* einige Parallelen aufweist, sei hier bereits auf das *Speculum virginum* (2. Viertel des 12.Jhs.) verwiesen, das unter Verwendung von zahllosen Hohelied-Motiven eine dialogisch abgefasste Kasuistik der weiblichen Lebensform entwickelt, vgl. zu

weiblichen Religiosen gerichteten Direktionsschriften füllten, wie schon U. Küsters in seiner Untersuchung zum St. Trudperter Hohelied feststellte, im monastischen Raum eine große Vakanz: „Denn im Gegensatz zu den Mönchen, die in der Regel Benedikts, den vielfältigen *consuetudines*, den Schriften der Kirchenväter, Benedikts von Aniane oder Gregors des Großen, autoritative Leittexte zur eigenen Daseinsbewältigung zur Hand haben, fehlt ihnen (den weiblichen Religiosen, d. Verf.) die religiöse Begründung, die für das mittelalterliche Bewusstsein unabdingbare hermeneutische Basis und Absicherung durch die Autorität, damit auch eine historisch verbürgte Kontinuität ihrer Lebensform.“[102] Es ist bezeichnend, dass die Äbtissin Herrad von Hohenburg ihren Nonnen den *Hortus deliciarum* in einer Zeit zueignet, in der sich der Klostergemeinschaft die Frage nach der Begründung ihrer Lebensform mit besonderer Dringlichkeit stellte, nämlich in der Zeit der bereits unter dem Abbiat der Relindis begonnenen Reformierung und Neuordnung des Klosterlebens durch die neueingeführte Augustinusregel. In dieser konkreten historischen Situation leitet der *Hortus deliciarum* als Stück der klosterinternen Kommunikation, indem er sich als Lebenshilfe und Medium der Heilsgewinnung anbietet, eine Verständigung über den Sinn und das Ziel der Klosterkommunität ein und trägt damit nicht zuletzt zur Selbstbewusstwerdung und Identitätsbildung der Reformgemeinschaft bei.

3 Werkordnung und Inhalt

3.1 Ordo materiae

Bereits K. Bertau hat, nach den Angaben von G. Keller und A. Straub den Aufbauplan des *Hortus deliciarum* in seiner Grundstruktur rekonstruierend, darauf aufmerksam gemacht, dass der Hohenburger Codex kein bloßes Konglomerat, keine wahllose Sammlung in Überfülle angehäuften Materials darstellt, sondern durchaus ein in sich homogenes, geschichtlich strukturiertes Ganzes bildet.[103] In einer ersten Grobgliederung unterscheidet er zwischen sieben gleichberechtigten Werkteilen:

1. Von der Ewigkeit bis zum Beginn der Zeiten	(fol. 1r-16v)
2. Die Geschichte des Alten Testaments	(fol. 17r-64v)
3. Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund	(fol. 64v-78v)
4. Christus und sein Evangelium	(fol. 79r-160v)
5. Ausbreitung des Evangeliums	(fol. 161r-199v)
6. Moralisch-allegorische Betrachtung der Kirche	(fol. 199v-240v)

dieser Handschrift die Untersuchungen von: B. BERNHARDS, 1955; auch E.S. GREENHILL, 1962; und: I. BERKENBUSCH, 1990, S. 43-60.

102 U. KÜSTER, 1985, S. 62.

103 K. BERTAU, 1972, S. 588-590.

7. Das Ende der Zeiten (fol. 241r-263v)

Eine gänzlich von dieser ersten Gesamtgliederung abweichende Strukturierung hat R. Green im Kommentarband zur Warburger Rekonstruktion vorgelegt. Sie sieht in dem Werkaufbau eine Art Triptychon verwirklicht, mit der Darstellung des Lebens Christi als Mittelstück (fol. 67r-199r), dem der Werkteil zum Alten Testament (fol. 2r-66v) und der Abschnitt zur Lehre der Kirche und den letzten Dingen (fol. 199v-263v) als Seitenflügel beigeordnet sind.[104] Dabei übersieht sie nicht nur die eigentliche Strukturdeterminante des Werkes, die Geschichte, sie nivelliert auch die Untergliederung der den christologischen Zyklus rahmenden Werkabschnitte.

Auf die Aussagen von R. Green bezugnehmend und zugleich kritisch sich von ihnen abhebend, gelangt nur wenige Jahre später M. Curschmann zu einer differenzierteren Großgliederung[105]. Auch seine Strukturanalyse verzeichnet die schon bei R. Green genannten drei Hauptteile, doch sieht er diese durch zwei ähnlich strukturierte Übergangszonen miteinander verbunden, von denen die erste eingefügt zwischen den Werkabschnitten zum Alten und Neuen Testament einen typologischen Kommentar in Bild und Wort sowie einen geschlossenen Auszug aus der Weltchronik des Freculph von Lisieux enthält, während in dem zweiten Verbindungsstück zwischen neutestamentlichen und ekklesiologischen-endzeitlichen Hauptteil die Apostelgeschichte und eine zweite zusammenhängende Abschrift aus dem *Chronicon* des Freculph wiedergegeben wird. Darüber hinaus nimmt er den allgemein als nicht „programmmäßig" abqualifizierten und weitgehend unbeachtet gebliebenen Textblock in den Blick, der sich an den letzten Hauptteil zur Ekklesiologie und Eschatologie anschließt. Angesichts des Befundes, dass sich der über neunzig Seiten umfassende Textteil allein aus den Abschriften zweier Quellentexte, aus den Sentenzen des Petrus Lombardus und den Pseudo-Clementinischen *Recognitiones* zusammensetzt, kommt er zu der Schlussfolgerung, dass es sich bei den Auszügen um eine erste Textsammlung handelt, deren Einzeltexte noch in den ungebunden gebliebenen, geschichtlich strukturierten Hauptteil des Werkes eingearbeitet werden sollten. Es sei an dieser Stelle die Gliederung M. Curschmanns kurz wiedergegeben, die es im folgenden nach einer Analyse der Binnenstruktur der Abschnitte noch zu präzisieren gilt[106]:

1. Hohenburg (fol. 1v)
2. Altes Testament (fol. 2r-66v)
3. Typologie und Geschichte (fol. 67r-84r)
4. Leben Christi (fol. 84v-167 r)
5. *Actus Apostolorum* (fol. 167v-199r)
6. Lehre (Ekklesiologie, Lebenslehre, Letzte Dinge (fol. 199v-263v)
7. Sündenlehre und Geschichte (fol. 264r-308v)

104 H.d.I, R. GREEN, S. 25.
105 M. CURSCHMANN, 1981, S. 383-385.
106 Ebd., S. 385.

8. Klosterregel, u.a. (fol. 308r-322r)
9. Hohenburg (fol. 322v-323r)

Eine differenzierte Untersuchung der einzelnen von M. Curschmann unterschiedenen Werkabschnitte des *Hortus deliciarum* macht deutlich, dass die von ihm genannten Großabschnitte in ihrer Binnengliederung einem klaren Anlageplan unterliegen.

Der Aufbau des ersten Großabschnitts, der sich unmittelbar an das Vorwort und die Grußhymne der Äbtissin Herrad von Hohenburg an ihren Konvent anschließt, folgt in seiner Grundstruktur der Beschreibung des Sechstagewerks im priesterschriftlichen Genesisbericht (Gn 1, 1-25) und der jahwistischen Erzählung vom Paradies und Sündenfall (Gn 2, 7-3, 24). Vergegenwärtigt wird der biblische Bericht durch die Illustrationen zu den Schöpfungstagen (fol. 3r, Abb. 3; fol. 8r, Abb. 5; fol. 8v, Abb. 6), und den Miniaturen zur Menschenschöpfung, Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies (fol. 17r/v, Abb. 7, 8; fol. 19r, Abb. 9; fol. 27r, Abb. 10). In die Bilderfolge zum Genesisbericht erscheinen eingewoben und auf das Engste mit diesem inhaltlich verknüpft dogmatische, geographische und astronomische Texte und Miniaturen. Der Abschnitt wird eingeleitet mit den Illustrationen des Schöpfergottes inmitten seiner himmlischen Engelscharen und des Engelsturzes (fol. 3r/v, Abb. 3, 4), deren Inschriften ganz in der Wirklinie der augustinischen Angelologie des Lichts das erste Schöpfungswerk, die Erschaffung des Lichts mit der Engelschöpfung gleichsetzen.[107] In ihnen wird programmatisch bereits zu Werkbeginn bildimmanent das theologische Grundproblem des *Unde malum* reflektiert, das im Rahmen der Lehrentwicklung und der Auseinandersetzung mit den dualistischen Strömungen das Denken an einen allmächtigen Schöpfer und an eine vollkommene Weltordnung immer wieder beunruhigte.[108] Sie bilden den Auftakt zu einer Folge von dogmatischen Texten, die der hierarchischen Seinsordnung entsprechend, vom Unkörperlichen zum Körperlichen absteigend, sich zunächst dem Schöpfergott, den Engeln und der heiligen Trinität zuwenden (fol. 2r, T.4-fol. 7r, T.23), bevor sie zur Betrachtung des *mundus sensibilis* fortschreiten. Hier findet dann, von exegetischen Texten zum Schöpfungsbericht durchsetzt, die auf nur wenige Aspekte beschränkte Kosmologie und Geographie ihren Platz (fol. 7v-17r). Mit der Gegenüberstellung der Miniaturen

---

107 Vgl.: H.d.I, fol. 3r, inscriptio: „Fiat lux id est angelica natura et facta est lux." Zur Engellehre Augustins vgl: G. TAVARD, 1968, S. 61.

108 Die Frage nach der Herkunft des Bösen und seiner Stellung zu Gott durchzieht schon die Lehrentwicklung in der alten Kirche. Dualistischen Lehren, wie sie der Marcionismus und Manichäismus vertreten, versucht man in der Patristik zu begegnen, indem man durch den Mythos vom Engelsturz den Teufel in die Abhängigkeit von Gott zurückverweist. Auf dem Konzil von Braga im Jahre 561 wird die Theorie der Engelsperversion dogmatisiert: der Teufel ist als *bonus angelus* von Gott geschaffen und ist durch sich selbst, aufgrund freier Willensentscheidung zum *diabolus* geworden: „Si quis dicit, diabolum non fuisse prius bonum angelum a Deo factum nec Dei opificium fuisse naturam eius, sed dixit, eum ex tenebris emersisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantia mali, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt", (zitiert nach A. DENZINGER, 1953, Nr. 237,3). Ähnliche Aussagen finden sich in dem den Waldensern aufgezwungenen Glaubensbekenntnis von 1208, vgl. A. DENZINGER, 1953, Nr. 427a. Zum Problem dualistischer Häresien im Mittelalter vgl. beispielsweise: H. GRUNDMANN, 1963; H. H. SCHAEDER, 1968, S.15-107; M. LOOS, 1974; K. J. RIVINIUS, 1987, S. 361-380; S.RUNCIMAN, 1988. Zur kosmologischen Integration des Bösen in der Theorie des Schönen im Mittelalter, vgl. W. HÜBENER, 1977, S. 191-226.

„Der Mensch als Mikrokosmos“ (fol. 16v, Abb. 11) und „Die Erschaffung Adams“ (fol. 17r, Abb. 7), in der sich Naturkundliches zur Konstitution des Menschen mit dem biblischen Bericht über seine Erschaffung, den Beginn seiner historischen Existenz verbindet, wird eine breite Übergangszone zum nachfolgenden, dem Geschehen des Alten Testaments gewidmeten Werkabschnitt, eingeleitet. In diesem Übergangsbereich wird die ursprünglich heile Verfassung des Menschen und ihre Versehrung durch die Ursünde als Ausgangspunkt der Menschheitsgeschichte thematisiert (fol. 18r, T.69-26r, T.99), bevor sich die Darstellung der Schilderung der irdischen Geschichte zuwendet.

Durch die Einbettung der naturkundlich-kosmologischen Texte und Illustrationen in den Eingangszyklus des *Hortus deliciarum* gerät der dem Schöpfungswerk gewidmete Abschnitt zur Darstellung der natürlichen Welt als *opus conditionis*, die sich nicht nur auf die Wiedergabe der im Sechstagewerk vollzogenen Schöpfungsakte beschränkt, sondern grundlegend die natürliche Beschaffenheit der Welt aufzeigen will. Mit der Beschreibung der Sündenfolgen wird dann ein Perspektivenwechsel von dem wohlgeordneten Kosmos zum *homo lapsus* als Voraussetzung der Heilsgeschichte vollzogen, die der Wiederherstellung der gefallenen Menschheit bestimmt ist.[109]

Der zweite umfangreiche Zyklus des *Hortus deliciarum* wendet sich den historischen Schriften des Alten Testaments allegorisierend und moralisierend zu (fol. 26v, T.100-80r, T. 295). Unterbrochen wird die an der Chronologie der alttestamentlichen Ereignisse orientierte Abfolge der exegetischen Texte und Illustrationen durch einen erkenntnistheoretischen Text-Bild-Komplex, der den Musen und *Septem artes liberales* gewidmet ist (fol. 30v, T.115-fol.33r, T. 127). Die *artes* stellen nach der Aussage eines Begleittextes des *Artes*-Diagramms von fol. 32r (Abb. 12) Gaben des Heiligen Geistes dar, mittels derer sich der Mensch zur *cognitio divinarum humanarumque rerum* zu erheben vermag, sie sind die Restitutionsmittel, die der Menschheit nach der Sintflut und babylonischen Sprachverwirrung eine Wiederannäherung an Gott ermöglichen.[110]

---

109 Die Unterscheidung eines *opus conditionis* und eines *opus restaurationis* kann der Sache nach bereits in Augustins *De civitate Dei* aufgefunden werden: so wird in den Büchern XI-XIV das *opus conditionis*, die Schöpfungswerke und das Geschaffene in seiner natürlichen Ordnung beschrieben, während die folgenden Bücher (XV-XXII) der Heilsgeschichte gewidmet sind. Die Vorstellung von den zwei Werken Gottes bildet nach J. EHLERS, 1972, S. 154, auch die wichtigste Grundlage der Geschichtstheologie des Hugo von St. Viktor, wie sie sich im *Liber de sacramentis* zeigt. Die Unterscheidung eines *opus conditionis* und eines *opus restaurationis* prägt nach D. GOTTSCHALL, 1993, S. 23, ebenfalls die Werkanlage des im *Hortus deliciarum* außerordentlich häufig zitierten *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis. Möglicherweise rekurriert der *Hortus* auf dieser Quelle als Vorbild seiner Werkanlage.

110 Siehe hierzu das *Artes*-Diagramm von fol. 32v, das die antike *philosophia mundi* als göttliche Weisheit nach Prov. 9, 1 und Eccl. 1, 1 zeigt, auf die als Mittelpunkt alle *artes* in einem konzentrischen Kreis ausgerichtet sind. Die *philosophia*, resp. die Weisheit, ist nach der Darstellung Quelle und Ziel aller wissenschaftlichen Bestrebungen zugleich. Sie wird erlangt durch die *artes*, die der Erkenntnis der göttlichen Offenbarung in der Schöpfungswelt dienen. Siehe hierzu auch die Inschrift, H.d.I, fol. 32v, inscriptiones: „Naturam universe rei queri docuit philosophia“; siehe auch den Text: H.d.I, T. 115: „De philosophia et de septem liberalibus artibus in quibus quidam post diluvium philosophabantur [...] septem liberales artes [...] liberant animum a terrenis curis et faciunt eum expeditum ad cognoscendum creatorem“. Diejenigen aber, die sich nicht den Wissenschaften zuwandten, blieben in Torheit und Verblendung verstrickt; sie betrieben die magische Kunst der Poesie, vgl.: H.d. II, T. 124: „[...] quidam ratione cecati et immundis spiritibus inspirati scripserunt artem magicam et insuper poetriam, id est fabulosa commenta urdanc, de diversis creaturis diversos deos fingentes“. Zum Heiligen Geist, durch den den Menschen die *artes* gegeben wurden, vgl.: H.d.I, fol. 32v, inscriptiones:

Folgerichtig schließt sich der wissenschaftstheoretische Passus an die Darlegungen zur Sintflut und dem Turmbau zu Babel an und wird damit nicht nur formal, sondern auch inhaltlich in die lineare Darstellung des Verlaufs der alttestamentlichen Geschichte eingebunden. Eine zweite Unterbrechung erfährt die Skizzierung der alttestamentlichen Geschichte im *Hortus* durch eine Reihe von allegorisierenden Texten und Miniaturen zur Stiftshüttenausstattung (fol. 41r, T. 157-fol. 46r). Auf den alttestamentlichen Zyklus folgt der Abschnitt, den schon M. Curschmann als Übergangsbereich zwischen den Darlegungen zum Alten und Neuen Testament charakterisiert hat[111], und der zunächst unter dem Aspekt des Opfers das Verhältnis von Altem und Neuen Bund behandelt, um dann in zwei aufeinanderfolgenden Textreihen noch einmal zentrale Ereignisse und Personen des Alten Testaments rekapitulierend, zu dem neutestamentlichen Zyklus hinzuleiten. Während der erste Teil Personen und Ereignisse des Alten Testaments typologisch-allegorisch auf Christus und die Kirche ausdeutet, und damit das Verhältnis von Altem und Neuem Testament als Spannungsverhältnis von Verheißung und Erfüllung thematisiert (fol.67r-fol.72v, T. 267), bietet der zweite Textteil, der einer einzigen historiographischen Textquelle, dem *Chronicon* des Frechulf von Lisieux, entlehnt ist, eine auch Außerbiblisches miteinbeziehende Darstellung der Geschichte (fol. 73r, T. 268-fol. 80r, T. 295).[112] In der Kompilation von biblischer und weltlicher *historia* erscheint die gesamte vorchristliche Geschichte als eine einzige, zusammenhängende Entwicklung, die auf das Erscheinen Christi zuläuft. Die Profangeschichte selbst wird damit zum Teil der Heilsgeschichte erklärt.

Christus, seinem Leben und Wirken gilt dann auch der dem historiographischen Textblock folgende, sich über 172 Text- und Bildseiten erstreckende Werkabschnitt (fol. 80v-fol. 167r).[113] Seinen Ausgang nimmt der neutestamentliche Zyklus mit der sich auf Mt. 1,1-16 als ihrer Hauptquelle rekurrierenden Illustration zur *Genealogia Christi* (fol. 80v, Abb. 13). Die daraufhin folgenden Texte und Illustrationen vergegenwärtigen die zentralen Stationen des Lebens Christi von der Verkündigung an Maria bis zur Himmelfahrt. Ein breiter Raum ist in der sich an den Evangelien orientierenden Abfolge der Ereignisse den Gleichnissen und Wundern Jesu vorbehalten. Inhaltlich ergänzt wird die Chronologie der Geschehnisse durch mariologische, sakramentstheologische, eschatologische und liturgische Texte und Dichtungen. So fügen sich die dogmatischen Aussagen zur Mariologie in die Reihe der exegetischen Texte und Miniaturen zur Verkündigung und Geburt Jesu thematisch ein.[114] Sakramentstheologische Auslassungen

---

„Spiritus sanctus inventor est septem liberalium artium, que sunt grammatica, rhetorica, dialectica, musica, arithmetica, geometria, astronomia".

111 M. CURSCHMANN, 1981, S. 383.

112 Erwähnt werden die römischen Kaiser Augustus und Tiberius Durch ihre Nennung findet auch die römische Geschichte Eingang in die Darstellung der Heilsgeschichte, vgl. H.d.II, T. 294. 295).

113 Nach M. CURSCHMANN, 1981, S. 385, setzt der Zyklus zum Leben Christi im *Hortus* erst mit fol. 84v, also mit der Illustration zur „Ankündigung der Geburt Johannes des Täufers" ein. Unverständlicherweise rechnet er die auf Mt.1, 1-16 rekurrierende Illustration der „Wurzel Jesse" und die ihr beigeordneten Texte auf den folgenden Seiten (fol. 80v-84r) noch dem von ihm so benannten Abschnitt „Typologie und Geschichte (Frechulph)" zu.

114 Vgl. H.d.II, T. 300-303. 307. 312. 335f. 348f.

durchsetzen die fortlaufende Kommentierung des Neuen Testaments im Bereich der Ausführungen zur Taufe und Passion Christi.[115] Ein kurzer geschlossener Abschnitt zum persönlichen Schicksal der Verstorbenen schließt sich an die Wiedergabe und Exegese der Lazarus-Parabel an und stellt somit einen unmittelbaren Bezug zur Gegenwart der Rezipientinnen her (fol. 124, T. 422-429). Währendessen dient die Reihe von hymnischen Gedichten zur Eucharistie und Taufe aus dem Werk des Pertrus Pictor (fol. 134-137r) als gleichermaßen vertiefendes und retardierendes Element, bevor die Darstellung des Lebens Christi in der Passion und Auferstehung ihren Höhepunkt findet. Nach den Illustrationen der Kreuzigung und Grablegung Christi mit ihren Beischriften ist noch als letzte exkursartige Ergänzung zum neutestamentlichen Geschehen eine liturgieexegetische Textserie zum Ostergottesdienst aus der Schrift *De officiis* des Rupert von Deutz eingefügt (fol. 151v, T. 534-158v, T. 566). Der neutestamentliche Zyklus zum Leben und Wirken Christi schließt nach den Texten und Miniaturen zu den Erscheinungen des Auferstandenen mit der großflächigen Illustration der Himmelfahrt Christi auf fol. 167r (Abb. 66).

Mit der Miniatur zum Pfingstgeschehen und der verlorenen Miniatur der „Taufe der Synagoge“ auf der folgenden Seite (fol. 167v, Abb. 14) wird ein weiterer umfangreicher Text-Bild-Komplex eröffnet, der von der Ausbreitung und Frühgeschichte der Kirche kündet. Nach einer kurzen Reihe von Exzerpten zum Pfingstgeschehen wird in Anlehnung an die Apostelgeschichte das Wirken der Apostel Petrus, die Bekehrung und Predigttätigkeit des Paulus und die Missionsreisen der Apostel kommentiert. Assoziativ ergänzt werden die an der Apostelgeschichte orientierten Abschriften aus verschiedenen Quellen durch eine kurze Textfolge über den Heiligen Geist (fol. 169v, T. 607-fol. 173r, T. 617), Texte zur Mariologie und dem Jungfrauenstand im allgemeinen (fol. 170v, T. 627f.; fol. 176v-fol. 179r, T. 642), sowie durch eine umfangreiche Abschrift aus der *Panormia* des Ivo von Chartres über einzelne altkirchliche Konzilsentscheidungen insbesondere zum Problem der Häresie (fol. 181r, T. 650-182v, T. 654). Den Abschluss und zugleich die Überleitung zum folgenden Zyklus bildet erneut ein geschlossener Auszug aus dem *Chronicon* des Frechulph von Lisieux, der in Fortsetzung der Abschriften von fol. 88r den historiographischen Bericht bis zur Apostelmission und Etablierung des Christentums als Staatsreligion weiterführt (fol. 194r, T. 705-fol. 198v, T. 707). Höchst prägnant begrenzt wird der Zyklus durch die analoge Setzung zweier Illustrationen: so markiert analog zu der heute verlorenen Miniatur der „Synagogentaufe“ zu Beginn des Abschnitts (fol. 167v) die Illustration der „Taufe der Heidenkirche“ (fol. 199r, Abb. 15) sein Ende.

Abweichend von allen vorangehenden Werkteilen, die in ihrer Anlage der Chronologie der biblischen Ereignisse folgen, wird mit dem sich nun anschließenden Text-Bild-Komplex jede chronologische Ordnung vollständig aufgegeben: Der geschichtliche Raum zwischen apostolischer Zeit und Eschaton, die Geschichte der Kirche vom Frühchristentum bis zum Weltende wird im *Hortus deliciarum* zeitlich allein durch seine Grenzen bestimmt, als Zeit

115 Vgl. H.d.II, T. 361f. 460-487.

zwischen der Ausbreitung der Kirche zur *ecclesia universalis* (fol.199r) und dem Auftreten des Antichrist in der Endzeit (fol.241v). Der Verlauf der nachapostolischen Geschichte wird nicht wie in den Weltchroniken und einzelnen geschichtstheologischen Werken der zeitgenössischen Weltchroniken durch die Schilderung konkret-historischer Ereignisse nachgezeichnet.[116] Eine Gegenwartsbestimmung im Sinne einer Einordnung der eigenen Zeit in die Chronologie der nachapostolischen historischen Ereignisse bleibt aus. Was stattdessen der Darstellung der frühchristlichen Zeit folgt, kann als großangelegter Versuch einer „moralisch-allegorischen Ekklesiologie“[117] bezeichnet werden, die den Rezipientinnen des *Hortus deliciarum* im wiederholten Wechsel von moralisch-aszetischen und ekklesiologischen Texten und Illustrationen ein Bild von der irdisch-institutionellen Wirklichkeit und eschatologischen Größe der Kirche für die Gegenwart entwerfen und ihnen zugleich einen Weg zum vollkommenen Leben in ihr aufzuzeigen will. Die Zeit der Kirche bis zum Endgericht stellt sich im *Hortus* als Zwischen-Zeit ohne heilsgeschichtlich bedeutsame Ereignisse dar, als Zeit der Vervollkommnung der Kirche in jedem ihrer Glieder, in der sich für den einzelnen, durch Christi Kreuzestod bereits erlösten Gläubigen nur noch die Schicksalsfrage stellt - keine Frage der Geschichte, sondern die des religiös-persönlichen Lebens. Breit wird zu Beginn des Abschnitts in der Bilderreihe zur *„Psychomachie“* des Prudentius (fol. 199v-204r, Abb. 16-25) und innerhalb des Text-Bild-Blocks des „Odysseus-Zyklus“ (fol. 220v, T.755-fol. 221v, Abb. 26-27) und der Darstellung der „Tugendleiter“ (fol. 215v, Abb. 28) die Zwischen-Zeit als Epoche des Kampfes zwischen Tugenden und Lastern im Inneren des Menschen charakterisiert und ein Tugend- und Lastersystem für den konkreten Vollzug des sittlichen Handelns entfaltet. Mit ihnen auf das Engste verwoben sind eine Reihe von exegetischen Texten und Illustrationen zum Buch der Könige und dem Hohelied (fol. 204v-213r, T. 727; fol. 222r, T. 758-fol. 222v, T. 760; fol. 224v, T. 767-fol. 225r, T. 769), die das Mysterium der Kirche zu erfassen suchen, sowie auslegende und kanonistische Texte zur irdischen Institution der Kirche (fol. 225v - fol. 241r), die sich im übergeordneten Blick noch einmal der in der Kirche zusammengeschlossenen Gesamtheit der Gläubigen zuwenden. Am Ende des Zyklus steht das ganzseitige Kreisdiagramm der „Mystischen Kelter“ (fol. 241r, Abb. 29), das - thematisch noch ganz dem ekklesiologischen Zyklus angehörend - das Problem der sakramentalen *unio* der Kirche reflektiert und zugleich durch die Darstellung zweier Bildelemente des sich anschließenden Antichrist-Zyklus, der Figuren der von Gott gesandten Zeugen Elias und Enoch, sinnfällig vor Augen führt, dass zeitlich unbestimmt jederzeit das Weltende anbrechen kann.

---

116 Vgl. hierzu beispielsweise die Chronik des Frutolf von Michelsberg, MG SS VI, S. 1ff.; auch: HUGO VON ST. VIKTOR, Liber excerptionum, Buch IV-X, PL 177, 215ff., von den sechs Büchern der Weltchronistik sind allein die Bücher VI- X der nachkonstantinischen Zeit gewidmet; siehe auch: GUIDO VON PISA, Historiae variae, Teiledition von Pertz, MG SS VS, S. 63ff., siehe auch die Beschreibung der Chronik bei A. D. von den BRINCKEN, 1957, S. 211f.; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Imago mundi, (ed. V. I. J. Flint, S. 7-153); Ders., Summa totius, de omnimoda historia, PL 172, 187-196 (Teiledition); OTTO VON FREISING, Chronica sive Historia de duabus civitatibus, (hg.v. W. Lammers, 1960), lib. V-VII, S. 372-581.

117 M. CURSCHMANN, 1981, S. 383.

Mit der Miniaturenfolge des Antichrist-Zyklus und seinen Begleittexten (fol. 241v-fol. 243v, T. 829, Abb. 30-32), setzt dann die letzte Text-Bild-Folge des *Hortus deliciarum* ein, die ganz dem Weltgericht und den nachirdischen Zuständen gewidmet ist. Die dem Antichristzyklus nachgestellten Texte und Illustrationen sind gleich einer Zentralkomposition auf ein Zentrum hingeordnet: den thronenden Christus (fol. 253r, Abb. 40) der sich über mehrere Seiten ausdehnenden Darstellung des „Jüngsten Gerichts" (fol. 241v-255r, Abb. 36-42). Von dieser Mittelfigur ausgehend entfaltet sich die Komposition entgegen der Leserichtung über die Miniaturen der „Auserwählten" und der „Aufstehung der Toten" bis hin zu der bildlichen und textlichen Darstellung des „Paradieses" und der „Himmlischen Hierarchie" (fol. 247r-fol. 244r, Abb. 33-35). Zu ihrer Linken wird die Komposition fortgeführt mit einzelnen Texten und Miniaturen zum Schicksal der Verworfenen bis hin zu der ganzseitigen Illustration der „Hölle" (fol. 255r, Abb. 42). Begleitet werden die Illustrationen von exegetischen und dogmatischen Texten zur Eschatologie. Die sich an den Weltgerichtszyklus anschließenden Seiten können als Epilog der weltgeschichtlichen Gesamtschau des *Hortus deliciarum* insgesamt betrachtet werden. Er wird eingeleitet mit einem Blatt, das ursprünglich eine zweite, heute verlorene Illustration des Mikrokosmos und die Miniaturen zweier Lastertiere (fol. 255v, Abb. 43) zeigte. Auf sie folgen – begleitet von kommentierenden Texten – die ganzseitigen Illustrationen der beiden großen apokalyptischen Zeichen, der „Babylonischen Hure" (fol. 258r/v, Abb. 44-45) und des „Apokalyptischen Weibes" (fol. 261, Abb. 46), die damit jenseits ihres historischen Ortes innerhalb der Offenbarung der Darstellung des „Jüngsten Gericht" nachgeordnet sind. Übergreifend wird hier in der Gegenüberstellung der beiden apokalyptischen Zeichen und ihrer Auslegung durch die Begleittexte der Ablauf der gesamten Weltgeschichte unter dem Aspekt der Zwei-Staaten-Lehre Augustins interpretiert. Gleichsam von höherer Warte aus wird zusammenfassend die Schöpfung der Welt und ihre Geschichte kausal auf den zu Beginn des *Hortus deliciarum* bildlich wiedergegebenen Engelssturz zurückgeführt und zugleich der Weg zur Erlösung aufgezeigt. Die Reflexion findet ihren endgültigen Abschluss in der ganzseitigen Illustration von „Abrahams Schoß" (fol. 263v, Abb. 47), mit der die Rezipientinnen verheißungsvoll ihrer Geborgenheit in Gott auch schon für das Interim zwischen persönlichem Tod und Jüngsten Gericht versichert werden.

An die visionäre Schau der Welt und ihrer Geschichte schließt sich ein umfangreicher Block von Exzerpten aus den *Sentenzen* des Petrus Lombardus an (fol. 264, T. 892-fol. 294r, T. 1124) gefolgt von Texten aus den *Pseudoclementinischen Recognitiones* (fol. 295r, T. 1125-fol. 308v, T. 1130). Während sich der Auszug aus den *Sentenzen* nach einem kurzen Abschnitt zur Schöpfungslehre (fol. 264r, T. 892-fol. 265r, T. 906) vor allem auf die Sünden- und Sakramentslehre konzentriert (fol. 265r, T. 907-fol. 294r, T. 1124), bietet die Textreihe aus den *Recognitiones* neben Apologetischem zur Schöpfungsgeschichte eine Darstellung der heidnischen Mythologie unter dem Aspekt der Abgrenzung und Verteidigung des Glaubens. Der nur auf zwei

Quellen rekurrierende Textblock widerspricht, wie schon M. Curschmann zu Recht anmerkte[118], dem im *Hortus deliciarum* sonst geübten Kompilationsverfahren und ist wohl am ehesten als ein erster Textauszug zu betrachten, der noch in den Hauptteil des Werkes eingeordnet werden sollte.

Auf den letzten Seiten des *Hortus deliciarum* schließlich weist, korrespondierend mit dem Grußwort der Äbtissin Herrad von Hohenburg zu Werkbeginn, eine Sammlung von Regeltexten, Papstliste, Verscomputus und doppelseitiger Illustration zur Geschichte des Hohenburger Konvents (fol. 322v-323r, Abb. 1-2) noch einmal auf die konkret räumlich-pragmatische Bindung des Werkes an das Stift hin.

Der folgende Abriss soll nach der vorangehenden inhaltlichen Beschreibung einen Überblick über den Aufbau des *Hortus deliciarum* vermitteln:

I.	Prolog	(fol. 1v)
II.	Schöpfungsgeschichte, Naturkunde	(fol. 2r – 17r)
III.	Alttestamentlicher Zyklus (einschließlich Artes-Lehre)	(fol. 17v-80r)
IV.	Neutestamentlicher Zyklus	(fol. 80v-167r)
V.	Geschichte des Frühchristentums	(fol. 167v-199r)
VI.	Moralisch-allegorische Ekklesiologie	(fol. 199v – 241r)
VII.	Endzeitzyklus	(fol. 241v – 263v)
VIII.	Schöpfungslehre, Sünden- und Sakramentslehre, Apologie	(fol. 264r – 308v)
IX.	Regeltexte, Papstliste, Martyriologium, Hohenburg	(fol. 309r – 324r)

3.2 Welterfassung und Weltdeutung

Die Welt bedeutet für den *Hortus deliciarum* nicht nur das statische Gebilde der vollzogenen Schöpfung, sondern die nach Raum und Zeit geordnete geschichtliche Welt der Menschheit. Mit der Naturordnung des Sechstagewerks beginnend wird die gesamte Welt geschichtlich strukturiert. Die Werkorganisation orientiert sich dabei ganz an dem faktischen Gang der Heilsgeschichte, so wie sie sich aus der Heiligen Schrift erschließt. Die Bibel mit der in ihr aufgezeichneten Abfolge der Heilsereignisse stellt jedoch nicht nur das durchgängige materiale Strukturierungsprinzip des *Hortus deliciarum* dar, sie ist ebenso primäre Erkenntnisquelle, gegenüber der alle anderen Erkenntnisquellen in ihrem Gehalt zurücktreten, wie Darstellungsgegenstand, der in den Abschriften und Exzerpten der theologischen Autoritäten seine spirituelle Sinndeutung erfährt. Welterfassung ist im *Hortus deliciarum* gleichbedeutend mit der Auslegung der Offenbarung, Interpretation der Ereignisse im göttlichen Heilsplan. Sein

118 Demgegenüber erscheint mir die Überlegung von M. CURSCHMANN, 1981, S. 384f., dass der Textblock vom Gesamtzusammenhang durchaus sinnvoll sei, da er „von höherer Warte aus unter dem neuen Gesichtspunkt der Glaubenslehre noch einmal Früheres rekapituliert", eher unwahrscheinlich, beschränkt sich diese Glaubenslehre doch vor allem auf die Schöpfungsgeschichte und die Lehre von den Sakramenten. Von einer ausgewogenen Darstellung der Glaubensinhalte, die das im Hauptteil breit Dargelegte noch einmal präzisierend zusammenfasst, kann nicht die Rede sein. Nur eine solche Darstellung aber, die Aussagen zur Trinität, Christologie, Ekklesiologie u.a. ebenfalls erfasst, könnte als Zusammenfassung am Ende des Werkes tatsächlich als sinnvoll bezeichnet werden.

Weltbild erwächst aus der methodisch betriebenen Exegese des in der Bibel berichteten irdischen Geschehens als dem Wortsinn der Offenbarung. Durch die Heranziehung der Heiligen Schrift als primärer Erkenntnisquelle und Strukturdeterminante in einem erhält das im *Hortus* gesammelte Material seine unbedingte Verbindlichkeit und inhaltliche Einheitlichkeit. Der biblische Bericht ist die Integrationsgrundlage, von der aus die Einheit des Weltgeschehens sichtbar gemacht wird. In dem Rückbezug auf die Heilige Schrift als grundlegender Erkenntnisquelle für die Darstellung der Welt und ihrer Geschichte zeigt sich der *Hortus deliciarum* dem maßgeblich durch Augustin geprägten Verständnis von der Bibel verpflichtet, nach dem die Schrift ebenso als authentischer Geschichtsbericht wie auch als göttliche Offenbarung zu verstehen ist, die es erlaubt, die Ereignisse und Einrichtungen der Welt als einen einheitlichen, von Gott gegebenen sinnvollen Zusammenhang zu begreifen[119]. Das historische Faktum wird dabei nicht wesentlich von den geschichtlich überlieferten Geschichtszeugnissen unterschieden, da es aufgrund einer interiorisierten Providenzvorstellung bereits im Ereigniszeitpunkt als Lehre und Zeichen stattfand.[120] Vor dem Hintergrund der im Kern augustinischen Auffassung von der Heiligen Schrift als Inbegriff der *historia*, das heißt einer *vera narratio rei gestae*, die allein aufgrund ihrer göttlichen Inspiriertheit unbedingte Wahrhaftigkeit verbürgt, wird die fast ausschließliche Konzentration des *Hortus deliciarum* auf die biblische Geschichte verständlich. Herangezogen

---

119 Dieses auf die Bibel bezogene Geschichtsverständnis entsprach der allgemeinen Wortbedeutung des *historia*-Begriffs, meinte *historia* doch stets die *narratio res gestae*, die wahrheitsverpflichtete Erzählung, die von wahren vergangenen Begebenheiten berichtete, nicht aber die Geschichte als Geschehenszusammenhang, für den den mittelalterlichen Autoren ein eigener Begriff fehlt. So kennt schon Augustin nur umständliche Umschreibungen für die abstrakte Geschichte im modernen Sinne, er sprach von *quid in praeteritis habebitur*, oder *facta et dicta quae tempore peraguntur*, vgl. zu diesem Problem H.-W. GOETZ, 1985, S. 186 (mit zahlreichen Quellenangaben); Ders., 1998, S. 56f. Vgl.: AUGUSTINUS, De civitate Dei, 17, 1, CCL 48, 551: „[...] primum quia ipsa Scriptura, quae per ordinem reges eorumque facta et eventa digerens videtur tamquam historica diligentia rebus gestis occupata esse narrandis, si adiuvante Dei spiritu considerata, tracetur, vel magis vel certe non minus praenuntiandis futuris quam praeteritis enuntiandis invenietur intenta". Vgl. auch: Ders., De doctrina christiana, 2, 13, PL 34, 44f. ; zu Augustins Deutung der Schrift als authentischer Geschichtsbericht siehe ebenso die Untersuchung von A. WACHTEL, 1960, S. 30ff.; vgl. zum Verständnis der Hl. Schrift als *historia* auch: RUPERT VON DEUTZ, De victoria verbi Dei 2, 5 (ed. R. Haacke) PL 169, 1248: „Sacre namque scriptor hystorie, immo qui per illum scripsit, digitus Dei". Auch: GREGOR VON TOUR, Historiarum libri decem 10, 24 (ed. W. Arndt, MG SS.rer. Merv.1) S. 516, nennt z.B. das Alte Testament die *antiqua historia*. Petrus Comestor bietet in seiner *Historia scholastica* vor allem eine literale, z.T. auch allegorische Bibelauslegung, vgl.: PETRUS COMESTOR, Historia Scholastica, PL, 1049-1722. J. KNAPE, 1984, S. 135, weist darauf hin, dass sich in den mittelalterlichen Bibliothekskatalogen für die ganze Bibel verschiedene Titel finden, in denen der Begriff *historia* auftaucht. Zum mittelalterlichen Verständnis von *historia* als faktische Darstellung des Geschehens in der Bibel, vgl. H.-W. GOETZ, 1985, S. 199ff.; auch F.-J. SCHMALE, 1985, S. 196f.; zum mittelalterlichen Verständnis von *historia* allgemein, vgl. W. KNOCH, 1998, S. 19–29; siehe auch die begriffsgeschichtlichen Untersuchungen von A. SEIFERT, 1977, S. 226-284; und J. KNAPE, 1984; sowie die Untersuchung zur Stellung der *historia* im Wissenschaftssystem des Mittelalters von: H.-W. GOETZ, 1985, S. 16-213; Ders. 1998, S. 56.

120 Vgl. P. VON MOOS, 1988, S.538 dazu weiter treffend: „Es ist eine Ironie der Wissenschafts- und Bildungsgeschichte, dass wir uns bereits derart an das mit dem Ende des Mittelalters entstandene „Objektivieren" oder Gegenübersetzen gewöhnt haben, dass wir die Andersartigkeit eines Zeitalters, dem die historischen Alteritäts-Vorstellung abging, nur noch mit Mühe verstehen; dass wir jene fundamentale Subjekt-Objekt-Einheit bei mittelalterlicher Rezeption literarischer und historischer Gegenstände sowie die darauf beruhende Unschärfe in der Unterscheidung schriftlich überlieferter Geschichtszeugnisse und äußerer „realer" Geschichtsfakten nur mit einem besonderen Akt hermeneutischer Selbstverleugnung rekonstruieren können".

werden fast ausschließlich die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, die Evangelien und die Apostelgeschichte, die Berichte über die *res gestae* im eigentlichen Sinne, also die Taten der Menschen und Gottes an den Menschen. Die prophetischen Bücher sind mit Ausnahme der großen doppelseitigen Illustration zur Zachariasvision (fol. 64v/65r, Abb. 48-49) nur durch die zwölf, durch Inschriften als Propheten bezeichnete Figuren repräsentiert (fol. 63r/v, Abb. 50-51), Miniaturen und Texte zu den didaktischen Teilen der Bibel, den Psalmen, Weisheitsbüchern und Episteln fehlen. Nur am Rande geraten im *Hortus* neben der biblischen *historia* die Personen und Geschehnisse der außerbiblischen Geschichte gleichsam als ergänzende Information in den Blick: so in den zwei geschlossenen Auszügen aus der Weltchronik Freculphs von Lisieux, die einen Kurzabriss über die Weltgeschichte bietend, die Koinzidenz zwischen biblischer und außerbiblischer Geschichte aufzeigen, römische Staatsgeschichte zur Synthese bringen mit der Geschichte des auserwählten Gottesvolkes, um zu bezeugen, dass die Geschichte eine einzige lineare Entwicklung zu ihrem gottgewollten Ziel darstellt (fol. 73r, T. 268-fol. 80r, T. 295; fol. 194r, T. 705-fol. 198v, T. 707)[121]. Die lückenhafte Darstellung der weltlichen Geschichte erklärt sich also daraus, dass nicht die ihr eigenen Gesetze die Schilderung bestimmt haben, sondern die Parallelität, in der sich ihr Ablauf mit der Offenbarungsgeschichte bringen ließ.[122]

Die biblische *historia* dient im *Hortus deliciarum* jedoch nicht nur dazu als Textgrundlage den Lauf der Welt zu skizzieren, sie ist, wie die bibelexegetischen Ausführungen in Text und Bild beweisen, immer zugleich unhintergehbarer Ausgangspunkt typologisch-allegorischer Sinnerschließung. Dieses Auffassung bewegt sich ganz im Rahmen des zeitgenössischen *historia*-Verständnis: meint doch *historia* im Sprachgebrauch der Zeit nicht nur jeden Geschichtsbericht, insbesondere die faktische Darstellung in der Bibel als eigentliche und wahre *historia*, sondern innerhalb der theoretischen und methodologischen Reflexionen zur Bibelexegese auch das wortgetreue Verständnis der biblischen *res* und *facta*, das der spirituellen Deutung notwendig

---

121 Zitiert werden aus dem *Chronicon* des Freculph von Lisieux Texte über Ptolomäus (H.d.II., T. 292), Augustus (H.d.II, T. 294), Tiberius (H.d.II, T. 295), Bonifazius, (H.d.II, 706); berichtet wird mittels einzelner Exzerpte aus der *Historia ecclesiastica* des Eusebius von Caesarea von den altkirchlichen Häresien (H.d.II, 761-765); daneben wird unter Heranziehung des kanonischen Werks *Panormia* des Ivo von Chartres von den großen Synoden der Kirchengeschichte erzählt (H.d.II, T. 657. 658. 659. 664. 665. 666).

122 Eine grundsätzlich andere Gewichtung von biblischer und außerbiblischer Geschichte zeichnet im Unterschied zum *Hortus deliciarum* die zeitgenössische Historiographie, insbesondere die Weltchronistik aus. Während der *Hortus* sich fast ausschließlich auf die biblische *historia* beschränkt, die er in Einzel-*historiae* gleichsam „verzettelt", verarbeiten die Weltchroniken etwa eines Sigebert von Gembloux, Frutolf von Michelsberg oder auch Otto von Freising, das in Annalen und Chroniken bereits vorliegende historiographische Tatsachenmaterial durch Selektion und Kombination zu jeweils eigenständigen Chroniken, in denen sie die Geschichte des Volkes Israel mit der Entwicklung der übrigen Reiche in Form einer einheitlichen, fortlaufenden *narratio* synchronisieren. Zu den Weltchroniken des Sigebert von Gembloux (1111) und Frutolf von Michelsberg (1101), die gleichermaßen die von Eusebius von Caesarea vorgelegte Synopse von Profan- und Heilsgeschichte bis in ihre Gegenwart hinein fortsetzen wollten, vgl.: A. D. VON DEN BRINCKEN, 1957, S. 182-192. Zur Chronik von Otto von Freising, der in einzigartiger Weise seine Geschichtsschreibung um ihre geschichtstheologische Deutung systematisch erweitert, sei hier im Blick auf die Fülle der Einzelpublikationen und Aufsätze zu diesem Werk nur auf die Habilitationsschrift von H.-W. GOETZ, 1984, hingewiesen, die in ihrer umfangreichen Bibliographie alle Publikationen der vorangegangenen Jahre auflistet.

vorauszugehen hat.[123] *Historia* ist für die mittelalterlichen Autoren Geschichtserzählung und Auslegungsart zugleich, sie unterscheiden nicht zwischen *historia* als Ereigniserzählung und *historia* als Schriftsinn, die auf *littera* und *gesta* beruht.[124] In diesem Sinne bilden im *Hortus deliciarum* auch die Darstellung der biblischen *historia* und ihre spirituelle Ausdeutung eine untrennbare Einheit. Die Allegorie als Darstellungs- und Denkform ist integraler Bestandteil des *Hortus deliciarum*. Ein autonomes Interesse an der Welt und Geschichte um ihrer selbst willen zum Zwecke reiner Erkenntnis kennt der *Hortus deliciarum* nicht. Die Erweiterung der faktischen Darstellung der Welt und ihrer Geschichte um die spirituelle Sinndimension beweist, dass es dem Werk um mehr geht, als um eine bloße Darstellung der Weltgeschichte: gerade die Auslegung der biblischen *res* und *facta* offenbart den spirituellen Sinn als das eigentlich Gemeinte. Die geschichtliche Weltdarstellung des *Hortus deliciarum* versteht sich eindeutig als Interpretation, als Teil und Ausgangspunkt biblischer Exegese. Die Auslegung macht deutlich, dass in jedem historischen Ding und Ereignis eine tiefere Bedeutung steckt, die sich ergründen lässt und die irdische Geschichte eng mit der ewigen Wahrheit verbindet. Die Darstellung und Deutung der Welt in ihrer Geschichte dient dazu, die Welt in ihrer Geschichtlichkeit als von Gott gewirkt sichtbar und begreifbar zu machen.

Die dogmatischen, naturkundlichen, wissenschaftstheoretischen und moralischen Exzerpte stellen selbst in ihrer Häufung in den einzelnen Werkabschnitten keine eigenständigen Bestandteile dar, sondern sind als exkursartige, vertiefende Ergänzungen zu verstehen. So bilden die dogmatischen Aussagen zur Gottes- und Trinitätslehre den Auftakt zur Darlegung der

---

123 Vgl. hierzu z.B.: HUGO VON ST. VIKTOR, Didascalicon VI, 3, PL 176, 801: „Sed tamen hujus vocabuli significatione largius utimur, nullum est inconveniens, ut scilicet historiam esse dicamus non tantum rerum gestarum narrationem, sed illam primam significationem cuiuslibet narrationis, quae secundum proprietatem verborum exprimitur. Secundum quam acceptionem omnes utriusque Testamenti libros eo ordine“. Auch: Ders., De scriptoris et scriptoribus sanctis 3, PL 175, 12: „... sed solet largius accipi, ut dicatur historia sensus, qui primo loco ex significatione verborum habetur ad res“. Siehe ebenso: GERHOCH VON REICHERSBERG, In psalmos 36, (edd. D. und O. van Den Eynde), Bd. 2, S. 574, 28f.: „Historiale est quod ad litteram factum legitur in Cana Galilea.“ Zur mittelalterlichen Bibelexegese im allgemeinen und dem hermeneutischen *historia*-Begriff im Besonderen vgl. grundlegend: F. OHLY, H. BRINKMANN, 1980, S. 243ff.; H. FREYTAG, 1982,
S. 27ff.; W. FREYTAG, 1992, S. 341-349 (alle mit zahlreichen Textbelegen).

124 Nur da der exegetische *historia*-Begriff stets mitgedacht wurde, konnten überhaupt erst alle biblischen Bücher, nicht nur ihre Geschichtsbücher als *historia* bezeichnet werden, vgl. dazu: J. KNAPE, 1984, S. 150. Vgl. zum Begriffsumfang des *historia*-Begriffs in den zeitgenössischen theoretischen Reflexionen grundsätzlich:
H.-W. GOETZ, 1985, S. 204, gegen A. SEIFERT 1977, S. 267f., der den Zusammenhang zwischen Geschichtsschreibung und Exegese grundsätzlich verkennt. Bei der historischen Schriftexegese sind an den Text dieselben Fragen zu richten, die auch für die Geschichtsschreibung Anwendung finden, so heißt es etwa bei HUGO VON ST. VIKTOR, Didascalicon 6, 3, PL 176, 799: „Haec enim quattuor praecipue, et in historia requirenda sunt, persona, negotium, tempus et locus“. Siehe dazu gleichfalls: Ders., De tribus maximis circumstantiis gestorum, prol. (ed. W. M. Green, Speculum 18, 1943), S. 491. H.-W. GOETZ, 1985, S. 202, weist darauf hin, dass Historiographen wie Wipo und Andreas von Marchiennes in den Prologen ihrer Werke auf die exegetische Theorie Bezug nehmen, um sich in ihren Werken dann auf die erste Auslegungsart, die Faktenerzählung zu beschränken.

Schöpfungsakte Gottes in Wort und Bild[125], die ihrerseits zur geographisch-naturkundlichen Ausbreitung aller Gegenstände der Welt führt.[126] Die Behandlung der *Artes liberales*, verstanden als Restitutionsmittel und Medien der Wissensvermittlung des gefallenen Menschen in der Zeit des Alten Bundes, erwächst aus der Schilderung des zweiten Strafgerichts Gottes, der Sintflut[127]. Die liturgieexegetischen Exzerpte und Miniaturen zum Kult des Alten und Neuen Bundes bilden die Übergangszone zwischen der Darstellung des alt- und neutestamentlichen Geschehens.[128] Die Sakramente, historisch gedeutet als unmittelbare Fortsetzung der Gegenwart Christi auf Erden in verwandelter Gestalt, werden im Zusammenhang mit der Passion Christi wie im Blick auf ihre Bedeutung für die Rechtfertigung des Menschen erörtert.[129] Die Darstellung der Kirche, ihrer institutionellen wie mystischen Gestalt, erfolgt im Anschluss an die Skizzierung der Frühgeschichte der Kirche, ihrer weltweiten Ausbreitung.[130] Eng mit den ekklesiologischen Aussagen verwoben werden die Fragen des sittlichen Lebens in der Kirche, die christliche Lebensführung und die ihr hemmend entgegenstehenden Momente, Tugenden und Laster, reflektiert.[131] Doch trotz aller inhaltlichen Erweiterungen im Einzelnen setzt der *Hortus deliciarum* immer wieder von neuem in Anlehnung an seine Primärquelle fortlaufend und folgerichtig seine Darlegung der Welt in ihrer Geschichte fort.

Besondere Bedeutung kommt sowohl im Hinblick auf die formale Werkdisposition als auch auf die inhaltliche Wissensvermittlung im *Hortus deliciarum* den Illustrationen zu, die wie C. Meier zur Recht anmerkte[132], als Schlüsselphänomen zu werten sind. Aus diesem Grunde sollen im folgenden die Grundformen des Bildgebrauch im *Hortus* im Verhältnis zu den zitierten Texten dargestellt werden, da sich der Inhalt des Werkes nur unter Berücksichtigung der wechselseitigen Durchdringung von Bild und Text erschließt.

3.3 Illustrationen und Texte in ihrem Verhältnis zueinander

Die biblische *historia*, ihre *res* und *facta*, werden im *Hortus deliciarum* vergegenwärtigt, indem über das gesamte Werk verteilt in fortlaufender Folge auf den biblischen Bericht rekurrierende Illustrationen und Illustrationsfolgen, ergänzt durch direkte Bibelzitate[133], die exemplarisch-punktuell einzelne Taten ausgewählter biblischer Personen wie auch des

---

125 Zur Trinität: H.d.II, T. 11-23. Zum Sechstagewerk vgl. auch die Illustrationen H.d.II, fol. 8r/v und die Texte: H.d.II, T. 10. 27. 67. 68.

126 Vgl. H.d.II, T. 29-66, und die kosmologischen Illustrationen in: H.d.II, fol. 10r/v, 11v. 13r.

127 H.d.II, fol. 30v, T. 115-fol. 33r, T. 127.

128 Vgl. H.d.II, T. 220-229, und die Illustrationen: H.d.II, fol. 67r/v.

129 Vgl. H.d.II, 460-487. 511. 512. 540-554.

130 H.d.II, T. 710. 713. 714. 716. 769-824, und bes. die Illustrationen: H.d.II, 225r/v. 241v.

131 H.d.II, fol. 199v-204v. fol. 213v, T. 730-fol. 220v, T. 754

132 C. MEIER, 1992, S. 161.

133 Vgl. z.B.: H.d.II, T. 131 (Gen. 15). 132 (Gen. 14,1-16). 144 (Exod. 12). 149 (Exod. 14,5-15). 175 (Exod. 25,10-22). 176 (Exod. 28,1-5). 188 (Lev. 21,16-20). 190 (Num. 13). 192 (Num. 16). 194 (Num. 201-8). 200 (I. Par.11).u.a.

Gottesvolkes als kollektivem Subjekt des Handelns allgemein literaliter wiedergeben, der chronologischen Ordnung des Stoffes in der Heiligen Schrift entsprechend aneinandergereiht werden.[134] Neben den Einzelillustrationen, die auf bestimmte, als bekannt vorausgesetzte

134 **AT**: H.d.II, fol. 8r (Gn. 1,6-8: Scheidung von Himmel und Wasser); fol. 8v (Gn. 1, 14-19: Scheidung von Nacht und Tag, Gn. 1,20-26: Erschaffung der Tiere); fol. 17r/v (Gn. 2,7-3,24: Erschaffung Adams und Evas, Gn. 3,1-24: Paradiessetzung, Sündenfall, Vertreibung aus dem Paradies); fol. 27r (Gn. 3,17ff: Adam und Eva arbeitend, Gn. 4,3-7: Opferbringung durch Kain und Abel, Gn. 4,8: Ermordung Abels durch Kain); fol. 27v (Gn. 8,6-12: Sintflut, vorgezogen zur kontrastierenden Gegenüberstellung mit der Arche: Gn. 11,3f.: der Turmbau zu Babel); fol.29r/v (Gn. 9,20-23: Weinbau Noahs, Noahs Trunkenheit); fol. 34r (Gn. 13,14-17: Verheißung an Abraham, Gn. 14,14-16: Zug nach Dan und Befreiung Lots); fol. 34v (Gn. 14,20: Gabe des Zehnten, Gn. 18,1-15: Drei Engel bei Abraham, Gn. 19,1-26: Warnung Lots, seine Flucht aus Sodom und seine Errettung); fol. 36r (Gn. 22,1-14: Versuchung Abrahams, Gn. 27,22-40: Jakob gewinnt mit List den Erstgeburtsegen); fol. 36v (Gn. 28,12: Jakob schaut die Himmelsleiter, Gn. 37,25-28: Verkauf Josephs, Ex. 3,2-5: Mose Berufung); fol. 38r/v (Ex. 5,1: Mose und Aaron vor dem Pharao, Ex. 14,19-15,21: Durchzug durch das Rote Meer, Untergang der Streitmacht des Pharao, Lobgesang); fol. 40r (Ex. 16,13: Speisung mit Manna, Ex. 17,11-13: Sieg über die Amalekiter, Ex. 19,1ff: Ankunft am Sinai); fol. 40v (Ex. 24,12-18 und 31,18: Moses Aufstieg auf den Sinai, Erhalt der Gesetzestafeln; Ex. 32,1-6: Tanz um das goldene Kalb, Ex. 32,19-28: Rückkehr Mose und Bestrafung der Götzenanbeter); fol. 46v (Durchbruch der chronologischen Folge: Nm.33,1-49: Zug der Israeliten durch die Wüste); fol. 51r (Ex. 34,29: neue Gesetzestafeln, Nm. 10, 12: Aufbruch des Volkes vom Sinai); fol. 51v (Nm. 12,10-15: Aussatz und Heilung Miriams); fol. 53r (Nm. 13,17-25: Erkundung Kanaans, Nm. 16,31-34: Bestrafung Dathans und Abirams, Nm. 20,11: Moses schlägt Wasser aus dem Felsen); fol. 53v (Nm. 21,9: Moses und die eherne Schlange, Nm. 22, 22: Bileams Begegnung mit dem Engel); fol. 54r (Dt. 34,1-8: Tod und Grablegung Moses, Ios. 3,14-17: Josua und die Israeliten durchqueren den Jordan); fol. 54v (Idc. 16,3. 25-30: Simsons Fall und Rache, I Sm. 17,48-51: Davids Kampf gegen Goliath); fol. 59r (II Rg. 2,11-14: Entrückung Elias, Nachfolge Elisas); fol. 60r (gegen die Chronologie eingefügt: Iob 2,8-13: Prüfung Hiobs, - in der Chronologie fortfahrend: Tb. 2.9f.: Blendung des Tobias, Idt. 13,6-14,11: Judith enthauptet Holofernes, Rückkehr Judiths nach Bethulia), H.d.II, fol. 60v (Est. 5,1-4: Esther vor dem König, Est. 7,1-10: Esthers Mahl und Erhängung Hamans); fol. 63r/v (die prophetischen Bücher werden nur durch die figürliche Darstellung der Propheten und jeweils ein ausgewähltes Zitat vergegenwärtigt - Ausnahme: fol. 64r (Ion. 2,1-11: Errettung Jonas); fol. 64v/65r (Za. 3,1-5,11: Vision des Zacharias). **NT**: H.d.II, fol. 84v (Lc. 1,8-20. 63: Verkündung der Geburt Johannes des Täufer und Geburt, Lc. 1,26-38. 40-56: Ankündigung der Geburt Jesu, Heimsuchung, Lc. 2,4f.: Reise nach Bethlehem); fol. 92r (Lc. 2,6f. 8-14.: Geburt Jesu, Verkündung der Geburt an die drei Hirten, Mt. 2,7-9: die hllg. drei Könige vor Herodes, ihre Reise nach Bethlehem); fol. 92v (Mt. 2, 11f.: die Anbetung der Hllg. drei Könige, ihr Traum und ihre Flucht, Lc. 2,22-38: Jesu Darstellung im Tempel), fol. 98r (Mt. 2,13-18: Traum Josefs, Flucht nach Ägypten, Kindermord des Herodes, Lc. 2, 46-50: der zwölfjährige Jesus im Tempel); fol. 98v (Lc. 3,7: das Wirken Johannes des Täufers, Io. 1,29: das Zeugnis des Täufers vom Lamm Gottes, Mt. 3,13: Jesus sucht Johannes auf); fol. 100r (Mt. 3,13-17: Taufe Jesu), fol. 100v (Mt. 4,2-4: erste Versuchung Jesu); fol. 101r (Mt. 4,5-10: zweite und dritte Versuchung); fol.101v (Mc. 1,13-15: Jesus beginnt zu predigen); fol. 102v (Jesus predigt in Nazareth); fol. 106r/v. 107r/v. 108r/v. 111r/v. 112r/v. 116r/v. 118r/v. 119r/v. 120r/v. 123r/v. 126r/v. 129r/v : alle genannten Illustrationen stellen Gleichnisse und Heilungen Jesu dar; fol. 138r (Mt. 26,39-46: Jesus in Gethsemane); fol. 138v (Mt. 26,49-66: Gefangennahme Jesu, Jesu vor Kaiphas); fol. 140v (Mt. 26,49: Verleugnung des Petrus, Mt. 27,5: Tod Judas); fol. 141r (Mc. 14,65-15,1: Jesus vor dem Hohen Rat, Verleugnung des Petrus, vor Pilatus); fol. 141v (Lc. 23,8: Jesus vor Herodes, Mt. 27, 26: Verspottung Jesu); fol. 143r (Mt. 27,26: Verspottung Jesu, Mt. 27,19: Traum von Pilatus Frau); fol. 143v (Mt. 27,24-31: Verspottung); fol. 150r (Mc. 15,22-39: Kreuzigung und Tod Jesu); fol. 150v (Mt. 27,35-57: Kreuzigung und Grablegung); fol. 160r (Mc. 16,9 u. Mt. 28,9: Erscheinungen des Auferstandenen); fol. 160v (Lc. 24,12-34: Petrus und Johannes am leeren Grab, die Emmausjünger); fol. 162r (Io. 20,19-25: der Auferstandene im Jüngerkreis); fol. 162v (Io. 21,1-20: der Auferstandene am See Tiberias, Missionsbefehl); fol. 167r (Io.21,12-14: das letzte Mahl, Act. 1,1-14: Himmelfahrt); fol.167v (Act. 2,1-13: Pfingstwunder); fol. 176r (Act. 3,1-11: Petrus heilt den Lahmen); fol. 180 (Act. 4,34-5,10: Petrus vor dem Hohen Rat, Ananias und Saphira; fol. 180v (Act.8,18: Simon Magus); fol. 186r (Act. 9,32-41: Petrus in Lydda, Auferweckung der Tabea); fol. 186v (Act. 10,9: Der Hauptmann Cornelius); fol. 189r (Act. 9,3-16: Bekehrung des Saulus); fol. 189v (Act. 9,17-26: erstes Wirken des Apostel Paulus); fol. 199r (Act. 9,30: Wirken des Paulus); - fol. 241r/v, 242r (Wirken des Antichrist nach dem Apc.-Kommentar des Adso von Montier-en-Der); fol. 244v. 247r/v. 251r/v. 253r/v (Apc. 20,11-15: Weltgericht). Daneben finden sich Raddiagramme, die zentrale Wissens- und Glaubensinhalte nach

Geschehenszusammenhänge als bloße Ereignisvermerke kurz anspielen, die nicht das ganze Ereignis erzählen, sondern dieses nur punktuell aufrufen, wie die Illustrationen „Rückkehr der Taube zur Arche Noah“ (fol. 27v, Abb. 52), „Turmbau zu Babel“ (fol. 27v, Abb. 52), „Abrahams Versuchung“ (fol. 36r, Abb. 53), „Jakobs Gewinn des Erstgeburtssegens“ (fol. 36r, Abb. 53), „Moses Berufung“ (fol. 36v, Abb. 54) und andere, finden sich narrative Bildsequenzen, die das biblische Geschehen nacherzählen, so zum Beispiel die Miniaturenreihen „Erschaffung Adams und Evas, Sündenfall“ (fol. 17r/v, Abb. 7-8), „Noahs Trunkenheit“ (fol. 29r/v, Abb. 55-56), „Moses Tod“ (fol. 54r, Abb. 57), „Geburt Jesu“ (fol. 92r, Abb. 58) u.a.m.. Identifizierbar werden die dargestellten Ereigniszusammenhänge als biblische Vorkommnisse durch die Bildinschriften, die den entsprechenden Wortlaut der Bibel paraphrasieren, oder nur die Figuren benennen und die ins Bild umgesetzten Handlungssituationen rein faktisch erläutern. Dabei entsteht ein Geflecht gestufter Verweisungen: Die *inscriptiones* bezeichnen das bildlich Dargestellte als biblisches Geschehen, gemeinsam verweisen Illustrationen und Inschriften auf die Einzeltaten biblischer Personen. Bei der Bezugnahme auf die biblischen Personen handelt es sich um eine Doppelung des Bezugsgrundes. Gegenstand der Darstellung sind die Taten der biblischen Personen, sowie das Erzählen von ihnen. Angespielt wird auf die biblischen Ereignisse so, wie sie im biblischen *Prae*-Text erzählt werden. Der unmittelbare narrative und kausale Zusammenhang der bildhaft verkürzten Geschehnisse ergibt sich für den Betrachter dabei nur assoziativ-memorativ vor dem Hintergrund seiner Bibelkenntnis. Die Einzelillustrationen und kurzen Bildsequenzen bilden eine Kette, ein System von Verweisen auf den Bibeltext, ohne die biblische *historia* nachzuerzählen.

Den begleitenden Bildinschriften kommt jedoch nicht nur die Funktion zu, das bildlich Dargestellte zu identifizieren, oft ergänzen sie die Bildaussage, indem sie den Wort-Bild-Sinn gemäß der seit der Patristik geübten allegorischen Deutungsmethode auf die Ebene des *sensus mysticus* transponieren, oder den Betrachter auf die allegorisierenden Begleittexte der Illustrationen verweisen, die das bildlich veranschaulichte biblische Geschehen allegorisch ausdeuten.[135] Bisweilen kann der Begleittext dabei auch mehrere Seiten entfernt stehen und dennoch auf die Illustrationen bezogen sein.[136] Ebenso können die Miniaturen oder Miniaturenfolgen, die den Wortlaut der biblischen *historia* wiedergeben, auch mehreren Begleittexten zugeordnet sein, die nebeneinanderstehend Auslegungen der zugrundeliegenden

---

mnemotechnischen Gesichtspunkten zusammenfassen, wie auch Illustrationen zu astrologischen, naturkundlichen und ethischen Themenkreisen.

135 Siehe zum Beispiel zur Schöpfungsgeschichte: H.d.II, T. 27-30. 67; zur Erschaffung des Menschen und dem Sündenfall, vgl. H.d.II, T. 78. 79. 81; über Kain und Abel: vgl. H.d.II, T.99; über Noah und die Sintflut vgl. H.d.II, T. 104. 105. 107. 110. 112; über den Turmbau zu Babel vgl. H.d.II, T. 113. 114; über Abraham (Verheißung, Errettung Lots, Segnung durch Melchisedek, Fürbitte für Sodom, Versuchung) vgl. H.d.II, T. 130. 133; über Esau und Jakob (Erstgeburtsegen, Himmelsleiter) vgl. H.d.II, T. 142. 143; über Moses und den Auszug aus Ägypten (Berufung, Wunder, zehn Plagen, Durchzug durch das Rote Meer, Speisung mit Manna, Sieg über die Amalekiter, Erscheinung des Herrn am Sinai, Tanz um das Goldene Kalb, Zehn Gebote, Stiftshüttenausstattung, Weihung Aarons zum Priesteramt, Bestrafung Dathans und Abirams, Errichtung der ehernen Schlange, Tod Moses) vgl. H.d.II, T. 145. 146. 147. 148. 153-187; über Miriam (Aussatz und Heilung); über Josua (Überquerung des Jordans); über Hiob (Besuch der drei Freunde) vgl. H.d.II, T. 206. 207. u.s.f.

136 Vgl. dazu schon: M. CURSCHMANN, 1981, S. 393.; in diesem Sinne auch F. GRIFFITHS, 2001, S. 231.

Bibelstelle in verschiedenen spirituellen Sinndimensionen zugleich darbieten, auf der allegorischen, ebenso wie auf der tropologischen, anagogischen oder mariologischen Sinnebene.

Neben den „einfachen", den Bibeltext auf seinen historischen Gehalt hin illustrierenden Miniaturen lassen sich im *Hortus deliciarum* aber auch Miniaturen nachweisen, die den Literalsinn einer Schriftstelle umsetzen und dabei bereits eine Interpretationsleistung vollziehen. So wird etwa in der Illustration des „*Lectulus Salomonis*" (fol. 204v, Abb. 59) der literale Sinn der Hoheliedstelle CC 3, 7f. wiedergegeben, der im biblischen Kontext erwähnte Standort des *„lectulus"*, die Wüste (CC 3, 6), jedoch umgedeutet als Schlafgemach und Salomon als Schlafender im Bett gezeigt, während im Hohelied selbst unerwähnt bleibt, ob Salomon das Bett benutzte. Gleichzeitig wird durch die Hinzufügung eines zweiten, einer weiteren Hoheliedstelle entnommenen Bildelements, des *„turris Davidis"* (CC 4, 4), das dargestellte Schlafgemach als Schutzraum bildimmanent definiert. Aber erst die Bildinschriften weisen der Darstellung einen allegorischen Sinn zu, der in den Beitexten der folgenden Seiten erläutert und um eine mariologische Auslegung ergänzt wird (T. 710. 711).

Daneben finden sich im *Hortus deliciarum* auch einzelne, auf den Bibeltext rekurrierende Bilder, in denen sich die Ebenen der Sinnträger und die ihm innewohnende Bedeutung miteinander vermischen. So ist zum Beispiel in der Illustration der Begegnung Abrahams mit Melchisedek[137] (fol. 34r, Abb. 60) das in Gn. 14, 18.19 beschriebene Geschehen bildnerisch umgesetzt, Bildinschriften fehlen. Dennoch erlaubt die Abfolge der vorausgehenden Miniaturen des Blattes und deren Bildinschriften die biblische Textvorlage, die illustriert ist, zu identifizieren. Innerhalb der Miniatur wird der *sensus litteralis* durch das wiedergegebene Geschehen als solches, die Zurückführung Lots durch Abraham, vergegenwärtigt. Die Darstellung der Figur Melchisedeks als Priester durchbricht jedoch eindeutig den Rahmen, den eine Illustrierung im Literalverständnis bieten würde. Seine Funktion ist es, auf die typolologisch-allegorische Sinndimension hinzuweisen. Eine ähnliche Verknüpfung von *res significantes* und *significatum* im Bild liegt auch in der Illustration der „Füchse im Weinberg" auf fol. 225r vor (Abb. 61). Der Weinstock und die nach Trauben schnappenden Füchse stehen hier für die Ebene der Sinnträger, den Literalsinn von CC. 2, 15. Ebenso repräsentiert die als Begleitpersonal auftretende Dreiergruppe junger Frauen mit langem, gelöstem Haar die im Hohelied mehrfach genannten Töchter Jerusalems[138], die sie anführende Frauengestalt die Braut des Hohenliedes. Demgegenüber ist der Bräutigam, dargestellt mit Kreuznimbus, im Anschluss an die traditionelle Hoheliedexegese[139], in seiner typologisch-allegorischen Deutung auf Christus wiedergegeben. Die Figur Christi wird innerhalb der Illustration zum Schlüssel für die Erschließung der spirituellen Sinndimension, die in den Begleittexten näher erläutert wird[140]. Damit sind auch in dieser Miniatur Wortsinn und Spiritualsinn zu einer Einheit miteinander verwoben.

---

137 H.d.II, fol. 34r.

138 Vgl.: CC. 1,5. 2,7. 3,5. 3,11. 4,8. 8,4.

139 Dazu die grundlegenden Arbeiten von: F. OHLY, 1954/55, S..181-197; DERS., 1958; H. RIEDLINGER, 1958.

140 H.d.II, T. 758-760.

Anders stellt sich das Verhältnis von Text, Bild und biblischer Vorlage in dem umfangreichen Miniaturenzyklus zum Weltgericht dar (fol. 247v-255r, Abb. 36-42). Im Unterschied zu den bibelexegetischen, nach der allegorischen Deutungsmethode verfahrenden Texten und Illustrationen, die sich auf ein einzelnes biblisches Ereignis oder Gleichnis beziehen und dies auf seine Heilsbedeutung hin interpretieren, zeigt sich die Miniaturenfolge zum Weltgericht in der Zusammenstellung seiner einzelnen, unterschiedliche biblische Schriftstellen literaliter wiedergebenden Bildmotive ganz von der Tradition der byzantinischen Weltgerichtsdarstellung beeinflusst[141], deren Kenntnis die Voraussetzung für die Bilderschließung bildet. Mit wenigen, rein faktisch erläuternden Bildinschriften versehen, trägt sich die Komposition praktisch selbst. Als dogmatisches Supplement ist der Darstellung eine Serie von eschatologischen Texten theologischer Autoritäten beigeordnet.[142]

Durch die bibelexegetischen Illustrationen und Texte wird die geschichtliche Grundstruktur des *Hortus deliciarum* festgelegt. Genauer: der Aufbau des Werkes ist offenbar ganz von jenen Miniaturen her konzipiert, welche die biblische *historia* illustrieren. Für den hier unternommenen Versuch einer inhaltlichen Erschließung des der Weltdarstellung im *Hortus deliciarum* zugrundeliegenden Weltbildes sind jedoch alle jene Texte und die über das ganze Werk verteilten, zum Teil hochkomplexen Miniaturen von weitaus größerer Bedeutung, mit denen konkret zu bestimmten dogmatischen, naturkundlichen, kirchenrechtlichen oder ethischen Problemen Stellung bezogen wird. In ihnen gestaltet sich auch das Text-Bild-Verhältnis vergleichsweise komplizierter als in den Miniaturen und Texten, die auf der Bibel als primärer Erkenntnisquelle basieren. Nur beispielhaft können an dieser Stelle einzelne Varianten solcher komplexer Text-Bild-Bezüge aufgezeigt werden, da sie sich von Fall zu Fall je neu darstellen. Ausgewählt seien dabei jene Illustrationen und Texte, die im Hauptteil der Arbeit auch eine inhaltliche Untersuchung erfahren werden.

Exemplarisch sei etwa die Illustrationsfolge zum Engelssturz genannt (fol. 3r/v, Abb. 3, 4). Ein in die Miniatur von fol. 3r eingeschriebenes Satzfragment aus Gn. 1, 3, deutet auf den biblischen Bezugstext der Illustration hin.[143] Die mit dem verkürzten Bibelzitat verknüpfte Auslegung des ersten Tagewerks auf die Erschaffung der Engel[144] ist Lehrgut der patristischen Angelologie, ebenso wie die durch die Miniaturenfolge bildnerisch umgesetzte Gleichsetzung von der im Genesisbericht erwähnten Scheidung von Licht und Finsternis am ersten Schöpfungstag mit der Vorstellung vom Sturz Luzifers und seines Anhangs, die in den Beischriften faktisch kommentiert und durch die schon in der Patristik herangezogenen Schriftstellen belegt wird.[145]

---

141 Vgl. dazu schon: O. GILLEN, 1929, S. 4-19, 27-49.

142 Ganz aus der Bildtradition heraus erklärt sich auch die Miniatur der Kreuzigung von fol. 150r, deren Komposition und Bildelemente bereits in der Geschichte der Kreuzigungsdarstellungen vorgebildet ist. Vgl. dazu H. MÜLLER, 1991, S. 59.

143 H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Fiat lux [...] et facta est lux".

144 H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Fiat lux et confirmetur angelus et facta est lux et confirmatus est angelus".

145 Zur Gleichsetzung des ersten Tagewerks mit der Engelschöpfung und der Scheidung von Licht und Finsternis mit dem Engelssturz in der patristischen und frühscholastischen Angelologie, vgl.: G. TAVARD, S. 1968, S. 41. 46-48. 60-65; J. ZAHLTEN, 1979, S. 119-127.

Weitere Inschriften über das Wesen Gottes und die Hierarchie der Engel, die auf die ausführlichen Begleittexte gleicher Thematik hinführen[146], erweitern die Bild-Text-Aussagen der Miniaturenreihe zu einem großartigen Prolog über die Ordnung der himmlischen Welt, ihren Ursprung und ihre Verkehrung, bevor im folgenden die irdische Schöpfungsordnung vorgestellt wird.

Thematisch zusammengehörende Illustrationen und Texte können im *Hortus* jedoch auch zwei Aspekte, zwei alternative Verstehensvarianten eines ihnen gemeinsam zugrundeliegenden dogmatischen Problems zum Ausdruck bringen. Das gilt etwa für die Illustration der „Heiligen Trinität" (fol. 8r, Abb. 5), und die Abschriften und Exzerpte desselben dogmatischen Themas, die auf die Miniatur bereits auf den vorangehenden Seiten (fol. 5r, T. 12-fol. 7r, T. 23) hinführen. Während die Beitexte die Wesenseinheit Gottes betonen, wird in der Miniatur von fol. 8r die Dreiheit der göttlichen Personen akzentuiert.

Als Ausdrucksformen ihrer Herkunft nach gänzlich verschiedener Vorstellungen, die zu einem übergreifenden Bedeutungskomplex miteinander verknüpft werden, sind die Inschriften und Bildelemente in der „Mikrokosmos-" Illustration von fol. 16v zu betrachten. Veranschaulicht die von M. Curschmann als ein Beispiel „visueller Exegese" bezeichnete Federzeichnung[147] den auch ohne die erläuternden Beischriften allein aus dem visuell Dargestellten erschließbaren, aus der antiken Kosmologie stammenden Topos von dem Menschen als Mikrokosmos, so wird über den in die Miniatur eingeschriebenen Begleittext, eine Abschrift aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis, die kosmologische Idee mit der aus der biblischen Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und der gerade in der frühscholastischen Anthropologie neu problematisierten Vorstellung von der Doppelnatur des Menschen zu einem umfassenden Bild von der natürlichen Beschaffenheit und einzigartigen Würde des Menschen verknüpft.[148]

Während die Text und Bildaussagen der Miniaturen der „Heiligen Trinität" und des „Mikrokosmos" auch je für sich sinnvoll sind, verschmelzen in anderen Illustrationen des *Hortus* Wort und Bild sich wechselseitig erklärend zu einer untrennbaren Einheit miteinander, so etwa in dem Diagramm der „Elemente" von fol. 10v (Abb. 62). Die Bildüberschrift gibt das Thema des Schemas, die Elementenverbindungen vor.[149] Doch erst in der Zusammenschau der inschriftlich genannten Elementenbegriffe und Zahlenverhältnisse in ihrer Beziehung zu den graphischen Strukturen des Diagramms wird die intendierte Aussage begreifbar.

Eine notwendige Ergänzung stellen die Bildinschriften auch in einer Miniaturenfolge dar, die in weiten Teilen auf stereotyp anmutenden Figurenreihen basiert und ohne sinnerschließende Begleittexte eingefügt ist: dem *Psychomachia*-Zyklus (fol. 199v-204r, Abb. 16-25). Erst die eingeschriebenen Begriffe ermöglichen eine Unterscheidung der dargestellten Figuren und erlauben, die Miniaturenreihe als Verbildlichung der maßgeblich durch die *Psychomachia* des

146 H.d.II, T. 4-23.

147 M. CURSCHMANN, 1981, S. 393; und im weiteren Zusammenhang: A. C. ESMEIJER, 1978.

148 Vgl. dazu die ausführlichen Erläuterungen in Kap. II, 4, a.

149 H.d.I, fol. 10v, inscriptiones: „Complexiones id est qualitates vel conjunctiones".

Prudentius geprägten Topos des Seelenkampfes zu identifizieren.[150] Die Miniaturen leisten jedoch mehr als eine bloße Illustrierung des frühchristlichen Lehrstücks. Durch die von dem Grundtext abweichende Auswahl, Zahl und Reihung der Tugend- und Lasterpersonifikationen wird - wie noch ausführlich dargelegt werden soll - eine von dem Grundtext abweichende, eigenständige Wertordnung entworfen. Zugleich ordnen einzelne Beischriften, die wiederum in deutlicher Abhängigkeit von der *Psychomachia* des Prudentius stehen, dem bildlich Dargestellten eine weiterführende allegorische Bedeutung zu.[151]

Die höchste Intensität einer wechselseitigen Durchdringung von Text- und Bildelementen wird in den hochkomplexen Kreisdiagrammen des *Hortus deliciarum*, den Kreisschemata zu den *„Artes liberales*" (fol. 32r, Abb. 12), dem „Alt- und neutestamentlichen Kult" (fol. 67r/v, Abb. 63-64), der *„Avaritia*" (fol. 203v, Abb. 24), der *„Misericordia*" (fol. 204r, Abb. 25), und der „Mystischen Kelter" (fol. 241r, Abb. 29) erreicht, die auch als bildgewordene Theoreme bezeichnet werden können. Exemplarisch und abschließend sei in diesem Zusammenhang das Text-Bild-Verhältnis innerhalb des Diagramms der „Mystischen Kelter" beschrieben, da sich in ihm viele, der bereits an anderen Einzelillustrationen aufgezeigten Text-Bild-Bezüge miteinander verbinden. Die Bildmotive des Kreisdiagramms beziehen sich auf verschiedene, in der Bibel nicht zusammengehörige Verse, wie auch auf konkrete dogmatische Vorstellungen, die über eine Kette von nachvollziehbaren Assoziationen zu einem Bedeutungsgeflecht miteinander verknüpft werden. Dem Zentralmotiv, Christus in der Kelter, liegt als biblische Textvorlage der Vers Is. 63,3 zugrunde. In Form des Versfragmentes „*torcular calcavi solus*" wird einem Stichwort vergleichbar in den Bildinschriften eindeutig auf ihn verwiesen.[152] In der bildlichen Darstellung des Zentralmotivs verbinden sich das literale und spirituelle Verständnis des Verses zu einer Einheit. So wird durch die Kelter als signifikante *res* der Literalsinn vergegenwärtigt, während der Kelterer des alttestamentlichen Verses hier im Sinne des *„non veni solvere sed adimplere"* (Mt. 5, 17)[153] in seiner typologischen Deutung auf Christus wiedergegeben ist - in der Zentralfigur des keltertretenden Gottessohnes. Die Deutung wird über die Tätigkeit des Kelterers erschlossen, die als das *tertium comparationis* der Sinnerschließung in dem Versfragment explizit genannt ist. Ist es die Funktion der Christusfigur, auf die spirituelle Sinndimension hinzuweisen, so führen die Beischriften die typologisch-allegorische Deutung des Geschehens, verstanden als reale Prophetie und Vorabbildung des Leidens Christi, ganz in der Wirklinie der bis in die Patristik

---

150 Vgl. dazu die ausführlichen Erläuterungen in Kap. III, 3. d.

151 Siehe dazu etwa die Inschriften: H.d.I, fol. 199v, inscriptiones: „Diabolus est princeps Superbie. Superbia inpugnat ecclesiam cum pedisseque suis".

152 H.d.I, fol. 241r, inscriptiones: „Torcular calcavit solus pro omnibus ut omnes liberarentur; torcular calcavi solus; torcular est sancta crux."

153 Das Wort der Bergpredigt wurde zusammen mit dem Christuswort Lc. 24, 44-48, in dem Christus den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus das Alte Testament auf seine Person, seinen Tod und seine Auferstehung hin auslegt, stets als legitimierende Grundurkunde jeder typologischen Geschichtsbetrachtung herangezogen. Ebenso wurde Paulus (1. Cor. 10, 1-6; Rm. 5, 14) benannt, der konsequent in seiner Auslegung des Alten Testaments die Vorstellung von der Ausrichtung des Alten Testaments auf Christus und die durch ihn neu einbrechende Zeit, vertreten hat. Zur Typologie allgemein siehe die nach wie vor grundlegenden Arbeiten von: H. DE LUBAC, 1959, S. 5-43; F. OHLY, 1966, S. 350-369; Ders., 1975, S. 361-400; Ders., 1979, S. 126-166.

zurückreichenden Auslegungstradition des Verses konkret aus.[154] Aufgrund ihrer Stellung in der Übergangszone zwischen Gegenwarts- und Endzeitzyklus ist das Bildmotiv Christi in der Kelter aber auch als literale Darstellung des Schriftwortes Apc. 19, 15 zu verstehen, das von dem Auftreten Christi als endzeitlichem Richter kündet. Neben der Miniatur und ihren Beischriften ist somit auch ihre Stellung im Werkganzen als sinnstiftender Faktor mit zu berücksichtigen. Innerhalb des Kreisdiagramms wird über die Motive der Kelter und des Weins als *tertium commune* der Sinnkonstruktion assoziativ die Verbindung noch zu einem anderen Bibeltext und seiner Auslegung hergestellt: Gemeint ist das in den Evangelien überlieferte Gleichnis von den bösen Weingärtnern, das allerdings nur in seinen ersten Versen paraphrasiert wird (Mt. 21, 33).[155] Durch diese Verknüpfung erfährt das Zentralmotiv Christus in der Kelter seine Einfügung in das übergreifende Sinnganze des Kreisdiagramms. Auf Mt. 21, 33 als Quellentext unmittelbar zurückgeführt werden können in der Miniatur selbst die Bildelemente des Weinstocks, der Reben, Kelter, Engelwache und der Versammlung der Gläubigen. Auch in ihrer bildlichen Darstellung sind die Ebenen des *sensus literalis* und *sensus spiritualis* vermischt: die Elemente des Weinstocks, der Reben und der Kelter reihen sich unter die Bildgegenstände ein, die als *res significans* Verweischarakter besitzen; die kirchlichen Standesmitglieder repräsentieren bereits die allegorische Bedeutung der im Gleichnis genannten Weinbauern; die Engelwache verkörpert den anagogischen Sinn der im Gleichnis erwähnten *res significans* „Zaun".[156] In dem unterhalb des Kreisschemas eingeschriebenen Begleittext, einer Abschrift aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis wird der Eingangsvers des „Weinberg" - Gleichnisses in syntaktische Einheiten zerlegt, paraphrasiert und einer Deutung auf der Ebene des *sensus allegoricus* und *sensus tropologicus* unterzogen, wobei beide Sinndimensionen in eins gesetzt werden. Durch die Kombination der auf verschiedene Schriftverse und ihre traditionelle Auslegung basierende Bildmotive entsteht ein neues Sinnganzes, das aus der Komposition selbst, dem Verhältnis der Bildelemente zueinander erschließbar ist. So erfährt die traditionelle, im Bild der Christus-Figur angedeutete und im Beitext ausgeführte Auslegung des alttestamentlichen Keltermotivs auf die Passion Christi eine entscheidende Neuakzentuierung durch die Hinzufügung der kirchlichen Standesvertreter. Die sinnstiftende Verbindung zwischen den Bildelementen wird kompositionell durch die Ausrichtung aller Kirchenmitglieder im gemeinschaftlichen Herrendienst auf die Zentralfigur Christi hergestellt. In der symmetrischen Anordnung der Bildelemente wird, Ungleichzeitiges simultan vor Augen stellend, im Bild der Keltergemeinschaft von Christus und Kirche, die einheitsstiftende Bedeutung der als antitypische Erfüllung des alttestamentlichen Geschehens gedeutete Erlösungstat Christi für die Gegenwart der Kirche reflektiert. Vergegenwärtigt wird das Leiden Christi in der konkreten Realität der Liturgie des Heiligen Abendmahls. Tatsächlich lässt sich das durch die Bildelemente und ihre Auslegung erzeugte

154 A. THOMAS, 1935; A. WECKWERTH, 1960, S. 95-108.

155 H.d.I, fol. 241r, inscriptiones: „Deus plantavit vineam [...] Sepe circumdedit [...] Torcular fodit in ea [...] et edificavit turrim in medio ejus [...] et locavit eam agricolis."

156 Vgl. dazu ausführlich den exegetischen Begleittext aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis: H.d.I, fol. 241, inscriptiones.

Bedeutungsfeld - wie noch im einzelnen darzulegen sein wird - unter dem Begriff der kirchlichen Eucharistiegemeinschaft subsumieren: das Weinmotiv allgemein, das literal als Weinberg und allegorisch auf die Kirche gedeutete Kreisinnere des Diagramms, ebenso wie die durch die Gläubigen vermittelte Vorstellung von der Teilhabe jedes einzelnen Standesmitgliedes der Kirche an dem Leiden Christi durch den gemeinschaftlichen Herrendienst.[157] Eine zusätzliche thematische Erweiterung stellen die am untersten Rand des Kreisdiagramms eingezeichneten Bildszenen dar, durch die zugleich formal die Einbindung der Miniatur in ihre unmittelbare Text-Bild-Umgebung vollzogen wird. So ist in der Gestalt Christi und der als „gereinigter Leprösер" bezeichneten Figur das zentrale Motiv der kurzen Bilderfolge von fol. 238v (fol. 238v, Abb. 65) erneut aufgegriffen, die erst in dem „Kelter"-Diagramm ihren Abschluss findet. Doch während die Miniaturen von fol. 238r literaliter den biblischen Bericht von der Reinigung des Leprösen nach Mt. 8, 1-4 illustrieren, dessen allegorische Sinndimension durch die Bildinschriften erschlossen wird, kann die Szene im „Kelter"-Diagramm auf keine biblische Schriftstelle unmittelbar zurückgeführt werden. Das Motiv des Leprösen wird hier neu in seiner auf fol. 238v bereits ausgeführten Deutung auf alle Häretiker und Sünder, die noch einmal in den Inschriften von fol. 241r wiedergegeben ist[158], in das Bildprogramm der Miniatur der „Mystischen Kelter" als frei verfügbarer Bedeutungsträger eingefügt und ergänzt damit das Bedeutungsspektrum der Illustration um den Aspekt des dogmatischen Problems der Zugehörigkeit von Sündern zur eucharistischen Einheit der Kirche. Die zweite am unteren Rand des Diagramms eingezeichnete Szene hat vor allem die Funktion, zu dem nachfolgenden Antichrist-Zyklus und damit zu dem letzten, dem endzeitlichen Geschehen gewidmeten Großabschnitt des *Hortus deliciarum* überzuleiten. Die Szene verdeutlicht den Literalsinn einer Textpassage aus dem *Libellus de ortu et tempore Antichristi* des Adso von Montier-en-Der, der in zwei größeren Abschriften als Begleittext auf fol. 243r/v den Illustrationen des Antichrist-Zyklus nachgestellt ist. Die Einfügung einer Szene, die dem Antichrist-Zyklus und damit den Texten und Illustrationen zum endzeitlichen Geschehen auf den folgenden Seiten zuzurechnen ist, in die Miniatur der „Mystischen Kelter" besitzt zugleich die sinnstiftende Funktion auf die zeitlich begrenzte Gültigkeit der in dem Diagramm formulierten Aussagen hinzuweisen.

Nur exemplarisch konnten verschiedene, im *Hortus deliciarum* vorfindbare Formen des Text-Bild-Bezuges aufgezeigt werden. Doch mögen die wenigen Beispiele genügen, um zu belegen, dass die Miniaturen, ihre Inschriften und Beitexte im *Hortus deliciarum* komplementäre Sinnträger sind, deren übergreifende gemeinsame Bedeutung sich erst in der Zusammenschau audiovisuell enthüllt, und die daher in der nachfolgenden Werkinterpretation auch als untrennbare Einheiten zu behandeln sind.[159] Ebenso sind stets die Einbindung der Illustrationen und Texte in das Werkganze, ihre Stellung im Zusammenhang ihrer unmittelbaren Umgebung als

---

157 Dazu die Ausführungen in Kap. III, 2, d.

158 H.d.I, fol. 238v, inscriptiones: „Leprosus significat hereticos et omnes peccatores..."; H.d.I, fol. 241r, inscriptiones: „Leprosus mundatus, id est peccator conversus...".

159 Die Untrennbarkeit von Text und Bild im *Hortus deliciarum* betonte in jüngerer Zeit auch F. GRIFFITHS, 2001, S. 232.

strukturierende und sinnstiftende Faktoren mit zu berücksichtigen. Bevor sich die Untersuchung jedoch der inhaltlichen Erschließung des Text-Bild-Programms des *Hortus deliciarum* zuwendet, gilt es noch die in der Tradition der mittelalterlichen Enzyklopädie erstmalig konsequent durchgeführte geschichtliche Disposition des „Weltbuches" im Vergleich zu den Strukturierungsansätzen seiner Vorläufer und anderen zeitgenössischen theologischen Werken im Blick auf seine Traditionsabhängigkeit und Eigenständigkeit zu analysieren.

3.4 Zwischen Traditionsabhängigkeit und Traditionsungebundenheit

In seiner durch Inhalt und Form festgelegten Basisstruktur zeigt sich der *Hortus deliciarum* grundsätzlich beeinflusst von der im 9. Jahrhundert verfassten, ganz dem karolingischen Bildungsideal verpflichteten Enzyklopädie *De universo* des Hrabanus Maurus.[160] Tatsächlich deutet eine Abschrift aus dem *Liber de universo* im *Hortus* darauf hin, dass die Enzyklopädie des Hraban bei der Abfassung des Hohenburger Codex vorlag.[161] Mit seinem Vorläufer im Bereich der mittelalterlichen Enzyklopädien verbindet den *Hortus deliciarum* zum einen seine letztlich allen mittelalterlichen „Weltbüchern" gemeinsame Traditionsgebundenheit und Quellentreue, die durch das Verfahren der Exzerption und Übernahme bereits vorliegenden, durch Fachautoritäten verbürgten Materials gewährleistet wird. Des weiteren ist auch dem *Hortus deliciarum* das Akkumulationsbestreben eigen, das Wissen verschiedener Wissensgebiete, insbesondere die nach C. Meier zum inhaltlichen Grundbestand der Enzyklopädie gehörenden Gegenstandsbereiche der Natur, Geschichte, Wissenschaftslehre und/oder Ethik in einem Buch zu vereinen.[162] Darüber hinaus lassen sich im *Hortus* auch die Veränderungen nachweisen, die Hrabanus Maurus an seiner Vorlage, den *Etymologiae* des Isidor von Sevilla traditionsbildend vorgenommen hat: die Hinzufügung der Denk- und Darstellungsform der Allegorie und der schöpfungsorientierte Werkbeginn.[163] Hrabanus Maurus selbst hat mit der Wahl seines Werktitels *In sermonum proprietate et mystica rerum significatione*, die Allegorisierung der sich nur auf den Literalsinn beschränkenden Vorlage Isidors ausdrücklich zum Programm erhoben. Im Vorwort hat er seine um die geistige Signifikanz der Dinge erweiterte Darstellung der Welt mit dem Hinweis auf die von ihm avisierte Gebrauchsfunktion seines Werkes erläutert, indem er sie dem Bischof und seinem Klerus als Anleitung zur praktischen Schriftmeditation und exegetische Unterweisung zueignet.[164] Bei den von ihm aufgeführten Allegorien handelt es sich in großen Teilen um wörtliche Übernahmen aus dem allegorischen Wörterbuch des Ps.-Melito, die *Clavis*.[165] Doch

160 Zur Werkstruktur, Gehalt und Funktionsbestimmung von Hrabanus Maurus *De universo* im gattungsgeschichtlichen Vergleich siehe grundlegend: C. MEIER, 1992, S. 158ff.; H. MEYER, 1990, S. 296f.

161 H.d.II, T. 67, Hrabanus Maurus, De universo.

162 C. MEIER, 1984, S. 479-483.

163 Ausführlich dazu: C. MEIER, 1992, S. 158-160; zum Ursprung der mittelalterlichen Enzyklopädie in den Werken Isidors von Sevilla, vgl. B. RIBÉMONT, 2001.

164 C. MEIER, 1992, S. 160; H. MEYER, 1990, S. 294.

165 E. HEYSE, 1969, bes. S. 36-39. 66ff. (mit den entsprechenden Stellenverweisen).

nicht nur die allegorische Deutung der *Clavis* entsprechen denen des *De universo*. Offenbar hat auch das Anlagekonzept der Allegoriensammlung Hrabanus zur Neuordnung der ihm in Isidors *Etymologiae* vorliegenden Werkdisposition angeregt.[166] Die wichtigste Veränderung, die Hrabanus Maurus an der für sein Werk in weiten Bereichen ansonsten maßgeblichen Gliederung der *Etymologiae* vornimmt, betrifft ihre Eingangsbücher.[167] Er übergeht die Ausführungen Isidors über die *Artes liberales* und eröffnet seine Schrift stattdessen - wie schon Ps.-Melito - mit einer Darlegung über das Wesen Gottes und die Heilige Trinität, um dann analog der neuplatonisch-augustinischen Vorstellung vom Universum als einem hierarchisch geordneten Stufenreich[168], über die himmlischen Wesenheiten zur irdischen Schöpfung herabzusteigen.[169] Die Wissenschaftslehre fügt er erst seinen Ausführungen über die kulturellen Tätigkeiten des Menschen ein.[170] Im Vorwort begründet er sein Vorgehen mit der im Schöpfungsdogma festgeschriebenen Lehre von Gott als dem Schöpfer, der alles Existierende aus dem Nichts geschaffen hat und als oberstes und einziges Prinzip leitend und ordnend über der Vielfalt alles Seienden waltet.[171] Über die grundlegenden Gemeinsamkeiten zwischen dem *Liber de universo* des Hrabanus Maurus und dem *Hortus deliciarum* hinaus, die Übereinstimmungen hinsichtlich der Aufdeckung der spirituellen Sinndimension der irdischen Dinge und Geschehnisse mittels der Allegorese und der dem Prinzip der spiegelnden Abbildung der Welt folgenden Anlagekonzeption, zeigen sich bei näherer Betrachtung gerade unter dem Aspekt des Allegoriegebrauchs und der Werkdisposition die eigenwilligen und selbstständigen Veränderungen und Neuakzentuierungen, die der *Hortus deliciarum* gegenüber seinem Vorgänger vornimmt. Im Unterschied zu der älteren Enzyklopädie werden im *Hortus* nicht aus zwei Quellen die allegorischen Bedeutungen den Sacherläuterungen des übernommenen Textes selbstständig hinzugefügt. Die allegorischen Deutungen liegen im *Hortus* bereits in den als Abschriften oder Exzerpte eingefügten allegorisierenden Texten vor allem des Honorius Augustodunensis und Rupert von Deutz vor. Von einem eigenständigen Vollzug der allegorischen Bedeutungsfindung oder einem aktiven Rückgriff auf vorliegende Allegoriesammlungen kann im *Hortus* nur überall dort ausgegangen werden, wo die Illustrationen dem auf der Ebene des *sensus literalis* verbleibenden Texten die allegorische Sinndimension beifügen oder die Ebenen von Literal- und Spiritualsinn sowohl im Text als auch im Bild einander durchdringen. Überhaupt gehört im

---

166 Dazu: H. MEYER, 1990, S. 296f.; C. MEIER, 1992, S. 159f., hat in diesem Zusammenhang auch auf den schmalen Band *De natura rerum* als mögliche Inspirationsquelle für die neue Werkanlage des Werkes *De universo* hingewiesen.

167 Hierzu schon: E. HEYSE, 1969, S. 56f., deren Hinweis auf die Etymologien Isidors als möglicher Anregungsquelle von C. MEIER, 1992, S. 159, entschieden abgelehnt wurde.

168 J. RIEF, 1962, S. 130-141.

169 Zum Einfluss der *Clavis* des Ps.-Melito auf den Werkaufbau des *Liber de universo*, vgl.: H. MEYER, 1990, S.297.

170 C. MEIER, 1992, S. 159.

171 HRABANUS MAURUS, De universo, PL 111, 9: „Unde mihi non melius aliud videbatur hujus operis sumere initium, quam ab ipso conditore nostro, qui omnium rerum est caput et principium; quia quidquid naturaliter subsistit, aut auctor et creator omnium est, aut ab eo condita creatura [...] Sic ergo primum de ipso summo bono et vero conditore nostro [...] scribendo aliqua disserui. Postea vero de coelestibus et terrestribus creaturis“; (zitiert nach: C. Meier, 1988, S. 342).

Vergleich zu seinem Vorgänger die Erweiterung des im Text Erörterten um das als gleichgestellte Form der Wissensvermittlung eingeführte, visuell simultan perzipierbare Bild generell, ebenso wie der Einsatz der Bilder als komplementäre Bedeutungsträger zum Text im Prozess der allegorischen Sinndeutung im speziellen zu einer der wesentlichen Neuerungen der Konzeption des *Hortus*. Während die nicht zum ursprünglichen Bestand des von Hrabans Enzyklopädie gehörenden, im Montecassiner Codex auffindbaren einfachen, weitgehend „literalen" Miniaturen nicht mehr als eine bloße Visualisierung des Textes darbieten[172], entspricht der differenzierte Bildgebrauch des *Hortus deliciarum* dem im 12. und 13. Jahrhundert im Bereich der illustrierten Handschriften beobachtbaren Phänomen, dass Wort und Bild in ein dynamisches, sich in ihren Aussagen intensivierendes Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit treten.[173]

Eine mindestens ebenso bedeutsame Abweichung der Werkdisposition des *Hortus deliciarum* von der älteren Enzyklopädie stellt die konsequente Strukturierung des Materials nach dem Einteilungsprinzip der biblischen *historia* dar. Durch die Wahl der biblischen *historia* als durchgängiger Strukturdeterminante des Werkes bleibt im *Hortus* die historische Faktizität der in der Schrift berichteten biblischen Ereignisse in einer über Hrabanus Maurus *De universo* hinausreichenden Form ernst genommen. Unterstreichen die im *Hortus* wie in *De universo* vorliegenden typologisch-allegorischen Deutungen der alttestamentlichen Personen und Ereignisse auf Christus die christozentrische Einheit und Gleichheit der alttestamentlichen Präfigurationen untereinander in einer alle zeitlichen Unterschiede aufhebenden Form, so wird im *Hortus* darüber hinaus einer Verselbstständigung dieses restaurativen, jede Zeitlichkeit verleugnenden Aspekts mit der chronologischen Vergegenwärtigung der alttestamentlichen Geschehnisse entgegengewirkt, in der die Vorstellung einer Sukzession der alttestamentlichen Ereignisse erhalten bleibt. In der chronologischen Hinordnung der alttestamentlichen Präfigurationen auf das Erscheinen Christi hin, wird das der typologischen Deutung implizite Verständnis der historischen Ereignisse als Ausdrucksformen einer zeitfreien, von jeher bestehenden Ordnung Gottes aufgehoben in der Darstellung einer allmählichen Annäherung und Vorbereitung des Übergangs von der alttestamentlichen zur neutestamentlichen Zeit. Die alttestamentlichen Ereignisse werden gleichermaßen als Vorabbildungen des neuen Äons Christi und als Zeugnisspuren des in der Zeit sich vollziehenden gottgewollten Plans der Erlösung verstanden. Indem im *Hortus deliciarum* das System der typologischen Deutungen in die chronologische Nachzeichnung des alttestamentlichen Geschichtsablaufs integriert wird, gelingt es ihm, ebenso den einmaligen, dynamischen Charakter der Geschichte, als auch den Sinn der Geschichtsbewegung deutlich zu machen. Die biblische *historia* wird nicht nur als bloße Anthologie halbprophetischer Hinweise verstanden, sondern bleibt als Bericht über reale

172 Zu den Illustrationen im Codex von Montecassino, vgl.: D. O. LE BERRURIER, 1978; M. REUTER, 1984.

173 M. CURSCHMANN, 1988, S. 168f., hat in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht, dass das Phänomen der wechselseitigen Durchdringung von Text und Bild im Hochmittelalter noch dringend einer eigenen Untersuchung bedarf.

geschichtliche Tatbestände im Sinne Augustins[174] unabhängig von ihrer zukunftsgerichteten Vorbildlichkeit in ihrem Eigenwert ernstgenommen.

In seiner Neuakzentuierung des Historischen, dem sich in seiner Darstellung und Struktur abzeichnenden Interesse an dem Ablauf und Sinn der Geschichte steht der *Hortus* in der Tradition der mittelalterlichen Enzyklopädie nicht allein. Schon Honorius Augustodunensis hatte dem historischen Wissen, das Hrabanus Maurus in *De universo* nur am Rande, zur Erläuterung der alt- und neutestamentlichen Personen eingeflochten hatte, das letzte Buch seiner in drei Bücher sorgsam untergliederten Enzyklopädie *Imago mundi* gewidmet.[175] Entsprechend seinem im Prolog formulierten Anspruch die Welt in ihrer Totalität abzubilden[176], sucht er nach seiner Abhandlung über die Kosmographie, Geographie, Meterologie und Astronomie im ersten und der Chronologie und Komputistik im zweiten Buch, im Rückgriff auf die zeitgenössischen Universalchroniken die Weltgeschichte von der Schöpfung bis zu seiner Gegenwart zu beschreiben.[177] Im Unterschied zum *Hortus deliciarum* überwiegt in der *Imago mundi* jedoch noch eindeutig das kosmographische Wissen gegenüber dem Geschichtlichen.[178] Breiter Raum ist der Geschichte neben der ebenfalls weit entfalteten Kosmographie auch im *Liber floridus* des Lambert von St. Omer zugedacht. Doch von einer vergleichbaren Präponderanz des Historischen wie im *Hortus* kann auch in ihm nicht gesprochen werden. Ebenso wenig lässt die unstrukturiert, beliebig wirkende Stoffanordnung eine heilsgeschichtliche Systematisierung erkennen.[179]

Es bleibt die Frage, ob sich möglicherweise andere literarische Vorbilder oder andere Einflussfaktoren nachweisen lassen, die auf die in der Geschichte der Enzyklopädie neue, konsequente Strukturierung des Materials nach dem Ordnungsprinzip der Geschichte im *Hortus* eingewirkt haben. Tatsächlich lassen sich in der frühscholastischen, dogmatischen Summenliteratur des 12. Jahrhunderts theologische Systementwürfe nachweisen, die gleich dem *Hortus deliciarum* die Abfolge der Heilsereignisse zu ihrem materialen Einteilungsprinzip erwählen. Als ein frühes Beispiel einer heilsgeschichtlich strukturierten dogmatischen Summe - der Summenbegriff sei hier in einem weiteren Sinne für alle gegliederten durchstrukturierten Sammlungen von theologischen Lehrsätzen in der Frühscholastik verwandt - kann das *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis gelten, eine der Hauptquellen des *Hortus deliciarum*.[180] Die in den Sentenzen der Schule von Laon vorliegende Gliederung der

---

174 Dazu: A. WACHTEL, 1960, S. 30ff..

175 Vgl. dazu die Selbstaussagen des Autors: HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Imago mundi III (ed. V. I. J. Flint, 1982), S. 123: „Non arbitror infructuosum seriem temporum huic opere inserere, quo lector cuncta transacti mundi tempora queat uno intuitu agnoscere". Zu den *Imago mundi*-Werken des Hochmittelalters siehe erweiternd auch allgemein: R. LUFF, 1995; W. KÖLMEL, 1995.

176 Ebd., S. 48: „Nomenque ei Imago mundi indatur, eo quod dispositio totius orbis in eo, quasi in speculo conspiciatur".

177 A. D. VON DEN BRINCKEN, 1994, S. 819-825.

178 Dazu: C. MEIER, 1992, S. 161f..

179 C. MEIER, 1984, S. 482.

180 Der Aufbau der Summenwerke des 12. Jahrhunderts unterscheidet sich noch deutlich von theologischen Summen der Hochscholastik, die im 13. Jahrhundert mit einer bestimmten Methodik und Systematik die Aussagen der unterschiedlichsten theologischen Thematik in Frage stellen, um in dialektischer Auseinandersetzung zwischen *pro* und *contra* zu einer Lösung zu gelangen. Dagegen begnügen sich die

Glaubensinhalte nach den Schwerpunkten Trinität, Schöpfung, Erlösung, Sakramente erweiternd[181], bietet Honorius Augustodunensis die Glaubenslehre in heilsgeschichtlicher Systematik dar, indem er im ersten Buch des *Elucidarium* die Lehre von der Trinität, Weltschöpfung, Engelsturz, Erschaffung des Menschen und Sündenfall, die Menschheitsgeschichte bis Christus, Menschwerdung und Passion Christi, das Wesen der Kirche und die Eucharistie abhandelt, im zweiten Buch dann die Stellung des gegenwärtigen Menschen zwischen Erbsünde und der durch den Opfertod Christi gegebenen Möglichkeit der Erlösung beschreibt, um schließlich im dritten Buch nach einem Abschnitt über den persönlichen Tod beginnend mit dem Auftreten des Antichrist die Ereignisse der Endzeit und die jenseitigen Zustände zu erörtern, Weltgericht, Untergang und Erneuerung der Welt, die Zustände der Seligen und Verdammten.[182]

Seine Weiterentwicklung und erkenntnistheoretische Begründung erfuhr der heilsgeschichtliche Systematisierungsansatz im Bereich der dogmatischen theologischen Summenliteratur durch Hugo von St. Viktor, der nach R. Heinzmann als der bedeutendste Vertreter dieser Richtung zu benennen ist.[183] In deutlicher Opposition zu den zeitgleich entstehenden, logisch-abstrakten Systementwürfen eines Petrus Abaelard, der den historischen Charakter der Offenbarungsbotschaft vernachlässigend die Glaubenswahrheiten seiner auf den Grundkategorien *fides, caritas, sacramentum* basierenden vorentworfenen systematisch-rationalen Ordnung zu subsumieren sucht, hatte Hugo aus der Überzeugung heraus, dass der Glaube nicht logisch, sondern durch ein Heilsgeschehen begründet sei, das sich verfolgen und darstellen lässt, sein dogmatisches Hauptwerk *De sacramentis christianae fidei* heilsgeschichtlich strukturiert.[184] Zugleich hat er immer wieder in verschiedenen Schriften den Wert der biblischen *historia* für die Theologie im Allgemeinen und die allegorische Sinnerschließung im Besonderen hervorgehoben. Er schreibt: „Die *historia* ist das Fundament und auch der Anfang der Theologie, aus der wie Honig aus der Wabe, die Wahrheit der Allegorie herausgepresst wird“[185]. Die fundamentale Bedeutung, die er der *historia* für die Theologie und Exegese mit diesen Worten zuspricht wird, findet ihre erkenntnistheoretische Begründung in der umfassenden Zeichentheorie des Viktoriners.[186] Dem Menschen, der in seinem ursprünglich dreifachen Erkenntnisvermögen durch den Sündenfall eingeschränkt ist (das Auge der Gottesschau erlosch, das der Vernunft

---

frühscholastischen Werke mehr oder weniger noch mit der Sammlung und Sichtung der Autoritätszeugnisse. Vgl. dazu: J. BEUMER, 1972, S. 61-82; DERS., 1965, S. 537-557.; A. GRILLMEIER, 1960 S. 119-169; M. GRABMANN, 1911, S. 23f..

181 F. P. BLIEMETZRIEDER, 1933, S. 275-291; vgl. auch: R. SILVAIN, 1947/48, S. 1-52.

182 Vgl. dazu die maßgebliche und kritische Ausgabe des lateinischen *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis von: Y. LEFÈVRE, 1954.

183 H. WEISWEILER, 1944-49, S. 59-87. 232-267. Eine Gegenüberstellung des *Elucidarium* mit Hugos von St. Viktor *De sacramentis* findet sich bei: Y. LEFEVRE, 1954, S. 205.

184 HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis, PL 176, 173-618. Zur Arbeitsmethode des Hugo von St. Viktor vgl.: H. WEISWEILER, 1944-1949, S. 59-87. 232-267; J. EHLERS, 1973, S. 51–71; zur Konzeption von *De sacramentis*: J. EHLERS, 1998, S. 76-83.

185 HUGO VON ST. VIKTOR, Didascalicon 6,3, PL 176, 801: „Fundamentum autem et principium doctrinae sacrae historia est, de qua quasi mel de favo veritas allegoriae exprimitur“.

186 Vgl. J. EHLERS, 1998, S. 78–84.

trübte sich, nur das körperliche blieb klar), hat Gott in Schöpfung und Geschichte interpretative Zeichen zur Erschließung gegeben[187], die es ihm ermöglichen mit Hilfe des hermeneutischen Aktes der Allegorese sich aus seiner irdischen Befangenheit heraus, über das Sichtbare zum Unsichtbaren, zu Gott zu erheben. Haupterkenntnisquelle bei der Sinnfindung ist für den Viktoriner immer die Hl. Schrift[188]. Da Gott nur durch die vermittelnden *res significantes* spricht[189], kann nicht vom Schriftwort sofort auf den allegorischen Sinn gedeutet werden: die Figuren und dinglichen Bezüge wären vom Hl. Geist vergeblich in die Schrift eingeführt worden, wenn der Exeget das Spirituelle sogleich anstrebe[190], stellt er im Anschluss an Augustin[191] fest.

Um die Sprache der Offenbarung verstehen zu können, umgibt er für den Sachkommentar der ersten Auslegungsstufe die *lectio divina* mit einem Kreis von Hilfsdisziplinen, die hauptsächlich historische und geographische Kenntnisse bereitstellen sollten[192], denn „denjenigen, die die Abfolge der Ereignisse nicht beachten, wird die Deutung Schwierigkeiten bereiten“[193]. Dem Exegeten kommt auf der Ebene des historischen Sinns die Aufgabe zu, die *narratio res gestae* durch paraphrasierende Wiedergabe des Textes sichtbar zu machen. Hugo selbst hat zur chronologisch richtigen Erfassung der biblischen Ereignisse eine Chronik verfasst, in der er mit

---

187 Vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis I, 10, 2, PL 176, 329.

188 Vgl. J. TAYLOR, 1961, S.34f.

189 HUGO VON ST. VIKTOR, De scripturis et scripturibus sacris, 14, PL 175, 20: „Philosophus in aliis scripturis solam vocum novit significationem: sed in sacra pagina excellentior valde est rerum significatio quam vocum: quia hanc usus instituit, illam natura dictavit. Haec hominum vox est, illa Dei ad homines. Significatio vocum est ex placito hominum: significatio rerum naturalis est, et ex operatione Creatoris volentis quasdam res per alias significari“.

190 Polemisch und programmatisch äußert sich Hugo von St. Viktor zu diesem Problem bspw. in: HUGO VON ST. VIKTOR, De scripturis et scripturibus sacris 5, PL 175, 13: „Cum igitur mystica intelligentia non nisi ex iis quae primo loco littera proponit colligatur: miror qua fronte quidam allegoriarum se doctores jactitant, qui ipsam adhuc primam litterae significationem ignorant. Nos inquiunt, Scripturam legimus, sed non legimus litteram. Non curamus de littera; sed allegoriam docemus. Quomodo ergo Scripturam legitis, et litteram non legitis? Si enim littera tollitur, Scriptura quid est?“. Den zu beschreitenden Erkenntnisweg beschreibt er prägnant mit den Worten: „per vocem ad intellectum, per intellectum ad rem, per rem ad rationem, per rationem pervenitur ad veritatem“, vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, Didascalicon, 5,3, PL 176, 790, vgl. dazu: J. EHLERS, 1998, S. 79.

191 Bei aller Bemühung um den spirituellen Sinn dürfe die historische Wahrheit nicht angetastet werden, formuliert Augustin und viele folgen ihm hierin, galt doch schon in der Patristik das Festhalten an der geschichtlichen Wahrheit des in der Bibel berichteten Faktums und an der Realität der dort benannten Dinge als unabdingbare Voraussetzung für die richtige Erfassung des geistigen Sinns, ja, als notwendiger Bestandteil der Gesamtaussage, vgl. hierzu z.B. die Ausführungen in: AUGUSTINUS, De trinitate 15, 9, PL 42, 1069: „Sed ubi allegoriam nominavit Apostolus, non in verbis eam reperit, sed in facto, cum duobus filiis Abrahae, uno de ancilla, altero de libera quod non dictum sed etiam factum fuit, duo Testamenta intelligenda monstravit“. Auch: Augustin, De civitate Dei, 17,3, CCL, 554: „Mihi autem sicut multum uidentur errare, qui nullas res gestas in eo genere litterarum aliquid aliud praeter id, quod eo modo gestae sunt, significare arbitrantur, ita multum audere, qui prorsus ibi omnia significationibus allegoricis inuoluta esse contendunt. Ideo tripertita, non bipertita esse dixi. Hoc enim existimo, non tamen culpans eos, qui potuerint illic de quacumque re gesta sensum intellegentiae spiritalis exsculpere, seruata dumtaxat primitus historiae ueritate.“; Vgl. auch: GREGOR DER GROSSE, Moralia in Iob 20, 41,19, PL 76, 188; zur Bewertung der *historia* in der patristischen Exegesetheorie, vgl. allgemein: W. BLANK, 1970, S.15f..

192 Vgl.: J. EHLERS, 1983, S. 195; Ders., 1998, S. 79.

193 HUGO VON ST. VIKTOR, De scripturis et scripturibus sacris, 18, PL 175, 25: „Multa in scripta sacra occurrunt, quae rerum gestarum seriem ignorantibus, difficultatem pariunt intellegendi“.

dem Sechstagewerk beginnend, die in sechs Weltzeitalter gegliederte Weltgeschichte in Form von Tabellen wiedergibt[194]. Er versteht diese Materialsammlung als *fundamentum fundamenti*, als propädeutisches Kompendium, das den Zugang zur *historia*, dem *fundamentum omnis doctrinae* erst eröffnet[195].

Die Einsicht, dass sich Gott vor allem geschichtlich offenbart, hat ihn auch zur geschichtlichen Disposition seiner theologischen Summa *De sacramentis christianae fidei* geführt. In ihm unterscheidet er grundlegend zwischen den zwei Werken Gottes, dem des Schöpfungswerkes (*opus conditionis*) und dem der Wiederherstellung des in Sünde gefallenen Menschen dienenden Erlösungswerkes (*opus restaurationis*) und bestimmt gleichzeitig das *opus restaurationis* als Hauptthema der Hl. Schrift[196]. Die zeitliche Ausprägung des sich vom Sündenfall bis zum Weltgericht erstreckenden *opus restaurationis* fordert und rechtfertigt das Ringen um die rechte Abfolge der geschichtlichen Ereignisse, unterliegt doch das *opus restaurationis* in der Folge der Geschehen einem von Gott gesetzten *ordo*, in dem sich Gott nach und nach und in jeder Epoche in anderer Weise offenbart: nur unter der zeitlichen Perspektive ist das Heilswerk Gottes überhaupt erfassbar und als Entwicklung bestimmbar[197]. Erst einer sorgfältigen Untersuchung der Heilstaten Gottes in ihrer zeitlichen Reihenfolge mittels eines methodisch und folgerichtig angewandten Verfahrens der Schriftexegese, niemals aber dialektisch systematisch wird der Heilsplan Gottes sichtbar, vermag sich der Exeget der *Summa divinarum scriptuarum* als dem Ziel aller Theologie anzunähern[198]. Auch wenn Hugo hier keine innere

---

194 Gemeint ist der *Liber de tribus maximis circumstantiis gestarum*, (ed. W. M. Green, in: Speculum 18, 1943, S. 484-493).

195 HUGO VON ST. VIKTOR, De tribus maximis circumstantiis gestarum, prologus, (ed. W. M. Green, in: Speculum 18, 1943), S. 491.; auch: Ders., De sacramentis, PL 176, 183f..

196 Das *opus conditionis* umfasst die *creatio mundi cum omnibus elementis suis* und ist mit dem sechsten Schöpfungstag abgeschlossen, das *opus restaurationis*, die *incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis* schließt sich daran unmittelbar an: „Ad reparationem hominis pertinet incarnatio Verbi, et omnia quae vel ante ipsam incarnationem initio ad ipsam praefigurandam praenuntiandam praecesserunt, vel quae post eam usque ad finem mundi propter ipsam praediendam at credendam fiunt", vgl.: HUGO VON ST. VIKTOR, De arca Noe morali 4, 3, PL 176, 667. Vgl. zur Unterscheidung der beiden Werke grundsätzlich: HUGO VON ST. VIKTOR, De scripturis et scripturibus sacris, 2, PL 175, 91; auch: Ders., De sacramentis, prologus 2, PL 176, 183f. Dem *opus restaurationis* kommt die größere Bedeutung zu, weil es nicht nur der in Sünde gefallenen Menschheit dient, sondern vor allem da es erheblich schwieriger war als das Schöpfungswerk: konnte dieses in sechs Tagen vollendet werden, so vollzieht sich das *opus restaurationis* über sechs Zeitalter, vgl.: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis, 1, prolog. 2, PL 176, 183. Der Unterscheidung und Rangfolge beider Werke entspricht nach Hugo die Zweiteilung der Menschheit in Verworfene, die dem *opus conditionis* und den *visibilia* anhängen, und Auserwählte, die sich dem *opus restaurationis* zuwenden und durch das Sichtbare zum Unsichtbaren geführt werden, vgl.: Ders., De vanitate mundi 2, 42, PL 176, 716; vgl. dazu auch: J. EHLERS, 1998, S. 77-79; auch: C.U. BLESSING, 1997, S. 36-44.

197 Waren die Ereignisse der Zeit des Naturgesetzes und des geschriebenen Gesetzes nur sichtbare Zeichen des Sichtbaren, so sind die Taten der Zeit der Gnade sichtbare Zeichen des Unsichtbaren. Im Zeitalter des Naturgesetzes bleibt der Mensch auf sich selbst gestellt, im Zeitalter des geschriebenen Gesetzes wurde demjenigen Rat erteilt, der seine Unwissenheit einsah, während im Zeitalter der Gnade die Hilfe kam, vgl. hierzu: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis I, 8, 3, PL 176, 307. Über die Zeitalter verteilen sich die Sakramente: je später ein Sakrament gestiftet wurde, um so größer ist seine Wirksamkeit, vgl.: Ders., De sacramentis, I, 11, 1ff., PL 176, 343-345.

198 HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis I, 1, 29, PL 176, 204: „Ergo in operibus restaurationis a principio redemptionis mysterium investigandum est; et si hoc diligenter in his omnibus secundum seriem temporum et successiones generationum ac dispositionem praeceptorum inquirimus, summam totam divinarum

Entwicklung darstellt, so postuliert er doch zumindest einen chronologischen Zusammenhang zwischen den einzelnen Heilstaten Gottes und zeigt im Hinblick auf die Sakramente, dass er ihre zeitliche Folge für in stärkerem Maße konstitutiv hielt als ihre systematischen Zusammengehörigkeiten[199].

Lag dem *Hortus deliciarum* mit dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis ein Vorbild für seine heilsgeschichtliche Gesamtkonzeption unmittelbar vor, so lassen sich aus seiner Werkdisposition und seinem methodischen Vorgehen darüber hinaus grundlegende gedankliche Übereinstimmungen mit den theologischen Grundpositionen des Hugo von St. Viktor erschließen. Wenn sie im folgenden kurz zusammenfassend aufgezeigt werden, dann geschieht dies nicht, um eine direkte Abhängigkeit des *Hortus deliciarum* von den Überlegungen des Viktoriners zu konstituieren, sondern um ihn in einem zeitgenössischen Wissenszusammenhang zu verankern.

Im Unterschied zu der additiven Zusammenfassung des kosmologischen, naturkundlichen, historischen und wissenschaftstheoretischen und/oder ethischen Materials in den früheren Enzyklopädien, in den *Etymologiae* des Isidor von Sevilla, in der Schrift *De universo* des Hrabanus Maurus, der *Imago mundi* des Honorius Augustodunensis und dem *Liber floridus* des Lambert von St. Omer[200], geht die Weltdarstellung des *Hortus deliciarum* aus der chronologisch folgerichtig durchgeführten Exegese der Bibel hervor. Haupterkenntnisquelle des *Hortus* für die Welterfassung ist - wie die das Werk durchziehenden Illustrationen zum Bibeltext und die sie begleitenden exegetischen Texte zeigen - nicht die Schöpfung selbst, sondern zuallererst die Bibel, deren Chronologie und Gehalt die Gesamtanlage des Werkes bestimmt[201]. Übereinstimmend mit den Grundüberlegungen Hugos von St. Viktor, lässt sich in seinem Aufbau - auch wenn der *Hortus deliciarum* beide Begriffe nicht explizit benennt, inhaltlich-formal die sachlich bereits bei Augustin[202] vorfindbare, durch Hugo von St. Viktor auf der Grundlage der Schrift theoretisch erörterte und systematisierte Unterscheidung der zwei Werke Gottes, dem Schöpfungswerk (*opus conditionis*) und dem Erlösungswerk (*opus restaurationis*) nachweisen. So setzt der *Hortus* mit der bildlichen und textlichen Wiedergabe des Schöpfungsberichts ein und erweitert sie durch naturkundliche Erklärungen und kosmologische Diagramme. Entsprechend hatte schon Hugo in seinem theologischen Hauptwerk *De sacramentis* gefordert, dass die Beschäftigung mit der Offenbarung Gottes in der Betrachtung des *opus conditionis*, der *creatio mundi cum omnibus elementis* zu beginnen habe[203], da das Schöpfungswerk allen anderen Heilstaten Gottes zeitlich vorausgehe. Mit der Gegenüberstellung der Illustrationen „Der Mensch als Mikrokosmos“ (fol. 16v) und der narrativen Miniaturenfolge „Erschaffung Adams und Evas, Sündenfall und

---

Scripturarum fidenter nos attigisse pronuntiamus. Hoc autem incipiendum est a conditione primi parentis; et cernendum paulatim progredientibus nobis semper ad ea quae ordine subsequuntur“.

199 Vgl. hierzu: J. EHLERS, 1973, S.68.

200 H. MEYER, 1990, S. 297; C. MEIER, 1984, S.478ff.; Dies., 1992, S. 158-162.

201 Vgl. Kap. I, 3,.b.

202 J. EHLERS, 1972, S. 155.

203 HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis I, 1, 28, PL 176, 204.

Vertreibung“ (fol. 17r/v) wird dann prägnant der Perspektivenwechsel vom wohlgeordneten Kosmos der Schöpfung und der von Gott gewollten Natur des Menschen zum gefallenen Menschen als Ausgangspunkt der Erlösungsgeschichte vollzogen, die erst in der Scheidung des Menschengeschlechts und der Neuschöpfung von Himmel und Erde[204] ihre Vollendung findet. Hauptthema des *Hortus* ist - wie sich schon rein quantitativ an der Zahl der diesem Thema gewidmeten Illustrationen und Texte ermessen lässt - das sich in der Zeit vollziehende *opus restaurationis*. Diese Schwerpunktsetzung entspricht der auch schon in der dogmatischen Summe Hugos von St. Viktor vorliegenden Gewichtung.

Mehr noch: Belegen die allegorischen Auslegungen im *Hortus deliciarum*, dass es dem Werk nicht nur um eine bloße Abbildung der Welt in ihrer Geschichtlichkeit geht, sondern vor allem um die Erschießung der in den biblischen *res* und *facta* verborgenen Heilsgeheimnisse, die Geschichte von Christus und der Kirche in Vorbereitung und Verwirklichung, das Heil des Einzelnen, die letzten Dinge und das ewige Leben, so spricht sich in der schriftgemäßen Folgerichtigkeit, in der die biblischen *res* und *facta* wiedergegeben werden, die Überzeugung aus, dass die Offenbarungen Gottes in der Welt und Geschichte, von der die Heilige Schrift kündet, nur derjenige verstehen kann, der an der historischen Faktizität der biblischen Ereignisse und ihrer Abfolge als unhintergehbarem Ausgangspunkt jeder Sinndeutung grundsätzlich festhält. Wenn das Werk weiter seine Darstellung und Deutung der biblischen *historia* um naturkundliche, kanonistische, ethische wie liturgieexegetische Aussagen erweitert, dann wird damit die gesamte christliche Wirklichkeit (Natur, Recht, Ethik, Kult) über die in der Bibel genannten *res* und *facta* hinaus, aus der Bibelexegese heraus heilsgeschichtlich erfasst und begründet. Alle Dinge und Ereignisse der sichtbaren Welt sind in diesen großen heilsgeschichtlichen Gesamtentwurf eingebracht, in dem die Heilsgeschichte zum Abbild der wahren Weltzustände erklärt wird, ihre Darstellung und Deutung zum Mittel, Gottes Wirken in der Welt und die Bestimmung des Menschengeschlechts zu begreifen. Gegenüber den zeitgenössischen logisch-abstrakten theologischen Systematisierungsentwürfen[205] wird mit Hugo von St. Viktor deutlich gemacht, dass Gott sich in der Welt historisch zu erkennen gibt und daher nur in der Betrachtung der Geschichte erkannt werden kann. Die in der Überlieferung der Weltbücher neue Akzentuierung des Geschichtlichen im *Hortus deliciarum* erweist sich letztlich als Ergebnis eines theologischen Erkenntnisbemühens, das den Grundprinzipien der monastischen Bildung, der *lectio* und *meditatio*, Schriftlektüre und Schriftauslegung gemäß der seit der Patristik geübten Methode der allegorischen Schriftdeutung verhaftet[206], entgegen der an den Kathedralschulen von Paris, Laon, Chartres und Reims[207] geübten dialektischen Methode und ihren logischen Deduktionen[208],

---

204 Vgl. H.d.II, fol. 247v-263v.

205 Allgemein: M. GRABMANN, 1909-11; A. M. LANDGRAF, 1948; M.-D. CHENU, 1957; H. CLOES, 1958, S. 277-329; H. WEISWEILER, 1959; A. GRILLMEIER, 1960; J. BAUER, 1960.

206 Vgl. hierzu bspw.: Benediktsregel, 42. 48, CSEL 75, 105. 115f. Den nach wie vor besten allgemeinen Überblick über die monastische Bildung und Theologie liefert: J. LECLERCQ, 1957 (dt. Übersetzung 1963); allgemein auch: J. EHLERS, 1974, 62-65; Ders., 1998, S.76.

207 Vgl. E. LESNE, 1940; A. M. LANDGRAF, 1948; J. EHLERS, 1974, S. 74ff..

Theologie und Welterschließung eng an die allegorische Schriftdeutung binden und insbesondere auf die historische Wahrheit der biblischen *res* und *facta* als unabdingbare Voraussetzung für die Erfassung der göttlichen Offenbarungen in der Welt, ja als ihrem notwendigem Bestandteil verpflichten will.

Mit der im Vergleich zu der parataktischen Reihung der Wissensgebiete in den älteren Enzyklopädien des *Liber de universo*, *Imago mundi* und *Liber floridus* neuen heilsgeschichtlichen Systematisierung des Materials nach dem Ordnungsprinzip der biblischen *historia* korreliert die veränderte Gebrauchsfunktion des *Hortus deliciarum*. Schon C. Meier hat darauf aufmerksam gemacht, dass die in der Gattungsgeschichte der mittelalterlichen Enzyklopädie aufgetretenen strukturellen Revisionen und Reorganisationen weniger eine innerliterarische Entwicklung anzeigen, als vielmehr durchgehend in einem unmittelbaren kausalen Zusammenhang mit der anvisierten Gebrauchsfunktion stehen.[209] Nach ihr verweisen die von Hrabanus Maurus im *Liber de universo* an der Werkdisposition der *Etymologiae* des Isidor vorgenommenen Veränderungen von einem Wissenskompendium zu einem die Schöpfung nach ihren Seinsbereichen abbildenden und spirituell auslegenden Werk auf die von Hraban selbst in seinem Widmungsbrief an Haimo von Halberstadt programmatisch angeführte Funktion seines Werkes als Anleitung zur Schriftexegese. Dementsprechend sind auch die im *Hortus* vorliegenden strukturellen Modifikationen der Werkdisposition nicht allein auf eine Neuakzentuierung im Welt- und Schriftverständnis zurückzuführen, sondern als Antworten auf die im Vergleich zur Enzyklopädie des Hraban grundsätzlich gewandelten historischen Entstehungs- und Wirkungsbedingungen zu betrachten. Im Unterschied zu den älteren Enzyklopädien etwa den *Etymologiae* des Isidor oder

---

208 Mit der Verbreitung der neuen aristotelischen Wissenschaftstheorie innerhalb der scholastischen Theologie sollte sich auch das *historia*-Verständnis grundsätzlich wandeln, die *historia* erschien immer mehr als eine Anhäufung philosophisch-theologisch unergiebiger Details. Der Einfluss der Aristoteles-Rezeption auf die Bewertung der *historia* war indirekter Natur, er erreichte das *historia*-Verständnis auf dem Umweg über die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie, der, solange sie ihren biblizistischen Charakter noch nicht abgestreift hatte, ihre historischen „Bestandteile" und Merkmale deklassierend anzuhängen scheinen. Die *historia* wird zum Gegenbegriff der *scientia*, die allein die bleibende Sicherheit ihrer Aussagen gewährleistet. Während die *scientia* es mit Universalien zu tun hat, deren Erforschung zu beständigen und eindeutigen Wahrheiten führt, beschäftigt sich die *historia* nach dem neuen Wissenschaftsverständnis lediglich mit Singularien, deren ontologische Instabilität auf der logischen Ebene des Singularsatzes Evidenz erlaubt, niemals aber Gewissheit des Wahrbleibens. Von außen schien der historische Charakter der Theologie, ist doch schon der in der Bibel vorherrschende Schriftmodus der *modus historialis*, ihre Wissenschaftlichkeit in Frage zu stellen. Man begegnete dem Einwand gegen den Wissenschaftscharakter der Schrift indem: (a) entweder der biblischen Theologie ihre Historizität belassen wurde, diese aber zu einer exklusiven, eben durch die theologische Erkenntnismaterie bedingten Möglichkeit verlässlichen Wissens bestimmt wurde, (b) vor allem in der Folge die als Singularien verstandenen *historialia* zu *manuductiones intellectus* erklärt wurde, über die sich die wissenschaftliche Theologie hinwegsetzen kann. Mit Thomas von Aquin, der dem Universalitätsproblem zwar noch einige Sätze widmete, dessen Hauptinteresse jedoch der Prinzipienfrage galt, sollte die *historia*-Problematik vollends aus den Überlegungen der Theologie verdrängt werden, das Studium der historia, so Thomas, lässt keine allgemein verbindlichen Wahrheiten erhoffen, vgl.: THOMAS VON AQUIN, Expositio super librum Boethii De Trinitate III, 1,1 (ed. B. Decker, Leiden 1955), S. 110: „Ex defectu quidem rerum, sicut in rebus singularibus et contingentibus quae a nostris sensibus sunt remotae, sicut sunt facta hominum et dicta et cogitata, quae quidem talia sunt, ut uni homini possint esse nota et alii incognita". Zur Abkehr der Theologie von der *historia* und den zugrundeliegenden theoretischen Reflexionen vgl. A. SEIFERT, 1977, S. 269-284.

209 C. MEIER, 1992, S. 130.

dem *Liber de universo* des Hrabanus Maurus wurde der *Hortus deliciarum* - wie bereits dargestellt[210] - aus der konkreten historischen Situation der Reorganisation der monastischen Binnenwelt im Hohenburger Konvent heraus ausschließlich für die innerklösterliche Unterweisung konzipiert. In den wenigen programmatischen Aussagen der Herrad von Hohenburg im Prolog wird die konkret räumlich-pragmatische Bindung des Werkes an den Konvent ausdrücklich hervorgehoben. Zugleich deutet sich - wenn auch noch verhalten - in ihnen wie in den moralisierenden Texten und Illustrationen des Werkes bereits jene Neubestimmung der Gebrauchsfunktion der Enzyklopädie an, die in der Folgezeit von Vincenz von Beauvais in seinem *Speculum universale* in Ansätzen, dann von Brunetto Latini in den *Li livres don tresor* vollzogen werden sollte[211]: der Funktionswandel der Enzyklopädie von einem dem rein kognitiven Erfassen dienenden Wissenskompendium zu einem auf theoretischer Vorklärung basierenden handlungsorientierenden Lehrbuch zur praktischen Lebensgestaltung, das den Menschen ebenso als rezeptiv-kontemplatives, wie auch als aktiv-handelndes Wesen begreift. Die traditionelle von Hrabanus Maurus erstmals angeführte praktische und ideelle Funktionsbestimmung seiner Enzyklopädie als Hilfsmittel der Schrift- und Welterklärung mit dem Ziel der Gotteserkenntnis[212] ist in den Eingangsworten der Herrad von Hohenburg im *Hortus deliciarum* der direkten Zueignung des Werkes an die Hohenburger Konventualinnen als Leitfaden zur Erfüllung ihrer monastischen Lebensbestimmung gewichen. Das dargestellte Weltwissen im *Hortus deliciarum* soll dem Prolog zufolge nicht allein dem kognitiven Erkennen dienen, vielmehr wird ihm programmatisch die Aufgabe zugewiesen, den Hohenburger Nonnen in der Phase der intensiven Neustrukturierung ihres Konvents als handlungsorientierendes Wissenspotential ihre Stellung und Heilsaussichten in der Welt aufzuzeigen und einen Weg zu ihrem Lebensziel, der endgültigen Vereinigung mit Christus im Jenseits zu weisen.

Vor dem Hintergrund der vorausgehenden Analyse zum historischen Entstehungs- und Wirkungsraum des *Hortus deliciarum*, seinem Selbstverständnis und der Bestimmung seiner materialen Strukturprinzipien im Rahmen der Gattungsentwicklung der mittelalterlichen Enzyklopädie soll sich die nachfolgende Untersuchung dem inhaltlichen Programm des Werkes zuwenden. Sie zielt in ihrer Analyse der Vorstellungen von der Welt und ihrer Geschichte im *Hortus deliciarum* letztlich auf die Frage nach der normativen Sinnstiftung des im Werk ausgebreiteten Weltwissens für den konkreten Lebensvollzug der Gemeinschaft des reformierten Hohenburger Stifts, die Frage nach der Verbindung von theoretischer Wissensvermittlung und pragmatischer Handlungsorientierung im Werk.

---

210 Siehe hierzu die vorausgehenden Kapitel I, 1. I, 2, a. I, 2, b.

211 Ausführlich dazu: C. MEIER, 1988, S. 315-356, bes. S. 342-353; Dies., 1992, S. 166-175.

212 Siehe dazu die Widmungsbriefe Hrabans an König Ludwig den Deutschen und Haimo von Halberstadt: HRABANUS MAURUS, De universo, PL 111, 9ff..

II GÖTTLICHE WELTORDNUNG

Von der Feststellung C. Meiers ausgehend, dass die Erstellung einer Enzyklopädie grundsätzlich die Stellungnahme zu einem Weltbild bedeutet[213], sollen im folgenden die aus den überlieferten Texten und Illustrationen des *Hortus deliciarum* extrahierbaren Grundaussagen über die Welt analysiert werden. Gefragt wird nach dem System von Vorstellungen, die sich das Werk von der Welt im einzelnen und ihrer Ordnung im allgemeinen macht. Untersucht werden sollen seine Aussagen über Gott, das Böse, die physische Ordnung des Kosmos und die Stellung des Menschen als geschaffenem und geschichtlichem Wesen in ihm, über den Ablauf der Geschichte und die sie prägenden Gemeinschaften, sowie seine Ausführungen über das zukünftige Ziel der Vollendung, auf das die als heilsgeschichtliche Größe verstandene Welt hin angelegt und ausgerichtet ist. Erst vor dem Hintergrund dieser Grundaussagen des *Hortus deliciarum* über die Welt, die nicht, wie die Untersuchung der Werkstruktur ergeben hat, bloß als statisches Gebilde der vollzogenen Schöpfung erfasst wird, sondern vor allem als geschichtliche Wirklichkeit, kann der Gegenwartsbezug des Werkes, seine Sinnstiftung für die konkrete Lebenswirklichkeit seiner Rezipientinnen erschlossen werden, dem der zweite Hauptteil der inhaltlichen Analyse gewidmet ist.

Da die Stofforganisation des *Hortus deliciarum* es trotz seines klar strukturierten Aufbaus mit sich bringt, dass über einzelne Themen mehrmals und jeweils in einem anderen Zusammenhang reflektiert wird, darf sich die Untersuchung nicht mit den jeweils an einer Stelle konzentriert vorliegenden Ausführungen begnügen, sondern muss das Gesamtwerk nach entsprechenden Aussagen überprüfen. So findet etwa das Thema der Doppelnatur des Menschen eine doppelte Behandlung, einmal unter dem Aspekt der natürlichen Beschaffenheit des Menschen, einmal unter dem Gesichtspunkt seiner Restitution nach der Erlösungstat Christi.

Analog dem Werkbeginn des *Hortus deliciarum* und seiner Gesamtschau der Welt in ihrer physischen und geschichtlichen Totalität, an dem die Betrachtung des Schöpfergottes als dem transzendenten Grund und Urheber alles Seienden steht, soll die Untersuchung ihren Ausgang nehmen von der Frage nach dem Gottesbild des Werkes. Bereits der an dem Strukturschema von Hrabanus Maurus *De universo* orientierte Werkanfang, aber auch die Erweiterung der Darstellung der sinnlich-physischen Phänomene der Welt und ihrer Geschichte um die spirituelle Sinndimension beweist, dass das Gottesbild des *Hortus deliciarum* wesentlicher Bestandteil seines Weltbildes ist. Entsprechend dürfen seine Aussagen über die Welt nicht losgelöst von seinen theologischen Vorstellungen und Prämissen betrachtet werden. Vielmehr hat jede Beschäftigung mit dem Weltverständnis des *Hortus deliciarum* notwendig mit der Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt, mit den einführenden metaphysischen Spekulationen des Werkes über das Wesen Gottes, sein Wirken und das Mysterium seiner Drei-Einheit einzusetzen.

213 C. MEIER, 1992, S. 157. 175.

1 Gottes Verhältnis zur Welt

1.1 Gott in seiner Allmacht und Transzendenz

Einen ersten Einblick in das Gottesverständnis des *Hortus deliciarum* vermittelt die Eingangsillustration des Werkes auf fol. 3r (Abb. 3). Die Miniatur zeigt in der Mittelachse der oberen Bildhälfte die kreuznimbierte Gestalt Christi majestätisch thronend zwischen zwei ihr huldigenden Engelsscharen auf einer reich verzierten Thronbank. Die Rechte im Segensgestus erhoben, mit der Linken das Buch des Lebens aufgeschlagen vorweisend, erscheint sie dem Betrachter als machtvoller Himmelsherrscher frontal zugewandt. Dass hier mit der kreuznimbierten Einzelfigur jedoch keineswegs nur die göttliche zweite Person allein, sondern diese als Theophanie Gott zu verstehen ist, in der die Fülle des göttlichen Lebens sichtbar wird, belegen die Bildinschriften und Begleittexte, die verallgemeinernd von dem Herrn oder Gott sprechen.[214] Mit dem bewussten Rückgriff auf die ursprünglich byzantinische Bildformel des „Thronenden Christus auf dem Himmelsthron" nach Mt. 19, 28[215] als Ausgangspunkt des Schöpfungszyklus wird die Identität von Schöpfer- und Erlösergott konstatiert, Schöpfung und Erlösungsgeschehen aufeinander bezogen und somit bereits in der Eingangsminiatur auf die Einheit des Geschichtswirkens Gottes hingewiesen.[216] Umgeben von akklamierenden Engeln, die nach den Inschriften gemäß den angelologischen Spekulationen des Pseudo-Dionysius Areopagita als Repräsentanten der neun hierarchisch unterschiedenen Engelschöre zu bestimmen sind[217], erscheint Gott als machtvoller Himmelsherrscher eingeordnet in die Hierarchie der

---

214 Vgl. bspw.: H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Omnipotens Dominus divina gerens bonus exstat"; die Inschriften der unteren Bildhälfte sprechen bezugnehmend auf die Darstellung der oberen Blatthälfte allgemein von „Deus", ebenso der den Miniaturen unmittelbar vorangestellte Text, H.d.II, T. 4; die ihnen folgenden Texte suchen das Geheimnis der Trinität zu durchdringen, H.d.II, T. 11-23, nie ist in den Texten allein von Christus die Rede.

215 Ein frühes Beispiel für die Übernahme dieses die byzantinische Christus-Ikonographie beherrschenden Bildtypus bietet das Godescalc-Evangeliar aus der Hofschule Karls des Großen (BN Nouv. Acq. Par. lat. 1203), vgl. dazu die Abbildung in : W. KÖHLER, 1930-1960, Bd.II, 3.

216 Die Zusammenschau von Schöpfung und Erlösung in der Gestalt Gottes auf fol. 3r kann sich auf Aussagen des Neuen Testaments selbst stützen: so erfährt die Koinzidenz von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit im johanneischen Logosbegriff starken Ausdruck, aber auch die Aussagen, in denen das Erlösungsmysterium und die Auserwählung der Christen als präexistent bezeichnet werden, in denen die Erlösung durch die Schöpfung begründet wird, legitimieren diese Einheitsschau: vgl. etwa: 2. Thess. 2, 13; Eph. 1, 4.3,9; Kol. 1, 26; Jo. 17, 24; 1. Petr. 1, 20.

217 Vgl.: PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, De caelesti hierarchia 6-9, (ed. Sources Chr. 58, 1958, S. 103-131). Es werden nach Ps. Dionysius Areopagita im *Hortus* in aufsteigender Folge unterschieden: Engel, Erzengel, Fürstentümer, Gewalten, Mächte, Herrschaften, Throne, Cherubin, Seraphin; vgl.: H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Angeli. archangeli. principatus. virtutes et celestes. potestates. dominationes. throni. Plebs angelica phalanx et archangelica principans turma virtusque uranica ac potestas almiforma dominantia numina divinaque subsellia cherubin etherea ac seraphin ignicoma". Die Engellehre des Pseudo-Dionysius Areopagita hat in der Übersetzung und Kommentierung des Johannes Scotus Eriugena (866-870), PL 122, 126-266, die Angelologie der folgenden Jahrhunderte maßgeblich beeinflusst; durch das achte Buch der Apostolischen Konstitution wurde seine Ordnung der Engelhierarchie kanonisch, vgl. hierzu G. TARVARD, 1968, S. 48ff. 6.; auch: D. KECK, 1998; zur Dionysius-Rezeption im Mittelalter siehe auch den umfangreichen Kolloquiums-Band

geistigen Wesenheiten.[218] Durch die bildliche Darstellung des göttlichen Himmelsherrschers mit seinem Hof – die deutlich auch an das Bildschema des axial-symmetrischen Thronbildes in der Herrscherikonographie erinnert[219] - und die ihr vorgeordneten Texte zur Engelhierarchie wird nahegelegt, Gott selbst als - wenngleich höchstes souveränes - Glied der himmlischen Herrschaftsordnung zu betrachten.[220] Demgegenüber lassen die Inschriften der Illustrationen und die ihr nachgeordneten Begleittexte, die einerseits von der absoluten Transzendenz und Unterschiedenheit Gottes gegenüber allem Geschaffenen und andererseits der Schöpfung der Engel als geistige, unsichtbare Wesen künden, keinen Zweifel daran, dass Gott außerhalb der Ordnung alles Geschaffenen steht. In diesem Sinne schreiben etwa die Inschriften der Miniatur, seit der Patristik tradierte Wesensbestimmungen Gottes aufnehmend, Gott unerreichbare Majestät, Allmacht und absolutes Gutsein zu.[221] Nach ihnen existiert Gott allein ungeschaffen in

---

von T. BOIADJIEV, 2000; zur Darstellung der neun Engelchöre in der Bildenden Kunst des Mittelalters, vgl. B. BRUDERER, 1998.

218 In einem der Beitexte der Illustration (H.d.II, T. 7, anonym), der nicht wie die Bildinschriften der dionysischen Hierarchisierung der Engel, sondern der diese modifizierenden Stufenordnung Gregors des Großen folgt, in der die Engelchöre der *virtutes* und *principatus* miteinander vertauscht sind, wird in absteigender Folge unterschieden zwischen: *seraphin, cherubin, throni, dominationes, principatus, potestates, virtutes, anrchangeli, angeli*. Vgl. dazu: GREGOR DER GROSSE, Homil. in ev. 2, 34, 7.10, PL 76, 1249ff. Die sich im einzelnen unterscheidenden Hierarchien werden vergleichend nebeneinandergestellt in: H.-W. GOETZ, 1984, S. 178. Die Hierarchisierung der Engelchöre resultiert dem Text zufolge aus der Differenzierung ihrer Funktionen und der ihnen verliehenen Würde, die ihre Eigenarten konstituieren und zugleich ihre Nähe zu Gott und ihren Platz innerhalb der Stufenordnung der Geistwesen bestimmen, vgl.: H.d.II, T. 7, anonym: „Omnia angelorum agmina naturaliter spiritus nominantur. Ex diversis autem officiis diversa acceperunt nomina [...]". Die höchste Rangstufe in der Engelhierarchie nehmen gemäß dem Beitext die *seraphin* ein, die aus einzigartiger Nähe zu ihrem Schöpfer in Liebe brennen; ihnen dem Rang nach untergeordnet sind die in ihrer Erkenntnis vollkommenen, des Wissens Gottes teilhaftigen *cherubin*, ihnen folgen die zum Gericht bestellten *throni*. Während die ersten drei Engelchöre Gott in sich schauen, partizipieren die ihnen nachgeordneten Chöre der *dominationes, principatus* und *potestates*, nur mittelbar an der Machtfülle Gottes. Gleichzeitig haben sie die Aufgabe die ihnen wiederum untergeordneten Chöre der *virtutes, archangeli* und *angeli* zu leiten. Diese drei untersten Engelordnungen stellen die Verbindung zur materiellen Welt her, die *virtutes,* indem sie Zeichen und Wunder wirken, die Erzengel und Engel, indem sie die Botschaften Gottes übermitteln. Vgl. dazu: H.d.II, T. 7, anonym. Zur Engelchorlehre des Pseudo-Dionysius Areopagita, vgl.: G. TAVARD, 1968, S. 48f.; umfassend: R. ROQUES, 1954; zur zeitgenössischen Angelologie siehe erweiternd auch: D. KECK, 1998.

219 Vgl. hierzu etwa das Theodosius-Missorium, Madrid, Real Academia de la Historia, 388 n. Chr., (Abb. 67) oder die Miniatur Karls des Kahlen im *Codex Aureus*, St. Emmeran, München, Bayer. Staatsbibl. Clm. 14000, fol. 5v, um 870, (Abb. 68).

220 Die Vorstellung Gottes als Herrschers des himmlischen Hofes findet sich schon im Neuen Testament, vgl.: Apc 19,16: Rex regum et Dominus dominantium"; auch: 1. Tim. 6,15. In der Liturgie finden sich die Worte als Anruf und Titel der Gottheit, vgl.: Missale Romanum, Concordantia, S. 180-185. Siehe dazu: H. FREYTAG, 1970, S. 48; auch: P. DINZELBACHER, 1979, S. 16-34.

221 Zur Vorstellung von der Allmacht, Majestät und dem absoluten Herrschertum Gottes in der Bibel, vgl. 1. Tim. 6, 15; Apc. 19, 16; vgl. ebenso die apologetischen Schriften und frühchristlichen Glaubensbekenntnisse, z.B.: DIDACHE, 8,2. 10,5; zur Allmacht Gottes bei Tertullian, vgl. R. KEARSLEY, 1998; zu Gott als *summa majestas* vgl. auch z.B. AUGUSTINUS, Soliloquia animae ad Deum, 34, PL 40, 894. Die Hinzufügung des *„omnipotens*" zum Gottes- oder Vaternamen, das dem griechischen Wort für „allherrschend" oder „allsouverän" entspricht, lässt sich bei den Apostolischen Vätern nachweisen, aus dem Martyrium Polycarpi wurde die Bezeichnung in das altrömische Credo übernommen. Hier wie auch bei der Verwendung durch Irenäus, Hippolyt und Klemens von Alexandrien gehört das Substantivattribut zum ganzen Gott-Vater-Begriff. Ebenso enthielten die Taufbekenntnisse von Mailand und der afrikanischen Kirche im ersten Artikel den Zusatz. Im *Gloria* der Vormesse heißt es: „Domine, Deus, Rex caelestis, Deus Pater omnipotens", im *Praefatio* für die Heilige Woche, Vom Heiligen Kreuz: „Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus". Zur häufigen Formel

seiner Allmacht aus sich selbst heraus als Guter Göttliches schaffend[222]. Ganz im Einklang mit der traditionellen Lehrauffassung[223] wird betont, dass die Eigenschaften Gottes mit seinem Sein selbst identisch sind - er ist das Gute - in ihm fallen Wesen und Wirken zusammen: sein Schaffen ist sein Gutsein. Oder wie an anderer Stelle im *Hortus* mit Honorius Augustodunensis ausgesagt wird: Das von Gott Geschaffene ist notwendig gut, weil es auf Gott, der das höchste Gut ist, als Schöpfer zurückgeführt werden kann.[224] In den Bildinschriften der Illustration von fol. 3r heißt es weiter, dass Gott in sich unbewegt als bewegende Kraft zugleich überall anwesend ist. Im Gegensatz zu allem Geschaffen ist er selbst frei von jeder räumlichen Bewegung und zeitlichen Veränderung, da er überall gegenwärtig ist.[225] Eine bis in die Zeit der Apostolischen Väter zurückweisende Vorstellung aufgreifend, heißt es in den Inschriften weiter, dass Gott den Kosmos von innen erfüllt und von außen umgreift, selbst vom Raum nicht eingeschlossen und ohne messbare Ausdehnung ist: In seiner Unermesslichkeit umfasst er alles, ohne selbst umfasst zu werden[226].

„omnipotens Deus" in der Liturgie vgl.: MISSALE ROMANUM, Concordantio, S. 440-445; vgl. dazu: L. SCHEFFCZYK, 1963, S. 27. 33; Zahlreiche Beispiele aus der alhd. und frmhd. Literatur nennt: H. FREYTAG, 1970, S. 37f. Im 12. Jahrhundert wurde hinsichtlich der Allmacht Gottes die Frage, ob Gott eine bessere Welt hätte erschaffen können, heftig diskutiert, so sahen sich etwa Petrus Lombardus und Robert von Melun gezwungen, sich gegen die Theologen zu wenden, die einer Beschränkung der Allmacht Gottes das Wort redeten; vgl. dazu: U. HORST, 1964, S. 207-251.; zur Allmacht Gottes bei Petrus Damianus, vgl. I. M. RESNICK, 1992. In der Gleichsetzung von Gott und Gutem klingt das ursprünglich platonische Prinzip der Gutheit des Göttlichen nach, das vor allem Augustin christlich umgedeutet und in seiner Lehre von Gott als dem *summum bonum* hervorgehoben hat, vgl. z.B.: AUGUSTINUS, Enarrationes in psalmos 134, 4, CCL 40, 1939ff. In der Folgezeit siehe vor allem: ANSELM VON CANTERBURY, Proslogion, prooemium 1, 93, PL 153, 223; auch: Ders., Monologium 1,2, PL 158, 144ff. Zum Gottesbegriff Augustins und Anselm von Canterbury, siehe: L. SCHEFFCZYK, 1963, S. 61-66. 75f.

222 Vgl. H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Incomprehensibilis majestas. Omnipotens Dominus divina gerens bonus exstat".

223 Schon Irenäus hatte betont, dass Gottes Eigenschaften und Kräfte mit seinem Wesen identisch sind, vgl. IRENÄUS, Adversus haer. II, 13, 3, PG 7, 1 582f.. Für wie wesentlich diese Aussage auch noch im 12.Jahrhundert erachtet wurde, belegt, dass Gilbert von Poitiers der Vorwurf, er unterscheide in Gott zwischen der Person und ihren Eigenschaften, *Deus* und *Divinitas*, einen Ketzerprozess einbringen sollte. Zu Gilberts tatsächlich durchaus orthodox zu nennender Lehre vgl.: N. M. HARING, 1951, S. 1-40.

224 H.d.II, T. 79, H. A., Eluc.: „Cum Deus summe bonus et summe sanctus non nisi bonas et sanctas animas creet, [...]".

225 Vgl. H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Mobilium motus sum presens undique totus". Die Vorstellung von Gott als unbewegtem Beweger ist vorgebildet durch Aristoteles, nach dem über aller Bewegung im Kosmos der unbewegte Beweger thront, der selbst ruhend, die Welt bewegt und in dem alles Seiende Bestand hat. Vgl. dazu: J. RIEF, 1962, S. 52-55. Im 12. Jahrhundert findet sich die Formel zum Beispiel bei Robert von Melun wieder, nach dem Gott absolut frei von körperlicher Bewegung in sich unbewegt alles bewegt; vgl. dazu: U. HORST, 1964, S. 314.

226 Vgl. H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Hec mundum dextra complectitur intus et extra". Der Gedanke, dass Gott alles umfasst lässt sich schon bei den Apostolischen Vätern nachweisen, z.B.: PASTOR HERMAE, Mand. I, 1; dazu: L. Scheffczyk, 1963, S. 32. Übermittelt wird die Vorstellung dem Mittelalter vor allem durch: GREGOR DER GROSSE, Homiliae in Ezechielem 1, 8, 16, PL 76, 860f.; Ders., Moralia in Job, 2, 12, 20, PL 75, 565; und: ISIDOR VON SEVILLA, Sententiae 1, 2, 3, PL 83, 541: „Immensitas diviniae magnitudinis ita est, ut intelligamus eum intra omnia, sed non inclusum, extra omnia, sed non exclusum"; vgl. auch HRABANUS MAURUS, De universo 4, 10, PL 111, 98; oder: HRABANUS MAURUS, Expositio super Jeremiam 19, PL 111, 1231f.: „Sic itaque exteriora circumdat, ut interiora impleat: sic interiora implet, ut exteriora circumdet". Zum Fortleben der Vorstellung siehe: ANSELM VON CANTERBURY, Liber meditationum et orationum 14, PL 158, 780: „Qui tenes omnia, imples omnia, circumplecteris omnia, superexcedis omnia, sustines omnia"; oder:

Während die Illustration und ihre Inschriften die herrscherliche Machtfülle, Souveränität, Allgegenwart und Endlosigkeit Gottes hervorheben, suchen die der Miniatur unmittelbar nachgestellten Texte das Verhältnis Gottes zur Schöpfung zu erfassen. Sie geben auch Aufschluss über die Frage, wie sich seine Allgegenwart in der Schöpfung mit seiner Überweltlichkeit vereinbaren lässt. In einer Abschrift aus den pseudo-augustinischen *Meditationes* heißt es dort: „Denn nichts Himmlisches, nichts Feuriges, nichts Irdisches, nichts was ein Sinn des Körpers berühren könnte, ist anstelle von jenem zu erfassen, der wahrhaftig ist, was ist, und nicht bewegt wird, dem im höchsten und besonderen Maße jenes zukommt, was im Griechischen heißt: ΩN, lateinisch: est, der selbst immer derselbe ist und dessen Jahre niemals zu Ende gehen".[227] Deutlich klingt in dieser kurzen Wesensbestimmung die der griechischen Ontologie entstammende, durch die Väter in die christliche Gotteslehre integrierte Vorstellung des Seienden als Ungewordenem, Unvergänglichem, Unbeweglichem und Unveränderlichem an.[228] „Gott ist" bezeichnet in der Abschrift aus den pseudo-augustinischen *Meditationes* Gott als das einzig notwendig aus sich selbst heraus existierende ewige, unveränderliche Sein. Nur von Gott ist das Sein den Worten zufolge im eigentlichen Sinne aussagbar. Er allein ist das wahrhaft Wirkliche. Als der transzendent Eine ist er zugleich der Seinsgrund aller Wirklichkeit, allen Lebens innerhalb der Ordnung der zeitlich geschöpflichen Dinge; in diesem Sinne ist in einer weiteren Abschrift aus den pseudo-augustinischen *Meditationes*, der ein Wort aus dem *Soliloquia* Augustins zugrunde liegt, auf fol. 2r zu lesen: „Gott ist die Glückseligkeit, von dem, durch den, in dem alles glückselig ist, was auch immer glückselig ist. Gott ist das wahre und höchste Leben, von dem, durch den, in dem alles lebt, was auch immer wirklich und glückselig lebt"[229]. Damit ist die Relativität und

---

SUMMA SENTENTIARUM, 1, 4, PL 176, 49; dazu: H. FREYTAG, 1970, S. 39f. (mit weiteren Textbelegen aus der frmhd. Literatur).

227 H.d.II, T. 12, Ps.-Augustinus, Meditationes: „Nam nichil celeste, nichil igneum, nichil terrenum, nichilque quod corporis sensus attingat pro illo colendum est, qui vere est quod est et non mutatur, cui maxime ac specialiter convenit illud quod greci dicunt: ΩN, latini: Est, eo quod semper idem ipse est et anni ejus non deficiunt".

228 In diesem Sinne schon Parmenides (um 540-480 v. Chr.). Irenäus nahm den philosophischen Begriff Gottes als eines vollkommen einfach Seienden auf; vgl.: IRENÄUS, Adversus haer. II, 13, 3, PG 7, 1. Augustin erblickt, beeinflusst vom Neuplatonismus, in Gott die Koinzidenz von absoluter Einfachheit, reinem Sein und vollkommener Güte. Als reines Sein ist Gott unveränderlich, unwandelbar, daher wendet er sich auch gegen die Anwendung des Substanzbegriffs für das Wesen Gottes, da dieser das Gegebensein von Akzidentien einschließe, und ersetzt ihn mit dem Begriff *essentia*, vgl. etwa: AUGUSTINUS, De trinitate 5, 2, 3, CCL 50, 207f. Dazu: J. RIEF, 1962, S. 81f.; K. STARITZ, 1931, S. 65ff. In der Wirklinie Augustins kreist das Schöpfungsdenken Anselms von Canterbury um die Zentralidee des einen, notwendig aus sich selbst heraus existierenden Seins, das er mit Augustinus als *„summum ens"* bezeichnet. Gott ist für ihn das Seiende, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann; vgl.: L. SCHEFFCZYK, 1963, S. 75. Analog den im *Hortus* zitierten Aussagen findet sich bei Robert von Melun die Deutung, dass mit den Worten „Gott ist" sein stets gleichbleibendes Sein bezeichnet ist, das am Übergang vom Sein zum Nicht-Sein nicht teilhat; dazu: U. HORST, 1964, S. 314. Vgl. aus dem 12. Jahrhundert dazu auch die Formulierungen von Hugo von St. Viktor, der Gottes Wesen als *universus, immutabilis, aeternus* und *bonus* beschreibt; vgl.: HUGO VON ST. VIKTOR, Didascalicon 7, 17ff, PL 176, 825ff.

229 H.d.II, T. 4, Ps.-Augustinus, Meditationes: „Deus est beatitudo, a quo, per quem in quo beata sunt omnia quecumque beata sunt. Deus vera et summa vita, a quo, per quem, in quo vivunt omnia quecumque vere et beate vivunt". Bei dem Text handelt es sich um eine Paraphrase zweier Verse aus dem *Soliloquium*-Gebet Augustins, vgl.: AUGUSTINUS, Soliloquia I, 1, 3, CSEL 89, 1, 5: „Deus vera et summa vita, in quo, et a quo, et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt omnia. Deus beatitudo, in quo, et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia".

Kontingenz alles Existierenden festgestellt, das nur durch das höchste Wesen und aus ihm sein kann. Alles Existierende hat nicht nur sein Leben und Sein von Gott, sondern wird durch seine Gegenwart ständig darin erhalten. In seiner Unermesslichkeit enthält Gott alles in sich. Das Leben ist das eigentliche Bindeglied zwischen den Dingen und Gott. Indem er allem das Leben erst verleiht, hat dieses einen gewissen Anteil aus seiner Wesenheit genommen, indem er es fortwährend im Leben erhält, reißt dieser Kontakt niemals ab. Gott und alles Existierende werden hier in einen dauernden, über den Schöpfungsakt selbst hinausgreifenden ontologischen Bezug gesetzt[230]. Auf Gott als seinen Urheber bezogen, ist das Seiende zu einer, im Gegensatz zur absoluten Einheit Gottes, relationalen Einheit zusammengeschlossen. Nichts existiert, den zitierten Worten aus den pseudo-augustinischen *Meditationes* zufolge, was nicht in die Hinordnung auf Gott eingeschlossen und von seinem Wirken erfasst wäre. Deutet die letztlich auf paulinisches Gedankengut zurückgehende Formulierung, dass „alles in Gott, durch Gott und von Gott lebt"[231], auf die Allgegenwart Gottes und auf eine enge essentielle Bindung zwischen Gott und allem Existierendem hin, so steht einem allzu wörtlichen Verständnis dieser Aussage von der göttlichen Allgegenwart Gottes in den Dingen, die tendenziell zu einer Gleichsetzung von Gott und allem Existierenden und einer pantheistischen Deutung verführen könnte - wenn alles in Gott ist, kann auch umgekehrt behauptet werden, dass in allem Gott ist, im *Hortus* die Aussage gegenüber, dass Gott *substantialiter* im intellektualen Himmel, *potentialiter* überall sei[232]. Mit diesem Zitat aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis wird im *Hortus* eine seit den Auseinandersetzungen zwischen Roscelin und Anselm von Canterbury, wie auch zwischen Abaelard und Hugo von St. Viktor heftig umstrittene These zur Allgegenwart Gottes

---

230 Die Aussagen bewegen sich ganz im Rahmen des im 12. Jahrhundert noch vorherrschenden, im Neuplatonismus wurzelnden, philosophisch-theologischen Realismus, nach dem alles konkret Seiende, seinen Ursprung und seine Existenz erst aus der wahren ursprünglichen Realität Gottes erhält und folglich nur als Ableitung, als Teilhabe an Gott zu verstehen ist. Teilhabe heißt dabei entsprechend der platonischen Lehre, dass die Geschöpfe nur als Abbilder Anteil am reinen Sein haben, die Dinge zum absoluten Sein in einer Art Exemplarbeziehung stehen. Zum neuplatonischen Ursprung des Gedankens, vgl. schon Plotin, nach dem alles Seiende vom Einen bestimmt ist, das Seiendes im Sein erhält, vgl.: PLOTIN, Enneaden V, 3, 15 (ed. R. Beutler und W. THEILER, 1956-1971). In neuplatonischer Tradition dann wegweisend: AUGUSTINUS, De trinitate 3, 9, 16, CCL 50, 143, der Gott als die „*summa essentia*" bezeichnet, als denjenigen, „*qui summe est*", demzufolge alles andere Sein nur durch *participatio* zustande kommt. In der Nachfolge Augustins setzt Anselm von Canterbury dann in seiner Gotteslehre bei der *summa essentia*, *summa vita, summa veritas, summa beatitudo* ein, vgl.: ANSELM VON CANTERBURY, Monologium 16, PL 158, 165. Aus dem Vorhandensein vieler relativer Güter und begrenzt erhabener und großer Dinge schließt er auf das eine absolute Gute, das nicht durch Teilhabe, sondern durch sich in sich gut, erhaben, und groß ist. Gott, der wahrhaft existiert, ist zugleich das höchste Gut, welches keines anderen bedarf, dessen aber die anderen bedürfen, damit sie da sind und damit sie gut sind, vgl.: ANSELM VON CANTERBURY, Proslogion, proemium, PL 158, 223f. Nach Robert von Melun haben die Geschöpfe nicht nur das Sein von Gott, sondern werden durch seine Gegenwart auch ständig darin erhalten. Ist sie abwesend, so versinken alle Dinge im Nichts; vgl.: U. HORST, 1964, S. 236-242.

231 Vgl. hierzu etwa: Rm. 11, 36: „Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso omnia". Bezeichnenderweise ist die missverständliche Textstelle, die aussagt, dass „alles in Gott ist", in der Übersetzung der Bibel durch Luther durch die Formulierung ersetzt: „Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge" (Rm. 11, 36). Siehe zur Allgegenwart Gottes auch: Act. 17, 8: „In ipso enim vivimus et movemus et sumus".

232 H.d.II, T. 11, H. A., Eluc.: „D. Ubi habitat Deus? M. Quamvis ubique potentialiter, tamen in intellectuali celo substantialiter".

aufgegriffen. Roscelin und nach ihm Abaelard hatten gegenüber der traditionellen Lehre von der substantiellen Gegenwart Gottes in der Welt eine bloß dynamische Präsenz Gottes behauptet. Alles Geschaffene werde durch die göttliche Wirksamkeit im Sein erhalten, zöge Gott sie zurück, würde alles im Nichts versinken. Nur die göttliche Potenz sei überall, nicht aber Gottes Substanz. Dem hat Anselm von Canterbury und nach ihm Hugo von St. Viktor deutlich mit dem Hinweis widersprochen, dass Gottes Substanz mit seiner Kraft selbst real identisch sei.[233] Gottes Wesen ist überall dort, wo er wirkt, heißt es in diesem Sinne auch bei Robert von Melun.[234] Um in jedem Fall die Vorstellung einer ortsgebundenen Gegenwart Gottes in den Dingen zu vermeiden, hält der *Hortus* an der von den meisten Zeitgenossen als anstößig empfundenen These Roscelins und Abaelards fest: auch er versteht die Allgegenwart Gottes in der Welt als eine solche der Wirkkraft, wie nicht nur das *Elucidarium*-Zitat, sondern auch die Bildinschrift auf fol. 3r belegt, welche Gott nur als bewegende Kraft in der Welt als ganz gegenwärtig beschreibt[235]. Die Geschöpfe existieren nur durch Gott, aber sie sind kein Teil von ihm. Denn entstammten sie ihm, so wären sie ihm gleich und damit keine Geschöpfe mehr, sondern ihm gleich ewig und unveränderlich. Die Aussagen, die festzuhalten suchen, dass die Allgegenwart Gottes in der Welt zugleich eine Scheidung zwischen Gott und den Dingen einschließt, lassen dabei wie schon die Überlegungen Abaelards offen, wie Gott in der Welt wirken soll, ohne dass zugleich seine Substanz, die mit seiner Kraft identisch ist, in ihr anwesend ist.

1.2 Gottes Schöpfungswirken

Der in den bisher untersuchten Aussagen des *Hortus deliciarum* enthaltene Gedanke der absoluten Geschiedenheit von Gott und Welt trotz der unmittelbaren Nähe und Bezogenheit Gottes zu allem Seienden, findet in den Illustrationen des Sechstagewerks und ihren Begleittexten einen neuen und starken Ausdruck. Sie greifen auf die in biblischem Gedankengut gründende Vorstellung von der *creatio ex nihilo*, der Schöpfung der Welt aus dem Nichts zurück, die von

---

233 Zu den Aussagen Roscelins und zur Auseinandersetzung zwischen ihm und Anselm, vgl.: ANSELM VON CANTERBURY, Monologium 20-22, PL 158, 169ff.; auch: Ders., Epistola de incarnatione Verbi (ed. F. S. Schmitt, Florileg, Patrist. 28, Bonn 1931), S. 17. Vgl. dazu: PETRUS ABAELARD, Introductio in theologiam 1,3, PL 178, 1106: „Quod tamen in ubique esse per substantiam dicitur, juxta ejus potentiam vel operationem dici arbitror"; vgl. auch: Ders., Dialectica (ed. C. M. de Rijk, Assen 1956), S. 70. Zur Übernahme des Gedankens in der Schule Abaelards, siehe: SENTENTIAE HERMANNI 19, PL 178, 1723: „Ubique est potentiam, quia ubique operatur". Entschieden vertreten die Ansicht Abaelards die: SENTENTIAE PARISIENSES (ed. A. Landgraf, Spicilegium Sacrum Lovanienses, Bd. 14, Löwen, 1934), S. 15 und 37. Siehe auch: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis, 1, 3, 17, PL 176, 223f.; ihm folgt: SUMMA SENTENTIARUM 1, 4, PL 176, 48ff. Ausführlich zu den verschiedenen Positionen hinsichtlich der kontrovers diskutierten Frage nach der Allgegenwart Gottes: U. HORST, 1964, S. 294-317.

234 Vgl. ROBERT VON MELUN, Sententie, Brügge, Bibl. de la ville, cod. 191: „Eo quod omni loco presens est per essentiam propriam et non per potentiam, sic quod non per essentiam, quod in aliquorum erat opinione"; (zitiert nach: U. Horst, 1964, 302).

235 H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Mobilium motus sum presens undique totus".

der voraussetzungslosen Wirklichkeit Gottes im Gegensatz zu allem Geschaffenen ausgeht.[236] So wird mit Beda auf fol. 9r ausgesagt, dass Gott der Schöpfer aus dem Nichts ist, der die ungeformte Materie und alle Geistwesen vor aller Zeit von dem Nichts geschaffen hat, die Gestalt der Welt aber von der ungeformten Materie.[237] Deutlich wird damit in Übereinstimmung mit zahlreichen Zeitgenossen zwischen dem göttlichen Akt der Erschaffung der ungeformten Materie aus dem Nichts, und der Gestaltung und Ordnung der Materie unterschieden.[238] Von Gott geschaffen entbehrt die *materia informis* noch der Form. Gegen die tendenziell bereits evolutionär zu nennende Weltentstehungslehre eines Thierry von Chartres, der gestützt auf die Physik des Chalcidius behauptet, es habe eine Entwicklung von der aus vier Elementen bestehenden Urmaterie zum geordneten Weltall gegeben[239], wird ausdrücklich mit Beda und einer Abschrift aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis auf fol. 20r ausgeführt, dass Gott durch die Mitteilung der Form die *materia* zur konkreten Wirklichkeit emporführt und die Geschöpfe in ihrer Eigenart bestimmt.[240] Mit den Worten Bedas wird zugleich aber auch im Anschluss an die orthodoxe Lehrmeinung gegen mögliche materialistische oder dualistische Fehldeutungen die *materia informis* als etwas von Gott Geschaffenes definiert, und als solches vom Nichts unterschieden. Die Vorstellung von dem Hervorgang alles Seins aus Gott ist mit den

---

236 In Gn. 1, 1, ist der Gedanke zwar noch nicht konkret angesprochen, doch kam es in seiner Wirklinie im spätjüdischen 2. Makkabäerbuch (2. Makk. 7, 28) zur Formel von der *creatio ex nihilo*. Im christlichen Bereich bietet erstmals der Pastor Hermae, Mand. I, 1, die Formel, die in der Folgezeit aufgenommen werden sollte von: IRENÄUS, Adv. haer. IV, 20, 2, PG 7, 1, 1023ff. Zur Lehre von der *creatio ex nihilo* in frühchristlichen Quellen siehe auch: G. MAY, 1997. Mit der These von der Schöpfung aus dem Nichts und dem Hinweis auf die Korruptibilität und Vergänglichkeit der Elemente wandten sich schon die Apologeten (Aristides, Tatian, Theophilus) gegen die Annahme platonisch geprägter Kosmogonien, die die Materie als von Gott unabhängigen, anfangslosen ewigen Werkstoff verstanden; siehe hierzu: PLATO, Timaios, (ed. J. Wrobel, 1876), S. 29; allg.: L. SCHEFFCZYK, 1963, S. 39f. Augustin hatte dann gegen den neuplatonischen Emanationsgedanken die These der *creatio ex nihilo* betont, vgl.: AUGUSTINUS, De Gen. contra Manichaeos I, 6, 10-7, 12, PL 34, 178f.; vgl. zu Augustin auch: J. N. TORCHIA, 1999; ebenso: V. H. DECROLL, 1999, S. 110f.. Seit der Patristik ist die Vorstellung elementarer Bestandteil der Schöpfungslehre, vgl. z.B.: ANSELM VON CANTERBURY, Monologium 8, PL 158, 155f.; auch: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis, I, 1, 1, PL 176, 187; siehe dazu: L. Scheffczyk, 1963, S. 75-82.

237 H.d.II, T. 27, Beda, In Pent.: „Materia facta est de nihilo. Species mundi de materia informi. Duas res fecit Deus ante omne tempus, scilicet angelicam naturam et materiam informem. Itaque mundum et angelos et animam de nichilo fecit, hominem et ceteras creaturas de aliquo". Vgl. auch H.d.I, fol. 8v, inscriptiones: „Deus omnia simul et semel fecit per materiam ut dicitur qui fecit que futura sunt. Postmodum autem universa per speciem distinxit".

238 Von der Unterscheidung zwischen zwei Schöpfungsakten, von einer zunächst ungeformten Materie, der erst danach die Formen aufgeprägt worden seien, sprechen im 12. Jahrhundert etwa: Bruno von Segni, Petrus Lombardus, Hugo von St. Viktor, Rupert von Deutz, Petrus Abaelard, u.a.m.; siehe zur Lehre von der *materia informis* im 12. Jahrhundert: J. ZAHLTEN, 1979, S. 144-151; zu Hugo von St. Viktor siehe auch: R. BARON, 1966, S. 225-228; zu Petrus Abaelard: D. E. LUSCOMBE, 1966, S. 314-319.

239 Dennoch ist Gott auch für Thierry von Chartres weiterhin formend tätig, nämlich indem er die den Elementen innewohnenden Keimkräfte schafft (*causae seminales*) und so die Entwicklung des Weltalls in ihrem Ablauf ordnet. Zur Weltentstehunglehre des Thierry von Chartres siehe: A. NITSCHKE, 1967, S. 93-97; N. M. HÄRING, 1969, S. 161-267; P. DRONKE, 1988, S. 358-385; B. PABST, 1994, S. 167-175.

240 H.d.II, T. 79, H. A., Eluc.: „Deus ominia simul et semel per materiam fecit ut dicitur: Qui fecit que futura sunt. Postmodum autem universa per speciem distinxit"; und: H.d.II, T. 27, Beda, In Pent.

Worten ebenso verworfen, wie die in dualistischen Systemen beheimatete Auffassung, dass die *materia informis* immer als Urprinzip bestanden habe.[241]

Die halbseitigen Miniaturen zum Sechstagewerk auf fol. 8r/v stellen Gott als Schöpfer nimbiert, in anthropomorpher Gestalt zwischen den Schöpfungswerken dar. Die untere Illustrationen von fol. 8r (Abb. 5) zeigt ihn gleich zweifach. Zum einen erscheint er auf der linken Blattseite: Die Rechte hebt er gegen ein Kreissegment am oberen Rand des Bildfeldes, das durch die vier Windköpfe und die auf einem Greif reitende Luftpersonifikation mit Wasserhorn als Firmament gekennzeichnet ist. Mit seiner Linken weist er gleichzeitig nach unten auf die Personifikation des im Wasser sitzenden *Oceanus* und vollzieht damit die Trennung der Wasser und ihre Zuordnung zu verschiedenen Kosmossphären am zweiten Schöpfungstag.[242] Zum anderen ist er in dieser Miniatur, in der das Schöpfungsgeschehen des zweiten und dritten Tages zusammengeschaut wird, auf einer Erderhebung stehend dargestellt. Die Rechte hat er zur Figur des *Oceanus* gewandt, die Linke gegen das Wasser hinter sich gestreckt. Mit dieser Bewegung scheidet er Wasser und Land voneinander gemäß dem biblischen Bericht über das Schöpfungsgeschehen am dritten Tag.[243] Auch die Schöpfungs-Miniaturen der *Verso*-Seite geben die Gestalt des Schöpfergottes in seinem Wirken wieder: In der oberen Blatthälfte wendet er sich, die Rechte erhoben, zwei halbbekleideten Figuren zu. Während die eine, durchscheinende Gestalt zwei brennende Schalen in ihren Händen trägt und durch die Bildinschriften wie den ihr zugeordneten Sonnenkörper mit antikisierender Büste als *Lux*, resp. *Dies*, bestimmt wird, hält die zweite, grünfarbene Gestalt ein aufgewölbtes Tuch über sich und kann anhand der Inschriften und der Mondscheibe über ihr als *Nox*, resp. *Tenebrae* identifiziert werden.[244] Dargestellt ist das Schöpfungswerk des vierten Tages, die Erschaffung von Sonne und Mond und die Scheidung von

---

241 Dazu: J. RIEF, 1962, S. 98.

242 Nach Gn. 1, 6-8. Zur Identifizierung der Figur des *Aer* vgl. die Inschrift, H.d.I, fol. 8r, inscriptiones: „Hic lege: Aer dicitur quod ferat terram. Aer cum quattuor ventis et grando nix pluvia in manu ejus"; zur Bestimmung der im Wasser sitzenden Figur als Personifikation des Wassers, als *Oceanus*, vgl.: Ebd.: „Aqua. Aqua est lavilis, labilis, nabilis et ideo fingitur tridentem habere". Zu der Darstellung wie auch zu den im folgenden beschriebenen lassen sich keine unmittelbaren Vorbilder nachweisen. Nahe kommt der Illustration lediglich ein zeitgleich entstandenes Mosaik aus Monreale, das den Schöpfer auf der Spheira zeigt, die Füße vom Wasser der Welt umflossen, wie er mit der Rechten auf die über dem Wasser schwebende Firmamentscheibe deutet, die bereits die oberen Wasser zu einem Drittel ausfüllen. Es fehlen die Luft- und Wasserpersonifikationen, durch die sich die Miniatur des *Hortus* von allen mir bekannt gewordenen Darstellungen des zweiten Schöpfungstages unterscheiden. Die Personifikationen der Elemente, wie sie hier die Figur des *Oceanus* und des *Aer* repräsentieren, sind seit der Antike bekannt, doch in Illustrationen zum Sechstagewerk selten. Zu antiken Darstellungen vgl. z. B. Prometheus-Sarkophag (2. Jh.), in: Ch. ROBERT, Antike Sarkophage, Reliefs III, 3, Berlin 1919, Tf. 117. oder: Silberteller von Parabiago (4. Jh.), in: W. F. VOLBACH / M. HIRMER, Frühchristliche Kunst, München 1958, Tf. 109. In mittelalterlichen Darstellungen des Sechstagewerks als Bestandteil der IN-Initiale, vgl.: Bibel aus dem Kloster St. Hubert (12. Jh.), Bibl. Royale, Ms.II, 1639, fol. 6v, in: J. ZAHLTEN, 1979, Abb. 66. Die mittelalterlichen Darstellungen folgen der römisch-antiken Tradition und zeigen den *Oceanus* meist auf einem Meeresungeheuer sitzend, vgl. z. B. die Gebhard-Bibel (um 1130), Österrr. Nat. Bibl., Cod. ser. Nor. 2701, fol. 3r, in: J. ZAHLTEN, 1979, Abb. 334.335.

243 Nach Gn. 1, 9.10. Vergleichbare Darstellungen lassen sich auch für diese Miniatur nicht nachweisen, siehe hierzu die Miniaturen bei: J. ZAHLTEN, 1979, Abb. 317-334.

244 Vgl. H.d.I, fol. 8v, inscriptiones: „Sol; stelle; luna. Luminare majus est sol, luminare minus luna. Creator omnium Deus dixit: Fiant luminaria in firmamento celi et dividant diem et noctem. Lux; tenebre".

Tag und Nacht, von Licht und Finsternis gemäß Gn. 1, 14-19.[245] Ergänzend steht dazu in einem Begleittext aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis geschrieben, dass am vierten Schöpfungstag mit Sonne, Mond und Sternen zugleich die Zeit erschaffen wurde; das bedeutet, dass der Kosmos mit der Zeit geschaffen wurde, nicht in ihr.[246]

Die letzte Miniatur des Blattes schließlich zeigt den Schöpfergott nach der Vollendung des fünften und sechsten Schöpfungstages mit weit ausgebreiteten Armen zwischen Vögeln, Meeres- und Landtieren.[247] Es fehlt an dieser Stelle die Wiedergabe der Erschaffung des Menschen, dem in Anlehnung an den jahwistischen Bericht der Genesis (Gn. 2, 4-24) ein eigener Bildzyklus auf fol. 17r (Abb. 7) gewidmet ist.[248]

Die Bildinschriften der Illustrationen zum Sechstagewerk deuten die Gesten des Schöpfergottes als Sprechen, den Schöpfungsakt als Sprechakt in Rückbezug auf die am Anfang der einzelnen Tagewerke aufgeführten Befehlsworte Gottes im Schöpfungsbericht der Priesterschrift.[249] Im völlig analogielosen Schaffen Gottes unabhängig von jedem vorgegebenen Stoff allein durch das Wort zeigt sich seine Personalität und Geistigkeit ebenso wie seine Transzendenz und einzigartige Souveränität. Zusammen mit der Lehre von der *creatio ex nihilo* ist hier mit dem Hinweis auf den Wortcharakter der Schöpfung, durch die jede emantianistische und pantheistische Vorstellung von Gott und der Welt ausgeschlossen wird, die Andersartigkeit

---

245 Eine vergleichbare Darstellung, die die Personifikationen von Mond und Sonne denen von *Nox* und *Dies* zuordnen, findet sich in der spanischen Roda-Bibel, (1. Hälfte 11. Jh.), Paris, Bibl. Nat., Ms.lat. 6, fol. 6r, vgl. J. ZAHLTEN, 1979, Abb. 53. Die Trennung von Licht und Finsternis am vierten Tag wird als Erschaffung des materiellen Lichts erklärt, während die Befehlsworte Gottes am ersten Schöpfungstag „Fiat lux" und die Scheidung von Licht und Finsternis am ersten Tag in den Illustrationen auf fol. 3r/v als Erschaffung der Engel und als Engelssturz gedeutet werden, vgl. hierzu die ausführlichen Ausführungen über die Entstehung des Bösen im folgenden Kapitel.

246 H.d.II, T. 11, H. A., Eluc.: „Prima itaque die fecit diem eternitatis, scilicet spiritualem lucem, et omnem creaturam spiritualem. Secunda autem die celum, scilicet spiritualem creaturam secrevit a corporali. Tercia mare et terram. Aliis tribus diebus, una die fecit diem temporalitatis, scilicet solem et lunam et stellas in supremo elemento quod est ignis". Schon bei Augustin findet sich die Formulierung, dass die Zeit zugleich mit der Welt geschaffen wurde, vgl.: AUGUSTINUS, Sermo 1, 5, PL 38, 25; ebenso: HUGO VON ST. VIKTOR, Adnotation. eluc. in Genesim 5, PL 175, 34.

247 Nach Gn. 1, 20-30. Vgl. auch die Bildinschriften, H.d.I, fol. 8v, inscriptiones: „Creator omnium Deus dixit: Producant aque anime viventis et volatile super terram et producat terra animam viventem in genere suo jumenta et reptilia et bestias [...] De quis pisces et aves creavit Deus. Volatilia levans in aera et natalilia remittens gurgiti. Venenosa et perniciosa animantia creata sunt innoxia, et per peccatum facta sunt noxia [...] Oves et boves, peccora campi, volucres celi, pisces maris, et omnia que moventur in aquis". Im Unterschied zum Schöpfungsbericht, der fast ausschließlich nur allgemein gattungsmäßig von Vögeln, Fischen, Vieh und Gewürm spricht, wie auch zu der Mehrzahl der Schöpfungsdarstellungen des fünften und sechsten Schöpfungstages sind die einzelnen Tiere in der Darstellung zoologisch bestimmbar: Storch, Ente, Hase, Esel, Stier, Löwe, Pferd, Echse, Schlange, Kröte, Hecht, Aal, Flunder, Forellen, Pfau, Hahn, Tiger, Hirsch, Elefant, Katze, Maus, daneben sind auch die Fabeltiere Greif und Einhorn abgebildet. Der Darstellung mit seiner zoologischen Differenzierung der Tiere nahe stehen die Mosaiken von Monreale, wie auch eine zeitgenössische Bestiarum-Illustration, Oxford, Bodlein Library, Ashmole 1511, fol. 6r/v. Zur Bildtradition des Themas, vgl. J. ZAHLTEN, 1979, Abb. 151-154. 377-388.

248 Vgl. hierzu die Ausführungen in Kap. 4.1 zur Anthropologie.

249 Vgl. H.d.I, fol. 8r, inscriptiones: „Creator omnium Deus dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt"; auch H.d.I, fol. 8v, inscriptiones: „Creator omnium Deus dixit: Fiant luminaria in firmamento celi et dividant diem et noctem". (Gn. 1,14); Ebd.: „Creator omnium Deus dixit: Producant aque reptilia anime viventis et volatile super terram et producat terram animam viventem in genere suo jumenta et reptilia et bestias". (Gn. 1,20.24)

der Schöpfung vom göttlichen Wesen ausgesagt, der absolute Unterschied zwischen der Erhabenheit und Ewigkeit des Schöpfers und der zeitlichen Signatur alles Geschaffenen. *„Omnia pedibus Domini subjiciuntur*“[250] - alles ist Gottes herrscherlichem Wesen unterworfen, da er als Urheber alles durch sein Wort ins Dasein gerufen hat. Wiederholt wird in den Inschriften durch das Substantivattribut „*omnium*“ zum „*creator*“-Begriff auf die allumfassende Urheberschaft des Schöpfers hingewiesen.[251] Wenn darüber hinaus in den Bildinschriften von fol. 8v ausgesagt wird, dass Gott alles gleichzeitig und auf einmal geschaffen hat, dann ist damit der Akt der Schöpfung insgesamt zur Wahrung der These von der Unwandelbarkeit Gottes als ein in Gottes Ewigkeit begründeter Akt bestimmt, nicht als ein in der Zeit sich vollziehendes Tun - hierin folgt der *Hortus* der von Philo und Clemens von Alexandrien in Ansätzen formulierten, von Augustinus entfalteten und über Johannes Scotus Eriugena dem Mittelalter übermittelten Theorie von der Simultanschöpfung.[252] Der Schöpfungsakt wird damit hineingeholt in die letzte Ursache der Schöpfung, in den Willen Gottes, der in dem Wort des *„fiat“* seinen Ausdruck findet.

Gott ist aber nicht nur der Urheber, sondern auch der vorsehende und alles im Einzelnen ordnende Lenker seiner Schöpfung. Im Rückbezug auf entsprechende Aussagen des *Elucidarium* wird auf fol. 4v am Beispiel der Existenz von Mücken, Fliegen und Ameisen deutlich gemacht, dass alles Existierende bis hinab zu den geringsten Kreaturen in die Disposition der alles umfassenden göttlichen Vorsehung miteinbezogen ist, nichts außerhalb der durch sie determinierten kausalen Ordnung geschieht, nichts ihr zuwiderläuft: „Gerade die Mücken und die Fliegen und alles, was ihnen ähnelt, wurden um der hochmütigen Selbstbezogenheit des Menschen willen erschaffen, damit er, wenn sie ihn stechen, erkennt, dass er dem Geringsten nicht zu widerstehen vermag, obschon ihm von Gott alles unterstellt worden ist; [...] Die Ameisen aber, und die Spinnen oder solche, die ihre Werke eifrig betreiben, sind deshalb geschaffen, damit wir uns deren Mühen und gottgefällige Arbeiten zum Vorbild nehmen“[253]. Gottes Vernunft und

---

250 Vgl. H.d.I, fol. 8r, inscriptiones; auch H.d.I, fol. 8v, inscriptiones: „Subjiciuntur pedibus Domini“.

251 H.d.I, fol. 8r, inscriptiones: „Creator omnium Deus dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt“; auch: H.d.I, fol. 8v, inscriptiones: „Creator omnium Deus dixit: Fiant luminaria in firmamento celo [...] Creator omnium Deus dixit: Producant que reptilia anime viventis [...] Deus auctor est omnium“.

252 H.d.I, fol. 8v, inscriptiones: „Deus omnia simul et semel fecit per materiam ut dicitur qui fecit que futura sunt“. Zur Lehre von der Simultanschöpfung bei Augustin, der aufgrund einer falschen Interpretation von Sir. 18, 1, die Erschaffung der Welt als in einem Augenblick erfolgt denkt, vgl. J. RIEF, 1962, S. 94. Zu Johannes Scotus Eriugena vgl.: A. NITSCHKE, 1967, S. 75. Dagegen verteidigen im 12. Jahrhundert Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus entschieden mit der Mehrzahl der Väter und gegen die ungeschichtliche Genesisauslegung Augustins die Realität der sechs Schöpfungstage; dazu: L. SCHEFFCZYK, 1963, S. 77. 80.

253 Vgl. H.d.II, T. 11, H. A., Eluc.: „D. Creavit Deus muscas et culices et alia quie sunt homini nocitura? M. Tantam diligentiam exhibuit Deus muscis et formicis et culicibus formandis quantam in angelis creandis. D. Ad quid talia? M. Ad laudem glorie sue; musce quidem et culices et his similia propter superbiam hominis condita sunt, ut cum eum pungunt, quid sit cogitet, qui nec minimis restistere valet, quamvis ei omnia a Deo subjecta sint; [...] Formice autem sive aranee vel talia qui instant operibus ideo sunt creata, ut de eis studii et pii laboris exempla sumamus“. Die Darstellung der Wirksamkeit des göttlichen *ordo* mittels Bildern aus der geringsten Tierwelt steht in einer bis in die Antike zurückreichenden Tradition. Schon bei Plutarch erscheinen Wanze und Maus, auf deren nützliche Funktion in der Weltordnung er hinweist, als Beispiele für das Wirken der Vorsehung, vgl. H. H. GUNERMANN, 1973, S. 187. Augustin führt in seiner noch von der Stoa beeinflussten Schrift *De ordine* den Floh als Beispiel für die Wirksamkeit des göttlichen *ordo* in der Welt an, vgl.:

Vorsehung garantiert die Ordnung aller Dinge, auch die unscheinbarsten Begebenheiten scheinen planmäßig gelenkt, selbst das offenbar Schädigende ist durch die göttliche Vorsehung in die Weltordnung eingefügt. Alles hat, wie im Anschluss an das *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis weiter ausgeführt wird, in der von Gott geschaffenen Gesamtordnung der Welt seinen Platz und seine nützliche Funktion; alles trägt mit seinem Sein und Wirken zum Erhalt der göttlichen Weltordnung mit bei, die in ihrer Zusammensetzung und der Funktionalität ihrer Teile ihre Schönheit und Güte erhält.[254]

Gegenstand der ordnenden Vorsehung Gottes ist nicht nur die geschaffene Welt als solche, sondern auch die Zeit und damit die Geschichte, deren Verlauf Gott bestimmt, indem er ihr einen Sinn gibt und sie nach einem geordneten Plan ablaufen lässt. In den zahllosen typologischen Auslegungen des *Hortus deliciarum* spricht sich der ungebrochene Glaube an eine in der Zeit wirkende göttliche Providenz aus, der Glaube, dass die gesamte Geschichte von Anfang an in Gottes Plan vorgezeichnet ist, nach dem alles sich in die Heilsgeschichte einfügt und zum Gelingen des Gesamtplans beiträgt.[255]

1.3 Die Trinität und ihr Verhältnis zur geschaffenen Welt

Wenn die Illustrationen und Texte des *Hortus deliciarum* Gott als den Schöpfer, Erhalter und Lenker von allem Geschaffenen darstellen, so ist damit stets der dreieinige Gott gemeint: unmittelbar an die Illustration „Gott in seiner unerreichbaren Majestät" auf fol. 3r (Abb. 3) und die mit ihr verbundenen Aussagen über das Wesen Gottes schließen sich Texte und eine Miniatur zum Trinitätsgeheimnis an, die das Mysterium der Dreieinigkeit Gottes spekulativ und immanent in der Wirklinie Augustins von der absoluten Einheit des göttlichen Wesens her entfalten.[256]

Dem gemäß wird mit einer Abschrift aus den pseudo-augustinischen *Meditationes* auf fol. 5v ausgesagt, dass die Trinität der eine und einzige Gott nicht drei Götter ist. Mit demselben Text wird weiter ausgeführt, dass der eine Gott niemals nur Vater oder nur Sohn oder nur Heiliger Geist ist, sondern stets der eine dreieinige Gott, nämlich Vater, Sohn und Heiliger Geist.[257]

AUGUSTINUS, De ordine 1,1,2, CCL 29, 89; zu Augustins *ordo*-Vorstellung, vgl. auch: U.G. LEINSLE, 1989, S.369-377.

254 Vgl. H.d.II, T. 11, H. A., Eluc.: „Omnis itaque Dei creatio consideranti magna est delectatio, dum in aliquibus sit decor, ut in floribus, in aliquibus medicina, ut in herbis, in quibusdam pastus, ut in frugibus, in quibusdam significatio, ut in vermibus vel avibus: omnia igitur bona et omnia propter hominem creata sunt".

255 Vgl. hierzu auch H.d.II, T. 314, anonym: „Deus omnipotens ubique est misericors, ubique providus. In primordio mundi praesignavit salutem, in lege promisit, in fine complevit"; vgl. zum Vorherwissen Gottes auch: H.d.II, T. 92; zum Geschichtsplan Gottes vgl. auch die Ausführungen zu der Illustration der „Genealogia Christi" fol. 80v im nachfolgenden Kap. II, 5, a.

256 Zur Trinitätslehre Augustins siehe die nach wie vor grundlegende Arbeit von: M. SCHMAUS, 1927, Nachdruck 1966. Zum Nachwirken der augustinischen Trinitätslehre in der Frühscholastik, siehe: L. HÖDL, 1965, S. 14; M. A. SCHMIDT, 1984, S. 181-192.

257 Vgl. H.d.II, T. 12, Ps.-Augustinus, Meditationes: „Dicimus Patrem naturaliter esse Deum, sed naturaliter est Filius Deus, naturaliter Spiritus sanctus Deus, non tamen tres dii, sed unus naturaliter Deus, Pater Filius et Spiritus sanctus". Vgl. hierzu: AUGUSTINUS, Liber Meditationum 30, PL 40, 924.

Untrennbar ihrer Natur nach, kann die Einheit nicht getrennte Personen besitzen; so wie die Dreifaltigkeit in der Einheit, so besteht die Einheit in der Dreifaltigkeit.[258] Mit den göttlichen Namen sind die ewigen unvertauschbaren personalen Beziehungen bezeichnet. Die drei Personen sind dem Text zufolge nicht an sich etwas anderes, sie sind es nur in ihrem „Verhältnis" zueinander.[259] Auch wenn die Personen mit Namen einzeln bezeichnet werden, so meinen sie dennoch keine substantielle, quantitative oder qualitative Unterschiedenheit, vielmehr sind Vater, Sohn und Heiliger Geist untrennbar von einer Substanz, Potenz oder Essenz. Da aber alle Eigenschaften Gottes als dem reinen Sein mit seinem Wesen selbst absolut identisch sind, ergibt sich dem Text gemäß, dass alle Eigenschaften und alles was wesenhaft von Gott ausgesagt wird, Größe, Allmacht, Ewigkeit, dem einen Gott, das heißt allen Personen gleichermaßen, nicht etwa den drei Personen je für sich, zukommt.[260] In der Nachfolge Augustins werden mit der Übernahme des Textes aus den pseudo-augustinischen *Meditationes* die Aussagen über die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen so auf das Höchste angespannt, dass die mit den göttlichen Namen bezeichneten Personen in ihrer Eigengestalt gleichsam gefährdet erscheinen. Über die bloße Feststellung der Trinität hinaus bleibt eine inhaltliche Entfaltung der

---

258 H.d.I, fol. 12, inscriptiones: „Inseparabilis igitur nature sue unitas separabiles non potest habere personas, quia igitur trinitas est in unitate et unitate in trinitate, sic separationem non postest habere personarum".

259 H.d.II, T. 12, Ps.-Augustinus, Meditationes: „Nominantur quidem ille persone aliquando singule, sed ita noluit se Deus Trinitas inseparabilem ostendere in personis ut nullum sibi nomen sit in qualibet persona quod ad aliam non referatur relationis regula. Sicut Pater ad Filium et Filius ad Patrem, sic Spiritus sanctus ad Patrem et Filium verissime refertur". Der Personenbegriff ist durch Tertullian und seine Exegese von Gn. 1, 26 in die Trinitätsspekulation eingeführt worden, von ihm stammt auch die weitreichende Formel *„tres personae-una substantia"*, vgl. C. ANDRESEN, 1961, S. 1-38. Die stete Betonung der Einheit bei der Anwendung des Personenbegriffs und die Einführung des *relatio*-Begriffs im *Hortus* steht ganz in augustinischer Tradition: Augustin hat auf die Missverständlichkeit des Begriffs hinweisend deutliche Vorbehalte gegen die Verwendung des Terminus zur Aussage des Trinitätsmysteriums geäußert, da im Gegensatz zum griechischen *Hypostasis*, das die besondere Eigenexistenz meint, unter dem lateinischen *„persona"* nicht selten das besondere Selbstbewusstsein verstanden wird. Daher hat er in der Regel den Personenbegriff durch den Begriff der *„relatio"* ersetzt, der sowohl das innere Leben Gottes, sowie seine Verhältnis zur Welt bedeutet. Das Eigentümliche einer Person wird nur in ihrer Relation zu den anderen Personen gesehen. Dem Mittelalter hat Augustin damit das ungelöste Problem hinterlassen, wie jede der drei Personen der eine Gott und doch nicht eine andere als diese Person ist. Denn Relationen können nur von Substanzen ausgesagt werden, d.h. wer über die Eigenheiten der Personen etwas Sinnvolles aussagen will, kann nicht behaupten, dass einer oder ein anderer in Beziehung zueinander ständen, ohne angeben zu können, wer der eine oder andere ist, aufgrund welchem Besonderseins ihm besondere Relationen zugeschrieben werden können. Abaelard u.a., die zu Beginn des 12.Jhs. erstmals auf dieses Problem aufmerksam gemacht haben, lassen es bei Analogien (Ternar: Macht, Weisheit, Güte) bewenden, die nicht besagen, wie Gott in sich selbst verschieden ist, sondern nur wie er uns in sich verschieden erscheint, vgl. M. A. SCHMIDT, 1984, S. 181ff.

260 H.d.II, T. 12, Ps.-Augustinus, Meditationes: „Ea vero nomina (Pater, Filius, Spiritus sanctus, d. Verf.) que substantiam vel potentiam vel essentiam Dei significant, vel quicquid proprie dicitur Deus, omnibus personis equaliter conveniunt, ut Deus magnus, omnipotens, eternus et omnia que naturaliter de Deo dicuntur. Non est igitur aliquid nature nomen, quod sic Deo Patri convenire valeat, ut aut Filio aut Spiritui sancto convenire nequeat", auch: H.d.II, T. 23, anonym: „Credimus sanctam Trinitatem, id est Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum omnipotentem unius substantie, unius essentie, unius potestatis, creatorem omnium creaturarum, a quo, per quem, in quo omnia...". Die Einheit der drei göttlichen Personen ihrer Substanz und Allmacht nach hatte im Grunde schon Tertullian behauptet, bei ihm findet sich erstmals die klare Formel, dass die drei Personen „non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate sed specie" zu unterscheiden seien, doch ordnet er den Sohn noch dem Vater streng unter, vgl.: TERTULLIAN, Adversus Praxeam 2, PL 2, 180. Durch das Konzil von Nicäa und vor allem durch das Nicaeno-Constantinopolitanum wurde dann die Homousie von Vater, Sohn und Heiligem Geist festgeschrieben, vgl. B. LOHSE, 1963, ^{7}1988, S. 52-72.

Eigentümlichkeiten der Personen aus. Die seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts, etwa in den Auseinandersetzungen um die Thesen Roscelins oder die appropriative Trinitätstheologie eines Abaelard und Gilbert von Poitiers heftig diskutierte Frage nach den Prinzipien der Nichtidentität, nach der Seinsweise, in der eine Person der eine Gott und doch nicht eine andere als eben diese Person „ist", wird nicht beantwortet.[261]

Von dem Gedanken der absoluten Einheit der göttlichen Personen aus zu ihrem Zusammenwirken in der Schöpfung übergehend gelangt *der Hortus deliciarum* auf fol. 8r (Abb. 5) auch zu einer theologisch bedenklich anmutenden, doch letztlich präzisen Bildformel des Trinitätsdogmas, die die Dreizahl der Personen in der Identität der Wesenseinheit bildlich erschließen und dem Verstehen näher bringen will, dabei die Grenzen des von Seiten der Orthodoxie Vertretbaren berührt, ohne sie jedoch zu überschreiten. Die vorbildlose Darstellung zeigt die drei göttlichen Personen als gleichgestaltete, gleichgekleidete anthropomorphe Ganzfiguren auf einer Thronbank nebeneinandersitzend.[262] Allein die mittlere Gestalt wird durch die Wundmale ihrer Füße als Christus identifiziert. Vor sich tragen die drei Figuren ein entrolltes Spruchband mit dem paraphrasierten Genesisvers 1, 26: „*Faciamus hominem ad imaginem et*

---

261 Die fundamentale Herausforderung zu einer grundlegenden Durchdringung des Problems, wie alle drei Personen zusammen und jede für sich durch nichts anderes als die eine Gottheit Gott ist, zugleich aber eine Person nicht identisch mit den anderen ist, war zu Beginn des Jahrhunderts von Roscelin ausgegangen, der in seiner Trinitätslehre die Alternative formulierte: „entweder ist Gott eine derart in sich geschlossene Wirklichkeit, dass Vater, Sohn und Hl. Geist in gleicher Weise Mensch geworden sind, oder die drei göttlichen Personen sind als drei getrennte Wesen wie drei Engel etwa, aufzufassen, die durch das Band einheitlichen Willens und der einenden göttlichen Macht zusammengefasst werden. Person kann nach Roscelin nicht anders verstanden werden als getrennte Substanz. Anselm von Canterbury hat der Lehre Roscelins, dass der Vater sogleich mit dem Sohn Fleisch geworden sei als Sabellianismus bezeichnet, der die Eigengestalt der trinitarischen Namen entleert und damit ihre Nennung sinnlos macht; der tritheistischen Alternative Roscelins gegenüber macht er geltend, dass wer an drei Götter glaubt, kein Christ ist. Christlicher Glaube ist nicht, dass mehrere Götter sind, sondern der Zahl nach nur ein Gott oder ein Wesen ist, wiewohl Vater und Sohn nicht einer sondern zwei sind, vgl.: ANSELM VON CANTERBURY, De incarnatione verbi 2, 2, 11-13, PL 158, 263ff. Zu den Auseinandersetzungen um die Trinitätstheologie Abaelards und seinen trinitätstheologischen Ternar „Macht-Weisheit-Güte", wie auch zu den Kontroversen um die trinitätstheologischen Spekulationen Gilbert von Poitiers, der wie Abaelard gleichermaßen nachdrücklich die Dreiheit der Personen in einer Wesenheit zu erklären sucht, vgl.: M. A. SCHMIDT, 1984, S. 181-192; allgemein zur Trinitätslehre der Frühscholastik auch: L. SCHEFFCZYK, 1967, S. 146-220; W. SIMONIS, 1972; F. COURTH, 1985, S. 11-85. Der *Hortus* hat sich dieser aktuellen Diskussion um die Frage nach der Verschiedenheit der drei Personen in dem einen göttlichen Wesen, nach den personenkonstituierenden Eigenschaften, mit dem Insistieren auf die Wesenseinheit ganz entzogen.

262 Eine vergleichbare Darstellung des dreieinigen Gottes als drei gleichgestaltete thronende Ganzfiguren findet sich allein in der etwa zeitgleichen Darstellung des Erlösungsrates der byzantinischen Predigtsammlung des Mönches Jakobus, Rom, Vatikan, Cod. Vat.Gr. 1162. Sie zeigt die drei göttlichen Personen von Engeln umgeben auf einer Thronbank, die beiden äußeren Gestalten der mittleren zugewandt, wie sie Gabriel die Weisung zur Verkündigung erteilen. Die Darstellung der Dreifaltigkeit als drei gleichgebildete, nebeneinandersitzende Gestalten findet sich zwar auch in den Illustrationen der Begegnung Abrahams mit den drei Männern im Hain Mambre (Gn. 18, 1-12) - seit der Patristik werden die drei Männer als Selbstoffenbarung der Trinität gedeutet, vgl.: AMBROSIUS, De Abraham 1, PL 14, 435; AUGUSTINUS, Contra Maximinum Arianum Episcopum 2, 26, 7, PL 42, 809. Doch sind die Darstellungen stets in den Wiedergabekontext der Bewirtungsszene eingebunden, vgl. bspw. Rom, S. Maria Maggiore, Mosaik, vor 340; oder: Ravenna, San Vitale, Presbyterium, Mosaik, um 547. Spätere Darstellungen zeigen die drei Männer als Engel, vgl. Halberstadt, Domschatz, Knüpfteppich um 1180, vgl. dazu die Abbildungen und formalen Beschreibungen bei: W. BRAUNFELS, 1954, Abb. 1. 2. 9.

similitudinem nostram et presit cunctis animantibus terre“[263] - eben jenen Vers, dessen Dialogcharakter schon Tertullian zum Begriff der *„tertia persona*“ und der Formel *„una substantia - tres personae*“ geführt hatte, mit der sowohl die Wesenseinheit als auch die Dreiheit der Personen erstmals pointiert ausgesagt war.[264] In der Miniatur wird die Dreipersönlichkeit Gottes als gesondertes Nebeneinander der drei göttlichen Personen dargestellt, deren innere Bezogenheit aufeinander durch die Blickrichtung der äußeren Gestalten auf die mittlere, ihre Wesenseinheit der Bildinschrift zufolge durch die Gleichgestaltigkeit visualisiert sein soll.[265] Birgt die Darstellung der Trinität als drei getrennte Personen potentiell die Gefahr eines tritheistischen Missverständnisses in sich, so wird doch gleichzeitig durch die identische Wiedergabe der Personen die Wesensgleichheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist betont und einer solchen Deutung bildimmanent entgegengewirkt[266]. Die Unterschiede der drei Personen bildlich nivellierend bleibt dabei jedoch die in der Zeit überaus umstrittene Frage nach der unvertauschbaren Eigenständigkeit der Personen, der „*proprietas differens*“, wie schon in den Texten offen.[267] Die Trinität ist für den *Hortus deliciarum* ganz in der Wirklinie Augustins vor allem der eine und einzige wahre Gott. Wesenseins, sind auch die Werke des trinitarischen Gottes nach außen stets ungeteilt. Gemeinsam weisen die drei göttlichen Personen in der Illustration das Spruchband vor, das den göttlichen Ratschluss zur Erschaffung des ersten Menschen verkündet. Doch nicht nur bei der Schöpfung, grundsätzlich bei allen Werken ist die Trinität als Einheit wirksam: Gott, resp. die drei trinitarischen Personen stellen gegenüber der Welt ein Prinzip dar[268].

---

263 Vgl. H.d. I, fol. 8r, inscriptiones. Dazu: Gn. 1, 26: „et ait faciamus hominem et imaginem et similitudinem nostram et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili quod movetur in terra“.

264 Vgl. TERTULLIAN, Adversus Praxeam, PL 2, 191. Dazu: C. ANDRESEN, 1961, S. 1-38.

265 Vgl. H.d.I, fol. 8r, inscriptiones: „Trinus et unus Deus, trinus in personis unus in substancia, hoc una facies trium personarum demonstrat“.

266 Der hier bildgewordene Vergleich der drei trinitarischen Personen mit drei Menschen besitzt in der Lehrentwicklung in den Aussagen der kappadokischen Kirchenväter (Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa) einen literarischen Vorläufer. Sie setzten den Begriff „*usia*“ dem Gattungsbegriff „Mensch“ analog, während sie die einzelnen Hypostasen mit bestimmten Menschen, wie bspw. Petrus, Andreas und Johannes verglichen. Der zugrundeliegenden Substanz nach seien sie alle drei Menschen, also auch „eines Wesens“, erst durch die konkrete Eigenexistenz aber gelange die zugrundeliegende Substanz zu einem bestimmten Ausdruck. Damit ist die Unterschiedenheit der Personen stärker zum Ausdruck gebracht, als ihre Einheit; gegen diese Interpretation wurde dann auch der Vorwurf des Polytheismus erhoben, vgl. B. LOHSE, 1963, ^{7}1983, S. 73. Die Illustration zeigt zwar die drei Personen als drei Menschen, durch ihre Gleichheit ist dabei aber der dogmatische Grundsatz der Wesensgleichheit deutlicher gewahrt. Näher kommt der Darstellung des *Hortus* die von Anselm als Tritheismus verworfene These Roscelins, nach der die drei göttlichen Personen als drei getrennte Wesen, wie drei Engel etwa, aufzufassen sind, die durch das Band eines einheitlichen Willens, der einenden göttlichen Macht zusammengefasst werden, vgl. zu Roscelin: F. COURTH, 1985, S.21ff.

267 Zur Kontroverse um die Unterscheidung der drei Personen der Trinität in der Frühscholastik: M. A. SCHMIDT, 1984, S. 181-192.

268 Vgl. H.d.I, fol. 8r, inscriptiones: „Solus Deus, id est Trinitas, est creator rerum“; auch: H.d.II, T.23, anonym: „Ergo sicut eadem sancta Trinitas separabilis est in substantia, ita inseparabilis est in operibus“. Hat schon der Barnabasbrief das *„faciamus“* von Gn. 1, 26 als ein Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn gedeutet, so ist es doch erst Augustinus, Enchiridion, 12, 38, CCL 46, 71, („neque enim separabilia sunt opera trinitatis“) der die weitreichende Formel prägte, das die drei Personen der Trinität stets zusammenwirken, vgl. auch: AUGUSTINUS, De trinitate V, 13, 14, CCL 50, 220f. Zum Gedanken von dem Zusammenwirken der drei Personen in allen Werken vgl. in der Folgezeit auch: BEDA, Hexaemeron 1, PL 91, 29; HRABANUS MAURUS, Commentari in Genesim, 1, 7, PL 107, 459; PETRUS ABAELARD, Expositio in Hexaemeron, De sexta die, PL

Mehr noch: Mit einer Abschrift aus den *Sermones* des Bernhard von Clairvaux wird in der Nachfolge Augustins weiter dargelegt, dass aufgrund der trinitarischen Verursachung der Schöpfung der menschlichen Seele als dem reinsten Abbild Gottes spurenhafte Anzeichen der Wirklichkeit des trinitarisch einen Gottes eingeprägt wurden: in ihrer dreifachen Struktur von „*memoria, ratio*" und „*voluntas*" spiegelt sie das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes, des Einen in seiner Macht, Weisheit und Güte wieder[269]. Durch die *gratia creatrix trinitas* geschaffen, ist die Seele von jener Gnade durchströmt, die Werte und Ordnungen setzt. Durch das Zusammenwirken der Trinität bei dem Schöpfungsvorgang ist der Abschrift aus den *Sermones* Bernhards von Clairvaux zufolge auch die Gemeinschaft zwischen dem Geschaffenen und der Trinität begründet, die zugleich Grund und Ursache für die trinitarische Erlösung ist[270].

Zusammenfassung:

Es bleibt festzuhalten: Für den *Hortus deliciarum* ist Gott ewig in seiner Einheit Dreifaltiger, Vater, Sohn und Heiliger Geist, ein Gott von Natur aus und eine Substanz. Als vollkommen reines Sein ist er allein im Unterschied zu allen Geschöpfen unveränderlich, ewig, einfach und unteilbar dem Bereich der geschaffenen Wirklichkeit und ihrer Ordnung, der Stufenordnung der Geistwesen ebenso wie dem *ordo* der irdischen Welt, enthoben. Nur Gott ist aus sich selbst

---

178,760; RUPERT VON DEUTZ, De divinis officiis, prologus, CCLcm 21, 126; HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis I, 2, 10, PL 176, 210.

269 Vgl.: H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Beata illa et sempiterna Trinitas, Pater, Filius et Spiritus sanctus, unus Deus, summa potentia, summa sapientia, summa benignitas, creavit quandam trinitatem ad imaginem et similitudinem suam, animam videlicet rationalem, que in eo prefert vestigium quoddam illius summe Trinitatis, quod ex memoria, ratione et voluntate consistit. Creavit autem hoc modo ut manens in illo, participatione ejus esset beata, aversa ab illo, quocumque se conferret remaneret misera". Zur psychologischen Trinitättheologie Bernhards von Clairvaux vgl.: W. HISS, 1964, S. 111-137. Der Ternar *„memoria-ratio-voluntas"* entspricht der Triade *„memoria-intelligentia-voluntas"*, die Augustinus als Analogie aus dem menschlichen Seelenleben zur Erklärung seiner Trinitätslehre, zum Erweis für die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen herangezogen hat. Vgl. dazu: M. SCHMAUS, 1927, Nachdr. 1966, S. 416ff. Die Analogsetzung rechtfertigt er schon mit dem Hinweis auf Gn. 1,26, vgl.: AUGUSTINUS, De trinitate 10, 11, 18, CCL 50, 330f. Bei dem Ternar *„potentia-sapientia-benignitas"* der in der Beschreibung Gottes genannt ist, handelt es sich um die zentralen Schlüsselbegriffe der Trinitätstheologie Abaelards, die er zur Unterscheidung der göttlichen Personen einführte; zum trinitätstheologischen Ternar Abaelards, der kirchenamtlichen Kritik daran und dem Weiterleben, vgl. W. SIMONIS, 1972, S. 56-65; auch: U. HORST, 1964, S. 119-132; F. COURTH, 1985, 40-46. Anders als Augustin oder Abaelard dient dem *Hortus* der Nachweis des Ternars *„memoria-ratio-voluntas"* in der menschlichen Seele nicht zur Veranschaulichung seiner Trinitätslehre, sondern um die Gemeinschaft zwischen Trinität und Welt zu behaupten, die sich in der trinitarischen Struktur der Schöpfung abzeichnet.

270 H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Sed hec trinitas creata elegit pocius per motum proprie voluntatis cadere, quam gracia creationis per arbitrium stare: cedidit ergo per suggestionem delectationem, consensum ab illa summa et pulchra trinitate, scilicet potentia, sapientia, puritate, in quandam contrariam et fedam trinitatem, scilicet infirmitatem, cecitatem, inmunditiam. Memoria enim facta est impotens et infirma, ratio imprudens et tenebrosa, voluntas impura [...] Post Filium missus est Spiritus sanctus et docuit deditque caritatem. Itaque per hec duo, id est fidem et caritatem, facta est spes redeundi ad Patrem, et hec est trinitas, fides, spes, caritas, per quam velut per tridentem reduxit de limo profundi ad summam beatitudinem illa incommutabilis et beata Trinitas mutabilem, lapsam et miseram trinitatem; et fides quidem illuminavit rationem, spes erexit memoriam, caritas vero impregnavit voluntatem". Dazu: W. HISS, 1964, S. 111-137.

heraus und in sich selbst das wahre und höchste Leben und als solches Seins- und Existenzgrund der Welt. Zugleich ist er der Schöpfer aus dem Nichts, der allein schafft, weil er gut ist: die ganze Welt ist auf Gottes Güte und Schöpfertat zurückzuführen, die deshalb dem Schöpfer unterworfen bleibt und gut ist. Aufgrund seiner Unermesslichkeit ist er überall gegenwärtig, indem er allerorts und zu jeder Zeit durch seine Kraft schaffend und alles im Sein erhaltend und lenkend wirkt. Ohne Gott, der allem seine Existenz erst verleiht, kann es dem *Hortus deliciarum* zufolge keine Welt, keine Zeit, keine Menschen und damit auch keine Geschichte geben.

Es zeigen sich grundlegende Parallelen zwischen dem Gottesbild des *Hortus deliciarum* und den Aussagen Augustins über Gott im Rahmen seiner Reflexionen über den *ordo* der Welt. Wie in den Denkbemühungen Augustins um den *ordo* steht auch im *Hortus* am Anfang seiner Weltdarstellung der Schöpfergott, der die Welt und alles Seiende aus dem Nichts erschaffen und alles geordnet hat.[271] Als Schöpfer und Lenker der von ihm hervorgebrachten Welt ist Gott für den *Hortus* wie schon für Augustinus die Ursache und das Prinzip der Weltordnung.[272] Gleichwie bei Augustinus Gott selbst aufgrund seiner Transzendenz und einzigartigen Machtfülle außerhalb des Welt-*ordo* steht[273], so ist Gott in seiner Einheit auch im *Hortus* der Vielfalt des Seienden enthoben. Ein Zeichen des Geordnetseins des Geschaffenen im Sinne Augustins ist im *Hortus* die triadischen Struktur der menschlichen Seele, in der sich der dreifaltige Gott widerspiegelt.[274]

Der *Hortus deliciarum* beschränkt sich keineswegs auf die Darstellung der von Gott gut geschaffenen Schöpfungsordnung, sondern bezieht von Beginn an die fundamentale Frage des *„Unde malum"* in seine Betrachtung ein, von dessen Beantwortung der Glaube an eine durchgängig gute, wirksame Ordnung in der Welt grundsätzlich abhängig ist. Der Lösung des Theodizeeproblems im *Hortus deliciarum* wenden sich die nachfolgenden Ausführungen zu.

---

271 Vgl. zu Augustinus: J. RIEF, 1962, S. 356.

272 AUGUSTINUS, De natura boni 3, 3, PL 42, 565; siehe dazu M. ENDERS, 1997, S. 341ff.;

273 AUGUSTINUS, De natura boni 3,3, PL 42, 565: „Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem. Nec spatiis locorum supra est, sed ineffabili et singulari potentia, a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo." Vgl. auch: Ders., De ordine 2, 1, 2, CCL 29, 107; siehe dazu: J. RIEF, 1962, S. 86-97. 116-123 auch: M. ENDERS, 1997, S. 341.

274 Vgl. zu den Trinitätsspekulationen Augustins im Rahmen seiner *ordo*-Konzeption: J. RIEF, 1962, S. 240-249.

2 Das Böse in der Ordnung der Welt

Die Herkunft und das Wesen des Bösen werden im *Hortus deliciarum* im engen Kontext mit den schriftlichen und bildlichen Erörterungen über das Wesen und Wirken Gottes in den Eingangsillustrationen des Werkes erklärt. Eingelassen sind die Ausführungen in die Ausdeutung des ersten Tagewerks, wie es im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht erwähnt wird. Zugleich wird damit die Frage beantwortet, wie sich die Tatsache des Bösen in der Welt mit der Güte Gottes und der göttlichen Weltschöpfung vereinbaren lässt.

2.1 Zur Herkunft des Bösen

In vertikaler Linie unterhalb der Darstellung Gottes als machtvollem Himmelsherrscher im Kreise der Repräsentanten der neun Engelchöre auf fol. 3r ist in der unteren Bildhälfte die namentlich als solche gekennzeichnete Gestalt Luzifers aufrecht stehend zwischen zwei ihm huldigenden Engelspaaren zu seinen Seiten wiedergegeben (Abb. 3).[275] Durch die beiden Illustrationen analoge, strenge Achsensymmetrie der Darstellungen, die zum einen Gott zum anderen Luzifer in starrer Frontalität in das Zentrum zwischen zwei akklamierende Gruppen von Engeln setzt, werden die beiden Bildhälften sinnfällig zueinander in Beziehung gesetzt. Durch die Platzierung Luzifers in der Mittelachse unmittelbar unterhalb der thronenden Gottesgestalt ist bildlich-formal sowohl seine Unterordnung unter Gott, als auch seine Vorrangstellung gegenüber allen anderen Engeln zum Ausdruck gebracht. Ausgezeichnet durch die imperialen Insignien königlicher Macht, Szepter und Spheira, und gekleidet in ein reich verziertes Gewand breitet er seine Flügel über die Engelpaare zu seinen Seiten weit aus, die sich ihrerseits Luzifer demutsvoll wie einem Herrscher zuwenden. Die Bildinschriften beschreiben ihn, Verse aus dem Klagelied Ezechiels über den König von Tyrus paraphrasierend, als glänzenden und beschützenden Cherubin im Paradies Gottes, auserwählt aus allen Engelsheeren, geschmückt mit Edelsteinen jeder Art.[276] Vollkommene Schönheit und volle Weisheit werden ihm zugeschrieben, der nach den Inschriften der Siegelabdruck vom Bilde des Herrn ist.[277] Als Cherubin partizipiert er nach ihnen unmittelbar

---

275 H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Lucifer signaculum similitudinis Dei plenus sapiencia et perfectus decore in deliciis paradisi Dei fuit inferior Deo".

276 Vgl. H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Tu cherub extentus et protegens et posui te in monte sancto Dei. (Ez. 28, 14) Omnis lapis prexiosus operimentum fuit primi angeli, sardonius topazius et jaspis, crisolitus onix et berillus, saphirus carbunculus et smaragdus (Ez. 28,13), quia cunctis agminibus angelorum prelatus ex eorum comparatione clarior fuit".

277 Vgl. H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Lucifer signaculum similitudinis Dei plenus sapiencia et perfectus decore in deliciis paradisi Dei fuit inferior Deo", (Ez. 28, 12.13.). Die Lehre von dem *signaculum similitudinis* deutet an, welcher Abstand zwischen der Gottebenbildlichkeit der Engel und der des Menschen besteht, der nur *ad imaginem* geschaffen wurde. Vgl. zur Gottebenbildlichkeit der Engel die Auslegungen von: AUGUSTINUS, De Genesi ad litteram, 11, 25, CSEL 28.1, 357, 13ff.; GREGOR DER GROSSE, Homiliae in Evangelia, 2, 34, 7, PL 76, 1250; ISIDOR VON SEVILLA, Sententiae 1, 10, 5 PL 83, 554f.; PETRUS LOMBARDUS, Sententiae 2, 2, 8, PL 192, 656.

an der Erleuchtung Gottes.[278] In der Komposition der Miniatur selbst ist die inschriftlich erwähnte Gottähnlichkeit nicht Gottgleichheit Luzifers durch seine räumliche Unterordnung unter die Gestalt Gottes, sowie sein Stehen im Gegensatz zum Thronen Gottes versinnbildlicht, impliziert doch die Position des Stehens gegenüber dem Sitzen sowohl in Herrscherdarstellungen wie auch in Darstellungen Gottes und seines Himmlischen Hofes stets ein Unterordnungsverhältnis – beispielhaft sei hier nur auf die Herrscherdarstellungen im *Codex Aureus* von St. Emmeran (Abb.68) oder im Evangeliar Otto III. (Abb 97) hingewiesen.[279] Die Bildinschriften und Begleittexte, die das Schöpferwort des „*Fiat lux*" im Genesisbericht in augustinischer Tradition mit Honorius Augustodunensis als Erschaffung der Engel deuten, bestimmen ihn eindeutig als Geschöpf, das zusammen mit allen anderen Engeln am ersten Schöpfungstag aus dem Nichts erschaffen wurde[280]. Als Geschöpf aber hat er seine hohe Stellung, seine Macht und Schönheit nur aufgrund göttlicher Verleihung inne. Die beiden nachfolgenden Illustrationen der *verso*-Seite legen hiervon Zeugnis ab. Auf dieser Rückseite wird

---

278 Vgl. H.d.II, T. 7, anonym: „Cherubin quoque plenitudo scientie dicitur, quia tanto perfectiori scientia plena sunt quanto claritate Dei vicinius contemplantur".

279 Schon die spätantiken Herrscherdarstellungen zeigen den Herrscher thronend, während die ihm Untergeordneten zur Unterscheidung der Rangverhältnisse stehend wiedergegeben sind. vgl. hierzu z. B. das Theodosius-Missorium, Madrid, Real Academia de la Historia (Abb. 67), das nach R. Delbrueck die Decennalien-Feier des Theodosius I. zeigt, der als thronende Figur im Zentrum der Architekturrahmung wiedergegeben ist zwischen seinem Sohn Theodosius Arcadius und einem Leibwächter zu seiner Linken und Valentinianus II. und einem Leibwächter zu seiner Rechten. Zu Füßen des Herrschers lagert zwischen Kornähren, Früchten und Grasbüscheln die Personifikation der *Terra*, umgeben von drei Genien; siehe dazu: R. DELBRUECK, 1929, N. 62, S. 235ff.. Vergleichbare axialsymmetrische Herrscherdarstellungen bieten z. B. auch das Probianus-Diptychon, das Diptychon der Lampadii, und das Areobindus-Diptychon; vgl. dazu: R. DELBRUECK, 1929, N. 65, S. 250ff.; N. 56, S. 218ff; N. 9-12, S. 107ff. Die mittelalterlichen Herrscherdarstellungen nehmen das spätantike Bildschema der axialsymmetrischen Herrscherdarstellung auf, siehe die Miniatur Karls des Kahlen, in: Codex Aureus von St. Emmeran (um 870), München, Bayr. Staatsbibl., Clm. 14000, fol. 5v, (Abb. 68); auch: Otto III. in dem Evangeliar Otto III., München, Bayerische Staatsbibl. Clm. 4453, fol. 24r (Abb. 97); dazu die Ausführungen von: P. E. SCHRAMM, 1983, S. 54f. und 170. Siehe etwa auch die Herrscherdarstellung Ottos III., in: Evangeliar Otto III., Reichenau (um 998), München, Bayr. Staatsbibl., Clm. 4453, fol. 23v / 24r. Dazu: P. SKUBISZEWSKI, 1985, S. 165; auch: F. MÜTHERICH, 2001.

280 Vgl. H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Fiat lux id est angelica natura et facta est lux. Fiat lux et confirmetur angelus et facta est lux et confirmatus est angelus"; auch: H.d.II, T. 11, H. A., Eluc.: „D. Quando facti sunt angeli? M. Cum dictum est: Fiat lux. D. Dicit hec verba Deus? M. Non. Sed per hec verba nobis illorum sublimis natura insinuatur, dum lux vocantur". Die Erschaffung der Engel, von der der Schöpfungsbericht nichts weiß, sah schon die rabbinische Literatur und die Apokryphen als am ersten Schöpfungstag erfolgt, so etwa das Jubiläenbuch, 2,2, vgl. G. TAVARD, 1968, S. 7. Nach der Mehrzahl der Väter fand die Schöpfung der Engel vor jener des Kosmos statt, in diesem Sinne vgl.: AMBROSIUS, In Exoden, CSEL 32, 18f; HILARIUS, De trinitate 12, 27, PL 10, 456. Auf Augustin geht dann die für das Mittelalter bindende Vorstellung zurück, dass die in Gn. 1, 3 genannten Schöpferworte „*Fiat lux*" die Erschaffung der Engel in sich einschließe, vgl. AUGUSTINUS, De civitate Dei, 11, 9, CCL 47, 329: „Nimirum si ad istorum dierum opera Dei pertinent angeli. Ipsi sunt illa lux, quae dici nomen accepit [...] Cum enim dixit Deus Fiat lux [...] profecto facti sunt participes lucis aeternae". Augustins Angelologie des Lichts fand vor allem im 12. Jahrhundert weite Verbreitung, eine vollständige Darstellung der traditionellen Engellehre bietet etwa: HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Elucidarium 1, 20, (ed. Lefevre), 364, 109, die im *Hortus* auszugsweise in: H.d.II, T. 11 zitiert wird. Siehe in diesem Zusammenhang auch: RUPERT VON DEUTZ, De operibus S. Trinitatis 1, 10-17, PL 167 206-214. Nach Petrus Comestor, Historia Scholastica, 3, PL 198, 1057, bedeutet das „*Fiat lux*" die Trennung der bösen Engel der Finsternis, von den gläubigen Engeln, dem Licht; ähnliche Aussagen finden sich auch bei Hugo von St. Viktor, dazu: G. TAVARD, 1968, S. 61. Ausführlich zur Deutungstradition auch: J. ZAHLTEN, 1979, S. 123-128; zur zeitgenössischen Angelologie siehe erweiternd auch: D. KECK, 1998.

die auf der *recto*-Seite wiedergegebene Darstellung Luzifers und seines Anhangs in ihrem kompositionellen Aufbau wiederholt: hier ist ihr allerdings die obere Blatthälfte zugedacht, die auf der Vorderseite Gott selbst vorbehalten war (Abb. 4). Die Bildinschriften erklären diese neue Anordnung mit dem Hinweis, dass Luzifer zur Gottgleichheit aufsteigen wollte[281]. Noch einmal erscheint Luzifer umgeben von seinem Anhang in der Mittelachse der Illustration in seinem höchsten Glanz. Zwei Engel zu seiner Rechten und Linken haben vor seinem Körper ein Spruchband entrollt, das von seinem Entschluss kündet, in den Himmel emporzusteigen und im Norden einen Herrschersitz zu errichten um dem Allerhöchsten gleich zu sein[282]. Eine weitere Bildinschrift deutet seinen Versuch, zur Gottgleichheit aufzusteigen als Verkehrung zum Bösen, die Zustimmung bei seiner Anhängerschaft findet[283]. Dem Wortsinn dieser Aussagen entsprechend wird Luzifer in seiner aufrechten, frontalen Körperhaltung verkehrt, kopfüberstürzend und dabei die statische Ordnung der vorangegangenen Illustrationen durchbrechend in der unteren Blatthälfte dargestellt (Abb. 4). Zwei Engel unter der Führung des Erzengel Michael stoßen ihn mit dreizackigen Speeren bewehrt, zusammen mit seinen Anhängern aus dem durch ein Kreissegment am oberen Bildrand vergegenwärtigten Himmel herab[284]. Den Bildinschriften zufolge fällt mit ihm der dritte Teil der Engel[285].

2.2 Negation des Bösen

Luzifers Wendung zum Bösen wird in der Aufeinanderfolge und Ausgestaltung der Illustrationen und ihren Inschriften negativ, resp. privativ als Verkehrung, Verlust an Ordnung, Schönheit und Gottähnlichkeit bestimmt. Wird durch die strenge Achsensymmetrie der Darstellungen Gottes und seines Hofes auf der einen Seite und Luzifers mit seinen Anhängern vor dem Fall auf der anderen Seite die Verbundenheit und Ähnlichkeit beider Gruppen betont, so erscheinen in der letzten Miniatur der Folge Luzifer und seine Engel in ihrem dynamischen Sturz, der Verkrümmung und Verdrehung ihrer Körper, und der Deformierung ihrer einst gottgleichen anthropomorphen Körper durch tierhafte Krallen, um die Zeichen ihrer Gottähnlichkeit, ihrer von Gott zum Guten verliehenen Ordnung und Schönheit beraubt. Bildeten Luzifer und die ihm anhängende Engelschar in ihrer Bezogenheit aufeinander und auf Gott zusammen mit allen anderen Engeln ursprünglich eine einheitliche Gesamtordnung, so deutet die Abwendung der

281 Vgl. H.d.I, fol. 3v, inscriptiones: „Ascendam in celum, celum vocat Dei celsitudinem cui parificari volebat, ascendam in celum id est ad equalitatem Dei".

282 Vgl. H.d.I, fol. 3v, inscriptiones: „In celum conscendam super astra celi exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti in lateribus aquilonis, ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo" (nach: Is. 14, 13.14).

283 Vgl. H.d.I, fol. 3v, inscriptiones: „Pravitas mali consensus reperta est in quibusdam angelis".

284 Vgl. hierzu auch die Bildinschriften : H.d.I, fol. 3v, inscriptiones: „Michael et angeli ejus cum dracone preliantur et draco et angeli ejus pugnantes vincuntur et victi de celo projiciuntur"; (aus Apc. 12, 7); Ebd.: „Dominus dicit in evanglio: Videbam Sathanam quasi fulgur de celo cadentem"; (nach: Lc. 10,18).

285 Vgl. H.d.I, fol. 3v, inscriptiones: „Tercia pars angelorum fertur corruisse".

abtrünnigen Engel voneinander und von Gott im Fall ebenso auf den Verlust ihres Platzes in der auf Gott ausgerichteten Ordnung der geistigen Wesenheiten wie auch auf ihre innere Gespaltenheit und Zerrissenheit untereinander hin.[286] Sprachen die Bildinschriften Luzifer vor dem Fall glänzende Schönheit zu[287], so zeugt die Verzerrung seiner einst ebenmäßigen Gesichtszüge zum dämonisch Fratzenhaften von der Verkehrung eben dieser Qualität in ihr Gegenteil. Schließt die Gottähnlichkeit Luzifers den Inschriften zufolge Schönheit und Wohlgeordnetheit ein, so bedeutet seine Abwendung von Gott (wie die Illustrationen des Engelssturzes ausdrücklich deutlich machen) die Zersetzung dieser Qualitäten. Im Blick auf die Illustrationen können Deformation und Unordnung verallgemeinernd als Erscheinungsweisen des Bösen, das in der Abkehr von Gott besteht, bestimmt werden: Schlecht ist das von Gott Geschaffene, in dem Gestalt und Ordnung verdorben sind[288]. Dementsprechend wird an anderer Stelle mit Honorius Augustodunensis wiederholt die geschichtliche Gemeinschaft der moralisch Bösen mit dem Begriff der *„confusio"* belegt und der ewigen Verdammnis, als Zustand der äußersten Gottferne jede Ordnung abgesprochen.[289]

Die durch die Illustrationen vermittelte Vorstellung vom Bösen als einer Verkehrung, Deformation und Unordnung des ursprünglich auf Gott hin ausgerichteten, schön und geordnet Geschaffenen erinnert deutlich an die von Augustinus maßgeblich formulierte Privationstheorie des Bösen, die alle spekulativen Erörterungen hinsichtlich der Frage nach dem Wesen des Bösen in der Folgezeit bestimmen sollte.[290] Gegen die manichäische These von der Existenz eines bösen

---

286 Die Vorstellung von der Zerrissenheit des Teufelsreiches, dem ständigen Streit zwischen den abgefallenen Engeln, gründet auf Lc. 11, 17f.: „...omne regnum in se ipsum divisum desolatur et domus supra domum cadet si autem et Satanas in se ipsum divisus est"; und Mc. 3, 24ff.: „Et si regnum in se dividatur non potest stare regnum illud et si domus super semet ipsam dispertiatur non poterit domus illa stare et si Satanas consurrexit in semet ipsum dispertitus est et non stare sed finem habet". Reflektiert wird der Gedanke etwa bei Johannes Cassianus, Collationes 7, 19 (Sources Chr., 42, 1955, S. 260f.; bei Augustinus findet sich in seinem geschichtstheologischen Werk *De civitate Dei* die Vorstellung wieder in der Charakterisierung der *civitas terrena* als einer durch Zerrissenheit und Gespaltenheit bestimmten Gemeinschaft; zu dem Vorstellungskomplex, siehe: I. GRÜBEL, 1991, S. 109f.

287 Vgl. H.d.I, fol. 3r, inscriptiones.

288 Die Gleichsetzung der Kategorien des Guten, Sein, der Schönheit und Wohlgeordnetheit ist bereits ein Topos der griechischen Philosophie. So lehrten schon die Pythagoräer, dass rechte Ordnung und Gleichmaß schön, Regellosigkeit dagegen Mangel an Gleichmaß und hässlich sei; dazu: J. RIEF, 1962, S. 45. 50. 56; W. KRANZ, Bd. 1, S. 34. 55. Wesentlich für die Übernahme dieser Vorstellung in das christliche Denken ist das Werk Plotins, vgl. PLOTIN, Enneaden, 1,6. 3,2, 12. 3, 13,23. 5,8,12. insbes. 3,2,3 (Hymnus auf die Schönheit und Wohlgeordnetheit des Kosmos), das von Augustin rezipiert wurde, vgl. etwa: AUGUSTINUS, Soliloquium 1, 1, 2, PL 32, 869f. Wichtig hierzu auch: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, De divinis nominibus 4,7, PG 3, 702-703 ; und: JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, De divinis nominibus (Versio operum S. Dionysii, Übersetzung aus Ps.-Dionysius Areopagita), 4, 7, PL 122, 1129. Gott als das absolute Sein ist die absolute Schönheit. Alles, was ist und sein Sein von Gott empfängt, hat auch soviel Schönheit, wie es Sein hat. Was nicht ist und auch nicht gut ist, ist auch nicht schön. Zur Philosophie des Schönen, Guten und Wahren, und der Auffassung von der Hässlichkeit als Erscheinungsweise des Bösen im Mittelalter: E. DE BUYNE, 1946; R. ASSUNTO, 1963; A. WIEGAND, 1967; B. SCHMOLKE-HASSELMANN, 1977, S. 442-452; U. ECO, 1991, S. 49f.

289 H.d.II, T. 519. 876. 880.

290 Vgl. etwa: AUGUSTINUS, Enchiridion 11, PL 40 236: „… ac per hoc ergo malum nec vitium erit, quia nihil est, cum evacuatur*";* Ders., Soliloquium 1,1,2, PL 32, 869: „Deus, qui malum non facis, et facis esse, ne pessimum fiat; Deus, qui paucis ad id, quod vere est, refugientibus ostendis malum nihil esse; Deus, per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est". Zur Lehre vom Bösen bei Augustin, vgl.: H. ROMMEL, 1997, S. 85-96; V. H. DECROLL, 1999, S. 106ff.; C. MATHEWES, 2001; und die umfangreiche Habilitationsschrift von

Urprinzips hatte Augustin dem Bösen jedwede eigenständige Existenz und Wirksamkeit abgesprochen und es substantiell dem Nichts gleichgeordnet.[291] Das Böse stellt nach ihm keine metaphysische Größe dar, sondern besteht in der Wegnahme eines Gutes (*privatio boni*), das ein Subjekt besitzen müsste, in einem Mangel an Sein, das es sein müsste[292]. Damit es das Böse gibt, muss es eine Wegnahme geben, und etwas Weggenommenes. Das heißt das Böse hat stets das Gute zu seiner positiven Voraussetzung, das darum böse ist, weil es nicht alles ist, was es sein müsste[293]. Ohne Gutes kann nach Augustin das Böse nicht einmal gedacht werden. Ontologisch stellt es folglich auch kein Gegenprinzip zum Guten dar. Die Überzeugung von dem Nicht-sein, der rein negativen Natur des Bösen befreit Gott von dem Vorwurf, das Böse geschaffen zu haben.

Auch den Eingangsillustrationen des *Hortus deliciarum* zufolge ist das Böse nur prädikativ, relational und bedarf um in Erscheinung treten zu können eines von Gott gut geschaffenen Geschöpfes zu seiner Voraussetzung. Das Böse kann auch nach den Miniaturen nicht als absolutes Übel, als ein neben Gott bestehendes Prinzip und Urgrund allen Übels gedacht werden. Es wird bildlich vielmehr übereinstimmend mit der zeitgenössischen Sündenlehre in der Wirklinie Augustins[294] als ein nicht für sich existierendes Etwas dargestellt, das als Mangel einem Seienden anhaftet, sich nur in seiner Wirkung zeigt, Beraubung, Verkehrung, Unordnung ist und ontologisch die Abwendung von dem einem Geschöpf wesensgemäßen Sein bedeutet.

C.SCHÄFER, 2002. in der Folgezeit vgl.: ISIDOR VON SEVILLA, Sententiae, 1, 9, PL 83, 552; auch: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1,7,16, PL 176, 294: „Hoc enim esse non est aliquid esse, sed est aliquid non esse, quod esse deberet. Et ideo malum nihil est, cum id, quod esse deberet, non est"; u.v.m. Gegenüber der zeitgenössischen Theologie, die von der Grundannahme Augustins, dass das Böse ein Nichts sei, ausgehend in ausführlichen Darstellungen, das Problem der Abhängigkeit des Bösen von Gott spekulativ zu ergründen sucht, indem sie etwa Gut und Böse von Akt und Willen unterscheidet (Anselm von Canterbury, an seine Überlegungen anschließend: Gottfried von Admont; Werner von St. Blasien; Hugo von St. Viktor), alle Akte an sich für indifferent erklärt, die erst durch ihre Form, d. h. durch ihre Verbindung mit der Intention des Handelnden gut oder schlecht würden (Abaelard; *Summa sententiarum*), die Sünden nur als akzidentielle Formen bezeichnet (Gilbert von Porreta und sein Anhang), oder Gott nur als Urheber von Substanz und Natur, nicht aber der Akte benennen (Petrus Lombardus). Zu den verschiedenen Grundpositionen hinsichtlich der im 12. Jahrhundert ausführlich diskutierten Frage nach der Abhängigkeit des Bösen und der Sünde von Gott, vgl. die Darstellung A. M. LANDGRAF, Bd. 2. 1, 1953, S. 204-269.

291 Zur manichäischen Lehre vom Bösen und ihrer Überwindung durch Augustin, vgl. H. HÄRING, 1979, S. 23-53; siehe auch: G. TAVARD, 1968, S. 45-48; G. ROTTENWOEHRER, 1986, S. 79-146.

292 Die Äußerungen Augustins zu diesem Problem sind zahlreich, vgl. bspw.: AUGUSTINUS, Enchiridion 11, PL 40, 236: „Quid est autem aliud, quod malum dicitur, nisi privatio boni?"; oder: Ders., Confessiones 3, 7, 12, 688 : „...quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est"; vgl. hierzu auch: Ders., De civitate Dei 12,2, CCL 48, 357: „Et propterea Deo id est summae essentiae, et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria". Zur Privationstheorie Augustins und seiner Lehre von der Nichtigkeit des Bösen vgl.: J. RIEF, 1962, S. 251; L. SCHEFFCZYK, 1963, S. S. 64ff.; H. KRINGS, 1982, S.94ff.; H. ROMMEL; 1997, S. 85-95; C. MATHEWES, 2001; H. HÄRING, 1985, S. 69-77; Ders., 1979, S. 50-53.

293 Vgl. AUGUSTINUS, De liberum arbitrium 2,17,46, CCL 29, 268 : „…bona tamen sine malis esse possint, sicut Deus ipse verus et summus, [...] mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt".

294 Zur Rezeption der augustinischen Privationstheorie in der Frühscholastik, etwa bei Anselm von Canterbury, Petrus Abaelard, Robert von Melun, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, u.v.a., vgl.: A. M. LANDGRAF, Bd. 2, 1, S. 204-281 (mit zahlreichen Textbelegen).

Da Sein und Gut in den Beitexten der Illustrationen im absoluten Sinne mit Gott gleichgesetzt werden[295], kann die auf Gott ausgerichtete Stufenordnung der Engelhierarchie, von denen die Texte sprechen, auch im Sinne Augustins als Stufenordnung der Seinsintensitäten verstanden werden, in der Luzifer ein Platz in der unmittelbaren Nähe Gottes zukommt, wie die Illustrationen von fol. 3r und ihre Begleittexte beweisen. Indem Luzifer aus der Stufenordnung der Engel herausfällt, verliert er auch seinen hohen Grad an Gottnähe, der ihn vor dem Fall auszeichnete. Von Gott zur höchsten Gottähnlichkeit geschaffen, wird er böse, indem er anstatt zum höchsten Sein zu tendieren, von dem ihm seiner Schöpfung nach Wesengemäßen abweicht. Mit der negativen Bestimmung des Bösen als Verkehrung, Unordnung und Seinsmangel, die sich im Bild in dem Verlust an Hinordnung auf Gott, Unordnung und Deformation konkretisiert, ist jedoch noch nicht das Problem geklärt, wie das *malum* in der von Gott gut geschaffenen Ordnung der Geschöpfe entstehen und Bestand haben kann.

2.3 Das Böse als Sünde

Eine erste Antwort auf die Fragen, woher das Böse stammt und wie Gottes Allmacht, Güte und absolute Souveränität, von denen die Texte zu den Illustrationen des Engelsturzes betont sprechen, sich mit dem Bösen überhaupt vereinbaren lassen, wird mit einer Bildinschrift aus der Illustration des „Göttlichen Ratschluss zur Menschenschöpfung" von fol. 8r gegeben; dort ist zu lesen: „*Malorum autem, id est peccatorum, non est auctor Deus* - Des Bösen aber, das heißt der Sünden, ist Gott nicht der Urheber"[296]. Mit dieser Inschrift wird Gott in der Nachfolge Augustins ganz im Sinne der orthodoxen Lehrmeinung von jeder Urheberschaft und Verantwortlichkeit für das Böse freigesprochen.[297] Eine Alleinverantwortlichkeit für das Gesamt des Bösen gibt es

295 H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Omnipotens Dominus divina gerens bonus exstat"; und: H.d.II, T. 79, H. A., Eluc.: „D. Cum Deus summe bonus et summe sanctus, non nisi bonas et sanctas animas creet [...] M. Deus, a quo bonitas et omnis sanctitas"; auch: H.d.II, T. 12, Ps.-Augustinus, Meditationes: „Nam nichil celeste, nichil igneum, nichil terrenum, nichilque quod corporis sensus attingat pro illo colendum est, qui vere est quod est et non mutatur, cui maxime ac specialiter convenit illud quod greci dicuntur: ON, latini: Est, eo semper idem ipse est et anni ejus non deficiunt". Vgl. auch die Ausführungen des vorangegangenen Kapitels.

296 Vgl. H.d.I, fol. 8r, inscriptiones.

297 Zur Spekulation über die Abhängigkeit der Sünde von Gott vgl. analog hierzu schon die Äußerungen Augustins zur Sünde, in: AUGUSTINUS, Tractatus in Joannis evangelium, 1,13, PL 35, 1385: „Omnia per ipsum facta sunt et sine ipse factum est nihil [...] Peccatum quidem non per ipsum factum est [...] quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant"; zur Frage nach dem Woher des Bösen bei Augustin, und Dionysius Areopagita siehe: C. SCHÄFER, 2002. Zum Problem der Abhängigkeit der Sünde von Gott siehe auch die Homilie *Quod Deus non est auctor malorum* des Basilius von Nyssa, in der dieser gegen die Manichäer die Wahrheit verteidigt, dass das Böse nicht von Gott geschaffen wurde und keinen Substanzcharakter hat; vgl.: L. SCHEFFCZYK, 1963, S. 57. In der Tradition Augustins stehen in der Frühscholastik: ANSELM VON CANTERBURY, Dialogus de casi diaboli, 1, PL 158, 327: „Nempe sicut a summo bono non est nisi bonum et omne bonum est a summo bono, ita a summa essentia non est nisi essentia et omnis essentia est a summa essentia [...] Nihil ergo et non esse sicut non est essentia, ita non est bonum. Nihil itaque et non esse non est ab illo, a quo non est nisi bonum et essentia. Discipulus: Aperte nunc video, quia sicut bonum et esse non est nisi a Deo, ita non est a Deo nisi bonum et esse"; auch: GLOSSA ORDINARIA, Inkunabel Basel 1498 (zitiert nach A. M. Landgraf, S. 205): „Augustinus: Non est creatura, per quem omnis creatura facta est. Malum non est factum per ipsum nec ipsum idolum; quia nihil sunt, nulla sua

danach nicht. Urheber des Bösen im moralischen Sinne ist - wie die Gleichsetzung von Bösem und Sünde in der Inschrift impliziert - der jeweilige Täter des Bösen. Das Böse ist folglich als ein schuldhaftes, jedem Übeltäter zurechenbares Handeln zu verstehen. Als metaphysisch defizienter Akt ist es als Sünde zugleich ein Akt der Rebellion, des Ungehorsams gegen Gott, es ist im Kern die hochmütige Abkehr von Gott: So wird in einer Inschrift der Illustration von fol. 3v, die Luzifer mit seiner Gefolgschaft bei seinem Versuch zur Gottgleichheit aufzusteigen zeigt, ausgeführt, dass Luzifer seinen bösen Entschluss aus Hochmut gefasst und Gott den Schöpfer beleidigt habe[298] - ein Gedanke, der sich schon in der Alten Kirche nachweisen lässt und weiter tradiert wurde.[299] Im Blick auf die Miniatur, die kompositionell das Bildschema der Gottesdarstellung auf der *recto*-Seite wiederholt, kann der Begriff *superbia* hier als egozentrische Strebung verstanden werden, die in der Abwendung von Gott und dem *ordo* seiner Schöpfung bei gleichzeitiger hybrider Konzentration auf die eigene Person besteht. Sprechen die Begleittexte davon, dass Luzifer wie alle Engel als feuriges Geistwesen geschaffen[300], zunächst als Cherubin eingefügt war in die sich nach verschiedenen Aufträgen aufbauende Engelshierarchie zum Dienste an der Dreifaltigkeit[301], und zeigen die Illustrationen der *recto*-Seite Luzifer noch Gott untergeordnet, so suggeriert die obere Miniatur der *verso*-Seite und ihre Inschriften, dass Luzifer aus hybridem Selbstwertgefühl und zur Selbsterhöhung sich selbst anstelle des transzendenten Bezugspunktes Gott zum Mittelpunkt einer eigenen Ordnung erhoben hat. Analog wird dazu in zwei weiteren Texten unbekannter Autoren auf fol. 218v und fol. 219r mit der Mehrzahl der Autoren seit Augustin im Rückbezug auf die Vorstellung vom Engelsturz die *superbia* als egozentrische Isolation des sich selbst zum Zentrum machenden Individuums und zum essentiellen

---

natura subsistunt. Tamen quidquid mente concipitur, dicitur esse". Eine ausführliche Darstellung der Diskussion um die Frage nach der Abhängigkeit der Sünde von Gott in der Frühscholastik bietet: A. M. LANDGRAF, Bd. 2.1, 1953, S. 204-269. Im Unterschied zu den differenzierten zeitgenössischen frühscholastischen Darlegungen des Problems bleibt der *Hortus deliciarum* jedoch bei der Konstatierung der dogmatischen Grundpositionen Augustins stehen, dass das Böse eine Verkehrung sei, alles was ist, von Gott stammt und allein der verkehrte Wille Ursache der Sünde sei; zum Willen als Ursache des Bösen bei Augustin, vgl. H. ROMMEL, 1997, S. 96 – 128.

298 Vgl. H.d.I, fol. 3v, inscriptiones: „Lucifer consilio suo malo superbe intendit et Deum creatorem offendit et consilium suum placuit quibusdam angelis".

299 Schon das Alte Testament erachtete die Engel des hochmütigen Ungehorsams für fähig, sie besitzen soviel Freiheit, dass sie zwischen Dienen und Auflehnung wählen können. Die Lehre von der *superbia* Luzifers wurde in der Alten Kirche von Anthenagoras, Tatian und vor allem Origenes grundgelegt; siehe dazu: G. TAVARD, 1968, S. 8. 21f. 33. Seit Augustin setzte sich die Auffassung, dass die *superbia* die Ursache des Engelfalls sei, immer mehr durch; vgl. W. HEMPEL, 1970, S. 10ff.

300 Vgl.: H.d.II, T. 11, H. A., Eluc.: „D. Quid est natura angelica? M. Spiritualis ignis ut dicitur: Qui facit angelos suos de flamma ignis". Die feurige Natur der Engel, die jede irdische Materie entbehrt, deutet auf die Gottähnlichkeit der Engel hin.

301 Vgl. H.d.II, T. 7, anonym: „Omnia angelorum agmina naturaliter spiritus nominantur. Ex diversis autem officiis diversa acceperunt nomina, scilicet hec: seraphin, cherubin, throni, dominantiones, principatus, potestates, virtutes, archangeli, angeli. [...] Chrerubin quoque plenitudo scientie dicitur, quia tanto perfectiori scientia plena sunt quanto claritate Dei vicinius contemplantur"; vgl. weiter: H.d.II, T. 8, H. A., Spec. eccl.: „Angelorum ordines novem referuntur, qui ad summe Trinitatis ministeria mire disponuntur". Die Vorstellung, dass die Engel *ad ministerium* gebildet und nach ihren verschiedenen Aufträgen unterschieden werden geht auf AMBROSIUS, Expositio in Ps. 108, CSEL 32, 211, und HILARIUS, In Psalmos 118, 3,10, CSEL 22, 383 zurück.

Grund des Bösen und aller Sünde erklärt.[302] Unterordnung unter Gott oder egozentrische Abwendung von ihm das sind die Alternativen, an der sich Gut und Böse scheiden. Die durch die Illustrationen von fol. 3r/v übermittelte Vorstellung von der Wendung Luzifers gegen seine Bestimmung und die von Gott gesetzte Schöpfungsordnung setzt voraus, dass ihm vom Schöpfer prinzipiell die Möglichkeit verliehen sein muss, sich von ihm abzukehren oder ihm zuzuwenden. Wenn in den Bildinschriften von fol. 3v wiederholt ausgesagt ist, dass Luzifer gegen Gott seinen Entschluss fasste, sich zur Gottgleichheit zu erheben und Gott gleich sein will, dann bedeutet dies, dass ihm die Fähigkeit der freien Willensentscheidung auch gegenüber Gott gegeben ist.[303] Zugleich ist damit die Verkehrung Luzifers zum Bösen, seine *perversio* ausdrücklich und im

---

302 H.d.II, T. 751, anonym: „Itaque superbia est omnis regina peccati; artificiosa magna est superbia que in sanguisugam venenosam angelum pulcherrimum transmutavit. Aliquando superbus se a se quod habet habere credit, aut a Deo sibi datum suis meritis confidit, aut aliquando putat se habere bonum quod non habet, aliquando non habere malum quod habet. Quid vero est superbia nisi amor proprie excellentie, nisi dominandi libido? Cum Deus sit excellenter excelsus, superbia vult eum perverse imitari, fastu herschaft scilicet tumoris non soliditate virtutis. Sed quid dignum feret hic, quem superbia ad Dei equalitatem levare contenditur? Redigitur omnino infra se, quem erupit supra se. Cito turgens spuma dilabitur. Superbus erigit se contra Deum, contra se, contra proximum. [...] Ex superbia enim nascitur invidia, jactantia, vana gloria, cupiditas, amor pecunie et alia innumerabilia“; und: H.d.II, T. 752, anonym: „Superbia etiam avertitur anima a Deo; superbia natione celestis sublimes occupat mentes et velut ad proprios ortus revolans, que in angelis habuit principium, sub cinere et cilicio latitans laudem et gloriam querit hominum, et cum videatur esse ad summum, magna imminente ruina cadit in precipicium. Superbia est eruca immundissima, virtutum conventus inficiens et formosa deformans“. Bedeutet der lateinische Begriff *superbia* Übermut, Hoffart, Stolz, Frevelmut, Hochgefühl und stolzes Selbstwertgefühl, und schließt damit sowohl negative wie positive Konnotationen im Sinne eines Charakterfehlers wie auch eines Charaktervorzugs mit ein, so wird mit dem im *Hortus* wiedergegebenen Mythos vom Engelsturz der Begriff *„superbia“* ausschließlich negativ übersetzt als egozentrische Strebung. Von der *superbia* als der Trennung von Gott und Anfang aller Sünde spricht schon die Hl. Schrift, vgl. Sir. 10, 14.15: „Initium superbiae hominis apostare a Deo. Quoniam ab eo qui fecit illum recessit cor eius quoniam initium peccati omnis superbia“. Auf diese beiden Sätze beziehen sich Augustinus und die anderen Autoritäten unzählige Male, siehe dazu: AUGUSTINUS, De civitate Dei, 14, 13, CCL 48, 434: „Porro malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia? Initium enim omnis peccati superbia est. Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus. Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodam modo fieri atque esse principium“; zur Lehre von der *superbia* Luzifers: Ebd., 12, 6, CCL 48, 359 : „Cum vero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo, qui summe est, aversi ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt. Et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupetur? Initium quippe omnis peccati superbia“; und: Ders., Enarrationes in Psalmos, 18,15, CCL 38, 112: „Initium, inquit, superbiae hominis apostatare a Deo. Non leue malum est, hoc uitium [...] Ab hoc uitio, quod est caput omnium uitiorum, quia inde cetera uitia nata sunt, facta est apostasia a Deo, eunte anima in tenebras et male utente libero arbitrio, peccatis etiamsi ceteris consecutis“. Zur Lehre Augustins von der Sünde als *superbia*: H. HÄRING, 1979, S. 153-156. Seit Augustin sind die *superbia* als Eigenliebe, Gottferne und Egozentrik auf der einen und die *humilitas* als Gottesliebe, Gottgebundenheit und Selbstaufgabe auf der anderen Seite die Grundkategorien der mittelalterlichen Moraltheologie, vgl. hierzu: W. HEMPEL, 1970, S. 13-39. Zur *superbia* als der Ursünde Luzifers vgl. z.B. auch die Autoren: ISIDOR VON SEVILLA, Etymologiae 8, 18-19, (ed. W. M. Lindsay, 1911, Nachdruck 1985); HRABANUS MAURUS, Commentaria in ecclesiasticum, 3,3, PL 109, 828f. ; ALCUIN, De virtibus et vitiis 27, PL 101, 632f. ; BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sermones de Tempora, In adventu Domini, 1, PL 183, 36 ; u.a.m.

303 Vgl. H.d.I, fol. 3v, inscriptiones: „Consilium percipit contra creatorem. Lucifer consilio suo malo superbe intendit et Deum creatorem offendit et consilium suum placuit quibusdam angelis“. Seit Origenes und Augustin wird das Böse auf den freien Akt des geschaffenen Willens zurückgeführt, vgl. etwa: ORIGENES, Peri Archon 3, 2, 1, GCS 5, 245; und AUGUSTINUS, De civitate Dei 12, 8, CCL 48, 362f. Auf das Problem der Freiheit des Teufels bei der Wahl des Bösen konzentriert sich in der Folgezeit: ANSELM VON CANTERBURY, Dialogus de casu diaboli 16, PL 158, 347-349; er weist nach, dass eine solche Wahl das Prinzip, dass nichts zustande gebracht werden kann ohne Gott, nicht negiert. Denn die Wahl des Bösen ist keine Leistung: sie ist nur eine negative Haltung.

Einklang mit der zeitgenössischen Lehrmeinung[304] auf den freien Willen zurückgeführt, der unter dem Einfluss der *superbia* sich verkehrt und eine eigene Ordnung zu errichten strebt. Das Böse gründet danach in der Willensfreiheit der geschaffenen Kreatur. Sein Urheber ist nicht Gott, der zwar Luzifer als geistig-personales Wesen geschaffen und ihm den Gebrauch des freien Willen zuerkannt hat, der aber nicht bewirkt hat, dass er sich zum Bösen wendet.[305] Aufgrund der ihm verliehenen Willensfreiheit konnte sich Luzifer von Gott abwenden, musste es aber nicht. Mit anderen Worten: der freie Wille stammt von Gott, der Wille zum Bösen von Luzifer selbst.[306] Die Illustrationen und ihre Inschriften legen ganz im Sinne der schon auf dem Konzil von Braga (561) festgeschriebenen Lehrsätze[307] eindrücklich dar, dass Luzifer als Engel gut geschaffen durch sich selbst zum „*sathanas vel diabolus*" wurde.[308] Gott, der alles vorausweiß[309], hat seine Verkehrung zum Bösen bloß zugelassen, als er seine Macht nicht einsetzt, um Luzifer vor der Sünde zu bewahren. Auf der anderen Seite erweist er sich als gerecht, indem er Gerechtigkeit schaffend auf die Übeltat die Strafe und auf die gute Tat den Lohn folgen lässt: Die untere Illustration von fol. 3v führt mit aller Deutlichkeit die Bestrafung Luzifers und seines Anhangs durch den Erzengel Michael als ausführendem Organ des göttlichen Willens vor Augen, die in der Verstoßung der aufrührerischen Engel aus dem durch eine Bogenlinie sichtbar abgegrenzten Himmelsbereich in den unteren Luftraum besteht.[310] An anderer Stelle ist im *Hortus* ergänzend dazu im Rückbezug

---

304 Die intensivste Erörterung dieses Gedankens findet sich bei Anselm von Canterbury in seiner Schrift *Dialogus de casu diaboli*, in der er die Natur der Engelsünde als ein willentliches Fehlen der Gerechtigkeit bestimmt, als freien Akt, der die Urheberschaft Gottes in allen guten Akten nicht beeinträchtigt, da diese Urheberschaft die Freiheit der geschaffenen Dinge respektiert. Die einzige Ursache, die nach ihm der Engelsünde vorausging, war das Vermögen der Engel zu sündigen. Alle Engel, die fielen, fügten diesem Vermögen ihren Willen zur Sünde dazu. Vgl. dazu: ANSELM VON CANTERBURY, Dialogus de casu diaboli, 16 . 27, PL 158, 347ff. Ausführlich äußert sich in diesem Sinne auch: SUMMA SENTENTIARUM 2, PL 176, 85.

305 H.d.I, fol. 8v, inscriptiones: „Solus Deus, id est Trinitas, est creator rerum. Malorum autem, id est peccatorum, non est auctor Deus."

306 Vergleichbar ist dieser Zuweisung eine Aussage aus den *Sententiae Anselmi*, in denen ausgeführt wird, dass Gott nichts geschaffen habe, was im Zustand der Schöpfung seiner natürlichen Güte beraubt wäre, dass die Güte verloren ging, habe nicht Gott, sondern der Wille des vernünftigen Geschöpfes bewirkt; siehe dazu: A. M. LANDGRAF, Bd. 2.1., 1953, S. 210.

307 Auf dem Konzil von Braga war die Lehre, dass der Teufel als *bonus angelus* von Gott geschaffen und durch sich selbst zum *diabolus* wurde, dogmatisiert worden. Der Text der Kanones von Braga findet sich auch in: Martini Epis-Bracarensis Opera omnia, (ed. C. W. Barlow, 1950), S. 107f.; siehe dazu auch: C. MATHEWES, 2001.

308 Vgl. hierzu die Bildinschriften zur Illustration des Sturzes Luzifers, in denen erstmals Luzifer mit dem Teufel identifiziert wird: H.d.I, fol. 3v, inscriptiones: „Letifer vel sathanas vel diabolus cadit cum suis sociis scilicet zabulis quasi fulgur de celo". Seit Eusebius Auslegung von Is. 14,12 wird der Satan mit Luzifer gleichgesetzt, vgl. Belege bei G. ROSKOFF, 1869, S. 267.

309 Zum Vorherwissen Gottes vgl. H.d.II, T. 92, H. A., Eluc.: „D. Cum Deus omnia sciat et sancti angeli in eo cuncta cernant, quid potest eis referri quod nesciant?"; vgl. auch: H.d.II, T. 314, anonym: „Deus omnipotens ubique est misericors, ubique providus. In primordio mundi praesignavit salutem, in lege promisit, in fine complevit".

310 Vgl. dazu auch in die Inschriften von H.d.I, fol. 3v, inscriptiones: „Sicut Lucifer rutilat inter astra sic primus angelus fulsit inter angelorum agmina qui mox ut Deo equalis esse voluit a summa gloria corruit omnesque qui ejus elationi consenserunt de celo empireo precipitati sunt quidam in infernum quidam in istum calicinosum aerem qui eius quasi carcer usque ad tempus judicii deputatus est". Auch H.d.II,T. 692, Petrus Lombardus, Sententiae: „Angelis vero malis mutata sunt in casu corpora, in deteriorem qualitatem spissioris aeris. Sicut enim a loco digniori in inferiorem locum, id est in caliginosum aerem dejecti sunt, ita illa corpora tenuia transformata sunt in deteriora et spissiora, in quibus possint pati a superiori elemento id est ab igne". H.d.II, T.

auf Augustin zu lesen, dass die Engel, die im Dienste Gottes treu beharrten, im Guten befestigt wurden, so dass sie nicht mehr sündigen konnten.[311] Mit den Aussagen über das gerechtigkeitsschaffende Handeln Gottes ist am Beispiel des Engelssturzes bereits zu Beginn auf die Gerechtigkeit als fundamentale Ordnungsstruktur im Bereich des Moralischen hingewiesen.

2.4 Gut oder Böse als Alternative des menschlichen Wollens

Das Böse besteht in der Welt von Anbeginn an. Indem der *Hortus deliciarum* nach traditioneller Exegese das „*Fiat lux*" des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts als Erschaffung der Engelwelt, die Scheidung von Licht und Finsternis als Engelsturz interpretiert, macht er deutlich, dass das Böse von Anfang an in die Welt und ihre Geschichte als widergöttliche Macht, als das die gute Schöpfung Verneinende, integriert ist[312]. In Luzifer und seinem Anhang hat den Eingangsillustrationen zufolge das Böse im Geschöpflichen personale Gestalt angenommen. Mit der Vertreibung aus dem intelligiblen Himmel wurde ihnen - wie an anderer Stelle im *Hortus* mit zwei Texten unbekannter Provenienz in Bezug auf den Engelssturz erläutert wird - bleibend das Vermögen zum Guten von Gott genommen.[313] Über das gesamte

---

746, anonym: „Habemus quendam hostem spiritualem per aerem volantem, qui semper circuit querens quem devoret, nec omnino inter nos habitat, nec multum a nobis remotus est"; Der *Hortus* übernimmt hier den ursprünglich von Demokrit stammenden, von Paulus (Eph. 2,2) aufgenommenen Gedanken, dass die bösen Geister sich in der Luft aufhalten. Von Augustin stammt die in den Inschriften der Illustration von fol. 3v im *Hortus* genannte Vorstellung, das die gefallenen Engel seit ihrem Sturz in der Luft wie in einem Kerker, „*inferiorem caliginosum aerem tamquam carcerem*", gefangen sind: AUGUSTINUS, Enarrationes in Psalmos 148, CCL 40, 2171. Zur Allgegenwart des Teufels in der Welt auch: H.d.I, fol. 84r, inscriptiones: „Leviathan vel vehemoth est maximus serpens in aquis et significat diabolum. Leviathan autem interpretatur additamentum eorum, id est hominum, quibus in paradiso semel culpam prevaricationis intulit et huc usque in terris persuadendo mortem cottidie adicit vel extendit".

311 Vgl. H.d.II, T. 692, Petrus Lombardus, Sententiae: „Quod aliqui putant, innitentes Augustini, qui dicere videtur quod angeli omnes ante confirmationem vel lapsum corpora aeria habuerint, de puriore ac superiore aeris parte formata, ad faciendum habilia non ad patiendum. Et angelis bonis qui perstiterunt talia conservata sunt corpora, ut in eis possint facere et non pati, que tante sunt tenuitatis ut a mortalibus videri non valeant nisi supervestita aliqui grossiosa forma, qua assumpta videntur"; auch: H.d.II, 879: „Et ipsa veritas dicit: Angeli eorum semper vident faciem patris, quia unusquisque habet angelum suum qui intercedit pro eo ad Dominum. [...] Et Augustinus: Angeli boni adeo sunt confirmati, quod de cetero non possunt peccare". Im gleichen Sinne äußert sich schon: AUGUSTINUS, Enchiridion, 9, 28, PL 40, 235f.; ISIDOR VON SEVILLA, Etymologiae 7, 5, 30f. (ed. W. M. Lindsay 1962); RUPERT VON DEUTZ, De operibus S. Trinitatis, 1, 17, PL 167, 214. Zu den Engeln als Streitmacht Gottes: Schon im Neuen Testament bilden die Engel das „himmlische Heer" (Lk 2,13), die Soldaten und Kämpfer Gottes (Mt 36,53; Apc 19,14. 12,7).

312 Vgl. hierzu auch am Ende des Werkes den Text: H.d.II, T. 877, anonym: „Diabolus vocatur in Apocalypsi draco, serpens, propter violentiam et astuciam nocendi, magnus propter fallaciam, antiquus quia a principio mundi nocuit, diabolus, id est deorsum fluens, satanas, id est adversarius, qui ligatus est catena magna, qui ligatus est, id est priori potestate privatus [...]". Ebenso der Text H.d.II, T. 879, anonym, der alle Aussagen über den Engelsturz zu Beginn des Werkes im Zusammenhang mit der ganzseitigen Höllendarstellung auf fol. 255r noch einmal aufführt.

313 Vgl. H.d.II, T. 879, anonym: „Augustinus: Mali angeli ita confirmati sunt in malo, quod de cetero bonum non possunt facere". Vgl. auch: H.d.II, T. 751, anonym: „Hanc (ira et superbia, d. Verf.) diabolus genuit, quia postquam per superbiam ad Dei equalitatem se non posse ascendere sensit, ira perpetua contra Deum cor obfirmavit". Zur Befestigung der gefallenen Engel im Bösen vgl.: CASSIANUS, Collationes 4,13f. (ed.

Werk verteilt finden sich Illustrationen, Exzerpte und Abschriften, die das dynamische Wirken in Gestalt der Dämonen beschreiben. So wird mit Honorius Augustodunensis auf fol. 24v davor gewarnt, dass die Dämonen seit ihrer Befestigung im Bösen die Menschen durch Täuschungen zur Sünde zu verführen suchen[314] und die Seelen der Bösen dauernd besetzt halten[315]. Die Miniatur der „Heilung der Besessenen durch Jesu Christi" nach Mt. 8, 16 (fol. 106v, Abb. 69) und die Illustration der „Heilung zweier Besessener" nach Mt. 8, 28-34 (fol. 123r, Abb. 70) zeigen im Anschluss an die Bildtradition der Dämonendarstellungen[316], wie Dämonen in Gestalt schwarz geflügelter Eidola aus den Besessenen ausfahren. Dämonen nehmen - wie eine Illustration aus dem Zyklus zur „Lazarus-Parabel" auf fol. 123v deutlich macht - die Seelen der Sünder nach ihrem Tod in Empfang und geleiten sie nach einer Abschrift aus den Sentenzen des Petrus Lombardus auf 103v und einem Exzerpt aus dem *Elucidarium* des Honorius auf fol. 124v, hinab in das Infernum, wo sie gequält werden.[317] Luzifer, der in den Texten des *Hortus* wiederholt auch mit den Namen *„sathanas"* und *„diabolus"* bezeichnet wird[318], vermag, wie mit dem bereits erwähnten Text aus den Sentenzen des Petrus Lombardus weiter dargelegt wird, seine Werke der Verführung und Täuschung nicht direkt, sondern nur mittelbar durch die mit ihm abgefallenen Engel auszuüben.[319] An welchem Ort er in der Zeit bis zum Weltende zu finden ist, wird im

---

SourcesChr 42, 1955) 179f.; ALCUIN, Interrogationes et Responsiones in Genesim, 4, PL 100, 517; HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis, PL 176, 25; SUMMA SENTENTIARUM, 2,4 PL 176,84, u.a.m.

314 Vgl.: H.d.II, T. 93, H. A., Eluc.: „M. Unicuique vicio presunt demones qui sub se habent innumerabiles qui animas jugiter ad vicia illiciunt et mala hominum suo principi cum magno chachinno chachizunge referunt"; dazu: H.d.II, T. 747, anonym: „Tot satellites, demonum, tot exercitus viciorum christiani cordis castrum oppugnant"; vgl. auch H.d.II, T. 750, anonym: „Diabolus, non pater, genuit mendatium per quod voluit subvertere mundum. Ex superbia mendacii sui, quod est primum et maximum vicium, per quod ipse de celo expulsus est et hominem de paradiso expulit, suboriri fecit VII vicia: inanem gloria, invidiam, iram, tristiciam, avariciam, ventris ingluviem, luxuriam".

315 H.d.II, T. 93, H. A., Eluc.: „Malorum autem animas semper obsident [...] Igitur hoc templum (i.e. corpus hominis, d. Verf.) semper aut Spiritus sanctus aut immundus spiritus inhabitat".

316 Zur Darstellung der Dämonen als Eidola in der byzantinischen Kunst, in den monumentalen Weltgerichtstympana und Mosaiken des Westens, sowie den Darstellungen der Heilung der Besessenen durch Christus, vgl.: I. GRÜBEL, 1991, S. 124ff. Beispielhaft sei hier nur verwiesen auf das Weltgerichtsmosaik der Basilika von Torcello, Westwand. 12. / 13. Jh., (Abb. 71).

317 H.d.II, T. 366, Petrus Lombardus, Sententiae: „Quod in infernum cottidie descendant aliqui demonum verisimile est, qui animas illuc cruciandas deducunt, [...] Quod autem anime malorum illuc descendant atque ibi puniantur ex eo constat". H.d.II, T. 424, H. A., Eluc.: „M. Cum mali in extremis sunt, demones cum magno strepitu conglobati veniunt, aspectu horribiles, gestibus terribiles, qui animam cum pervalido tormento excutiunt, et crudeliter ad inferni claustra petrahunt". vgl. zum Thema „Dämonen und ihr Wirken in der Welt" in der theologischen Literatur auch: HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, De imago mundi, 1, 53, PL 172, 135; oder: ISIDOR VON SEVILLA, De ordine creaturarum 8, PL 83, 931.

318 Schon die Bildinschriften von fol. 3r weisen auf die Identität der mit den Namen „Luzifer", „Satan" und „Diabolus" bezeichneten Wesen hin, vgl. H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Letifer vel sathanas vel diabolus cadit cum suis sociis scilicet zabulis quasi fulgur de celo"; vgl. hierzu auch: H.d. II, T. 877. 878.

319 Vgl.: H.d.II, T. 366, Petrus Lombardus, Sententiae: „Solet queri utrum omnes demones in isto aere caliginoso sint an aliqui jam sint in inferno. Quod in infernum cottidie descendant aliqui demonum verisimile est, qui animas illuc cruciandas deducunt, et quod illic aliqui semper sint alternatis forte vicibus non procul est a vero, qui illic animas detinent atque cruciant. [...] De Lucifero autem quidam opinantur, quod ibi religatus sit et ad nos temptandos non habeat nunc accessum, quia in Apocalypsi legitur: Cum consummati fuerint mille anni, solvetur Sathanas de carcere suo et exiet et seducet gentes. Quod erit novissimo tempore Antichristi, quando erit tanta tribulatio, ut etiamsi fieri potest, moveantur electi. [...] Alii autem putant ex quo cecidit pro peccati sui magnitudine illuc fuisse dimersum, sed sive in infernum dimersus sit sive non, credibile est non eum habere

Hortus deliciarum nicht entschieden. Erst am Ende der Zeiten wird dem Miniaturenzyklus zum Auftreten und Wirken des Antichristen (fol. 241v-242v) und seinen Begleittexten zufolge der Teufel selbst in der Welt erscheinen um eine Schreckensherrschaft zu errichten, die das gesamte Menschengeschlecht mit Täuschungen und Grausamkeiten bedroht[320], bevor er nach dem Letzten Gericht endgültig mit allen, die ihm anhängen, von Gott zur Strafe in die Hölle verbannt wird.[321]

Diesem personalen Verständnis des Bösen stehen im *Hortus deliciarum* andere Aussagen gegenüber, die in der Tradition der Ausführungen Augustins in seinem Werk *De libero arbitrio*[322] das Böse in der Welt ganz in das Innere des Menschen, in den Bereich der Wahlfreiheit des menschlichen Willens verlegen. In Übereinstimmung mit der Negierung eines *malum metaphysicum* in den Eingangsillustrationen des *Hortus* werden in diesen Texten die Dämonen den Lastern gleichgesetzt, die den Menschen in seiner Existenz und seinem Gutsein bedrohen.[323] So wird eindringlich mit dem Text eines unbekannten Autoren auf fol. 217v betont, dass jeder

---

facultatem accedendi ad nos, quam habebit in tempore Antichristi, in quo fraudulenter atque violenter operabitur, et ideo forte dicitur tunc solvendus, quia tunc dabitur ei a Deo potestas temptandi homines quam modo non habet".

320 Zum Wesen und Wirken des Antichrist siehe neben den Illustrationen des Antichrist-Zyklus von fol. 241v-242v, insbesondere auch die Begleittexte H.d.II, T. 826. 827, Adso von Montier-en-Der, De ortu et tempore Antichristi. Ebd., T. 826: „In ipso vero conceptionis sue inicio diabolus simul introibit in uterum matris sue et virtus diaboli semper cum illo erit [...] ita quoque diabolus in matrem Antichristi descendet et totam eam tenebit, interius exteriusque possidebit [...] Faciet quoque signa multa et inaudita miracula, ut in eum credant multa milia hominum et dubitent etiamsi fieri potest electi", und: ebd., T. 827: „Excitabit persecutionem sub omni celo super omnes christianos. Eriget se contra fideles tribus modis: terrore, muneribus et miraculis". Vgl. weiter auch: H.d. II, T. 366, Petrus Lombardus, Sententiae: „... credibile est non eum (i.e. diabolum vel Lucifer vel satanas, d. Verf.) habere facultatem accedendi ad nos, quam habebit in tempore Antichristi, in quo fraudulenter atque violenter operabitur, et ideo forte dicitur tunc solvendus, quia tunc dabitur ei a Deo potestas temptandi homines quam modo non habet"; auch: H.d.II, T. 825, 2. Thess. 2, 8-11: „Cujus est adventus secundum operationem Sathane in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis his qui pereunt, eo quod caritatem veritatis non receperunt ut salvi fierent. Ideo mittet illis Deus operationem erroris ut credant mendacio et judicentur omnes qui non crederunt veritati, sed consenserunt iniquitati".

321 Vgl. die Illustration H.d.II, fol. 252r, die den Teufel zeigt, der gefesselt von zwei Engeln abführt wird, dazu der Beitext: H.d.II, T. 858, H. A., Spec. eccl.: „Dominus qui prius venit judicandus in die judicii veniet judicaturus. [...] Tunc diabolus vinctus coram omnibus adducetur et, videntibus cunctis, in stagnum ignis sulphuris precipitabitur corpusque ejus, scilicet malorum universitas, cum eo mittetur". Siehe dazu auch die letzte Illustration des dreiundzwanzig Bild- und Textseiten umfassenden Weltgerichtszyklus am Ende des Werkes, die die Gestalt „Lucifer vel satanas" als menschenähnliches Mischwesen auf dem seelenverschlingenden Thron mit der kleinen nackten Gestalt des Antichrist auf dem Schoß zeigt (fol. 255r). Schwere Eisenketten halten ihn in einer eigenen Höhlung am tiefsten Punkt der Hölle gefangen, während sich um ihn herum in dem viergeschossigen Höllenraum die Peinigung der Sünder durch die Dämonen vollzieht. Die Identifizierung des Höllenherrschers als „Lucifer vel satanas" weist auf den Sturz des obersten Engel als dem Ausgangspunkt der Heilsgeschichte zurück. Erst mit der Ankettung Luzifers in der Hölle findet der Kampf zwischen den Mächten des Guten und Bösen in der Geschichte sein Ende.

322 Ausführlich dazu: H. HÄRING, 1979, S. 137 – 180; auch: H. ROMMEL, 1997, S. 96 – 128.

323 Vgl. H.d.II, T. 93, H. A., Eluc.: „D. Sunt demones hominibus insidiantes? M. Unicuique vicio presunt demones qui sub se habent innumerabiles qui animas jugiter ad vicia illiciunt et mala hominum suo principi cum magno chachinno chachizunge referunt"; dazu: H.d.II, T. 747, anonym: „ Tot satellites, demonum, tot exercitus viciorum christiani cordis castrum oppugnant". Siehe auch: H.d.II, T. 750, anonym: „Diabolus, non pater, genuit mendatium per quod voluit subertere mundum. Ex superbia mendacii sui, quod est primum et maximum vicium, per quod ipse de celo expulsus est et hominem de paradiso expulit, suboriri fecit VII vicia [...]".

Mensch seine Feinde stets mit sich trägt.[324] Das Böse realisiert sich danach als Sünde im Inneren des Menschen, es haftet ihm gemäß einer Inschrift aus der Illustration des „Geköderten Leviathan“ von fol. 84v innerlich an.[325] Zu einer bildlichen Synthese verbinden sich die im *Hortus deliciarum* auffindbaren Vorstellungen vom Bösen in der Welt in der Illustration der „Tugendleiter“ (fol. 215v, Abb. 28), die hier nur kurz im Blick auf die Darstellung des Bösen erwähnt, als Ganzes betrachtet im folgenden noch Gegenstand einer umfassenden Analyse sein soll.[326]

Die Illustration zeigt zur Linken einer in die Höhe aufgerichteten Leiter zwei Dämonen, die mit Pfeil und Bogen bewehrt, einzelne Standesvertreter auf den Leitersprossen angreifen, während zwei Engel von der höchsten Sprosse der Leiter aus ihren Angriff abwehren. In sich verkrümmt stürzen die Standesvertreter in die weltliche Sphäre mit ihren Gütern herab. Ihr Sturz wird durch die Figur eines Drachens, durch die das Böse in der materiellen Welt verkörpert ist, als Verkehrung zum Bösen und Wendung zum Weltlichen gedeutet. Sie fallen hinab von ihrer Hinwendung auf Gott, der durch die *Dextra Dei* am oberen Ende der Leiter repräsentiert ist . Den Bildinschriften zufolge stürzen sie von den teuflischen Pfeilen verletzt in die Gottferne aufgrund ihrer eigenen Begierden, ihrer freiwilligen Hinwendung zu den materiellen Gütern der Welt.[327] Das bedeutet, dass der Mensch dem Einfluss der teuflischen Mächte nicht notwendig unterliegt. Vielmehr liegt es in seiner Macht, ihnen nachzugeben. Wie Luzifer am ersten Schöpfungstag, so ist auch der Mensch in seiner irdischen Existenz Urheber seiner eigenen Verkehrung zum Bösen, oder wie im Blick auf die Illustration der „Tugendleiter“ und ihre Inschriften ausgesagt werden kann: die Versuchung stammt von den Dämonen, die sündhafte Hinwendung zum Materiellen aus der Willensfreiheit des Menschen selbst. Durch die Personalisierung des Bösen in den Dämonen und seine gleichzeitige Lokalisierung im Inneren des Menschen wird den Rezipientinnen des *Hortus deliciarum* die Allgegenwart des Bösen und ihre eigene Gefährdung bewusst gemacht. Die in den Eingangsillustrationen und Texten des Werkes vertretene Auffassung von der Allmacht Gottes und der Güte seiner Schöpfung wird durch das personale, wesenshafte, in der Gestalt der Dämonen veranschaulichte Verständnis des Bösen nicht wirklich in Frage gestellt: vor Gott, ohne dessen Zulassung die Dämonen den Menschen nicht versuchen können[328] und vor dem Menschen und seiner Willensfreiheit in ihrer Wirkkraft

---

324 Vgl. H.d.II, T. 747, anonym: „Magnis inimicorum circumdatur agminibus, hostibus plena sunt omnia.[...] Errat, prorsus errat, qui umquam putat sine persecutione vivere christianum. Persequitur christianum hostis, cui nomina mille, cui nocendi mille artes. [...] Tu portas hostem tuum tecum, tu nutris, tu inpinguas inimicum tuum“.

325 H.d.I, fol. 84r, inscriptiones: „Leviathan autem interpretatur additamentum eorum, id est hominum, quibus in paradiso semel cupam prevaricationis intulit et huc usque in terris persuadendo mortem cottidie adicit vel extendit“.

326 Vgl. dazu Kap. II, 4, a. b.

327 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Huic scale primum plurimi innitentes postea diabolicis sagittis vulnerati retrahuntur et terrenis impedimentis ac concupiscentiis suis illecti et abstracti nequiter incurvantur. Angelica custodia. Demones sagittis suis scandentes ad alta impugnant“.

328 Vgl. etwa: H.d.II, T. 745, anonym: „Et valde necesse est nobis ut spiritualibus armis, id est virtutibus, subtiliter muniamur, quia illi (i.e demones, d. Verf.) contra quos nobis est colluctatio non sunt caro et sanguis, id est non sunt homines ex carne et sanguine consistentes, sed sunt nequicie spirituales et permissu Dei principantur in

depotenziert, ist das in den Dämonen als für sich existierend dargestellte Böse sowohl in seiner Nichtigkeit gegenüber Gott und dem geschöpflich Guten, als auch in seiner konkreten Faktizität erfasst. Aus sich heraus vermag das Böse selbst in seiner Personalisierung in den Dämonen nicht die gutgeschaffene Welt zu verkehren noch ihre von Gott von Anfang an vorherbestimmte Entwicklung zum Heil aufzuhalten.

Zusammenfassung

Indem der *Hortus deliciarum* ganz in der Wirklinie Augustins der traditionellen Lehrauffassung entsprechend das Böse als Verkehrung definiert, die freie Willensentscheidung als Ursprung und die *superbia* als Beweggrund der *perversio* bestimmt, vermag er gegen die stets drohende Gefahr dualistischer Erklärungsmodelle, die das Böse als ewiges Prinzip dem Guten entgegensetzen, die Vorstellung von der Allmacht, Souveränität und Güte Gottes zu retten.[329] Die freie Willensentscheidung der geistbegabten Geschöpfe ist zum zentralen Integrationspunkt der Überlegungen zum Bösen erhoben, von dem aus die Existenz des Bösen trotz metaphysischer Nichtigkeit behauptet, Gott trotz bedrängender Bosheitserfahrung von jeder Schuld entlastet, an der Gerechtigkeit Gottes und der Güte der Schöpfungsordnung selbst angesichts dem alles umgebenden Bösen festgehalten werden kann. Das Böse ist nicht von Gott geschaffen und muss nicht um der Ordnung des Ganzen willen sein, da es von den rationalen Geschöpfen frei gesetzt wird. Die These von einer durchgängig guten, gültigen und wirksamen Ordnung der Welt wird im *Hortus* mit der Definition des *malum* als bloße Verkehrung wie schon in der *ordo*-Konzeption Augustins[330] aufrechterhalten. Als Abwendung und Mangel von dem einem Wesen der Schöpfung nach gemäßen Sein und als *privatio* stark ins Nichts projiziert bewahrt das Böse in seiner Art eine Hinordnung auf Gott, da es zu seiner Voraussetzung - wie die Illustrationen des

---

hoc mundo, et sunt rectores tenebrarum harum, id est hujus caliginosi aeris, prope nos, qui aer, ut doctores nostri opinantur, ita plenus est malignis spiritibus sicut radius solis minutissimis pulviculis"; zur Zulassung Gottes vgl. auch H.d.II, T. 366.

329 Gegen die eine Reihe von heterodoxen Lehren, die den Prizillianisten zugeschrieben wurden, wie etwa, dass die Engel aus der Substanz Gottes seien, oder dass der Teufel niemals ein guter Engel war, sondern sich aus der Finsternis erhob und selbst Urheber und das Wesen des Bösen ist, war auf dem Konzil von Braga (561) die Lehre von der Engelsperversion dogmatisiert worden; siehe dazu: G. TAVARD, 1968, S. 57. Noch in dem den Waldensern aufgezwungenen Glaubensbekenntnis von 1208 heißt es: „Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali"; (zitiert nach Denzinger, Enchiridion Symbolorum, Freiburg 1953, Nr. 427a). Wie aktuell durchaus die Gefahr dualistischer Denkmodelle in der Entstehungszeit des *Hortus deliciarum* war oder als solche wahrgenommen wurde, belegt etwa die Schrift *Contra Haereticos* des Alanus de Insulis, entstanden in den Jahren 1184-94, die sich im ersten Buch mit dem zeitgenössischen Dualismus, als dessen Vertreter namentlich die Katharer genannt werden, beschäftigt, vgl.: ALANUS DE INSULIS, Contra Haereticos 1, 2-35, PL 210, 305-378. Dazu: C. VASOLI, 1963, S. 123-172; N. M. HÄRING, 1977, S. 315-343. Von dualistischen Thesen berichten auch: EGBERT VON SCHÖNAU, Sermo 1-12, PL 195, 11-102; ERMENGAUDUS, Contra Haereticos, PL 204, 1235-1272. Zur Geschichte der dualistischen Heterodoxien: M. LOOS, 1974. Zum Problem der Häresien im 12. Jahrhundert: H. GRUNDMANN, 1935, Nachdruck 1960; A. P. EVANS, 1969; auch: G. ROTTENWÖHRER, 1986.

330 Vgl. AUGUSTINUS, De ordine 1, 6, 15. 2, 7, 23, CCL 29, .96-97. 119-120. Vgl. dazu auch: H. KRINGS, 1940, S. 92; G. F. GÄSSLER, 1994, S. 54

„Engelssturz“ und der „Tugendleiter“ eindeutig vor Augen führen - stets eines Seienden bedarf, das als solches gut geschaffen, immer innerhalb der allumfassenden Ordnung der Dinge steht. So fallen den Eingangsillustrationen zufolge Luzifer und sein Anhang nach ihrem willentlichen Abfall von Gott nicht ganz aus der Ordnung der geschaffenen Welt heraus, vielmehr wird ihnen von Gott nur ein neuer Platz innerhalb des Universums, im Luftraum, zugewiesen. Das Böse erscheint damit als Antithese, als Negation in die universale göttliche Weltordnung miteingeschlossen. Die Integration des Bösen als Negation in die gottgewollte Gesamtordnung der Welt entspricht der Vorstellung Augustins vom *malum* innerhalb seiner *ordo*-Konzeption.[331] Danach schließt der *ordo* immer auch die Möglichkeit der *perversio* der vernunftbegabten Geschöpfe ein, ohne dass die dadurch bewirkte partielle Unordnung die universelle göttliche Ordnung gefährden kann.[332] Auch der Freispruch Gottes von jeder Urheberschaft und Verantwortlichkeit für das Böse findet sich schon bei Augustin.[333] Ebenso ist die Definition der Sünde als Abwendung eines Geschöpfes von dem ihm wesensgemäßen Sein und als Ungehorsam gegen die von Gott gesetzte Weltordnung Bestandteil der augustinischen *ordo*-Konzeption.[334] Nicht aufgenommen ist dagegen im *Hortus* das augustinische Juxtapositionstheorem *secundum antithesim*, nach dem das Böse erst die Schönheit der Welt bewirkt.[335]

Nachdem die vorhergehende Untersuchung die Vorstellungen des *Hortus deliciarum* über das Verhältnis von Gott und Welt und die allumfassende, selbst das Böse integrierende Wirksamkeit der göttlichen Weltordnung darzulegen versucht hat, soll sich die inhaltliche Interpretation im folgenden den Aussagen des Werkes über die physische Beschaffenheit der Welt, ihrem Aufbau selbst zuwenden.

---

331 Vgl. AUGUSTINUS, De ordine 1, 6, 15, CCL 29, 96-97; vgl. hierzu auch die Ausführungen von J. RIEF, 1962, S. 250-257; G. F. GÄSSLER, 1994, S. 53-56; ebenso: H. KRINGS, 1940, S. 91-92. 94-101; auch: M. ENDERS, 1997, S. 342.

332 Vgl. AUGUSTINUS; De ordine 2, 7, 23; auch: Ders., De libero arbitrio 3, 9, 26, CCL 29, 290f.. Dazu auch: M.ENDERS, 1997, S. 342; und: J. RIEF, 1962, S. 127.

333 Vgl. AUGUSTINUS, De ordine, 2, 7, 23, CCL 29, 119-120. H. KRINGS, 1940, S. 104; J. RIEF, 1962, S. 253.

334 Vgl. H: MEINHARDT, 1984, S. 1253; H. KRINGS, 1940, S. 92; G. F. GÄSSLER, 1994, S. 55

335 Vgl. AUGUSTINUS, De civ. Dei 11, 18, CCL 48, 336-337; dazu auch: J. RIEF, 1962, S. 255; M. ENDERS, 1997, S. 345.

3 Physische Weltordnung

3.1 Hierarchie der Wesenheiten

„Die Mücken und die Fliegen und alles, was ihnen ähnelt, werden um der hochmütigen Selbstbezogenheit des Menschen willen erschaffen, damit er, wenn sie ihn stechen, erkennt, dass er den Geringsten nicht zu widerstehen vermag, obschon ihm von Gott alles unterstellt worden ist. Die Ameisen aber und die Spinnen oder solche, die ihre Werke eifrig betreiben, sind deshalb geschaffen, damit wir uns deren Mühen und gottgefällige Arbeiten zum Vorbild nehmen. Deshalb ist die Schöpfung Gottes dem Betrachtenden eine große Freude, indem sie in den einen Schmuck ist, wie die Blume, in den anderen Medizin, wie in den Kräutern, in einigen Nahrung, wie in den Früchten, in einigen Zeichen, wie in den Würmern und Vögeln; alles ist deshalb gut und alles ist wegen des Menschen geschaffen".[336] Bereits zu Beginn des Schöpfungszyklus werden mit diesem Auszug aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis wesentliche Aussagen zur inneren Struktur der Welt getroffen. Die Vielfalt des Geschaffenen besteht danach nicht in einem zusammenhangslosen, unverbundenen Nebeneinander, sondern in einem Zueinander, genauer: in einem hierarchischen Verhältnis der Über- und Unterordnung. Die einzelnen Geschöpfe der Welt sind so aufeinander hingeordnet, dass der Mensch als das zum sittlichen Handeln befähigte Geschöpf den Gipfel der sichtbaren Ordnung innehat. Anders gesagt, die innerweltliche Ordnung ist ganz auf den Menschen und sein mögliches sittliches oder unsittliches Handeln hin konzipiert. Die sichtbaren Geschöpfe sind dergestalt aufeinander abgestimmt, dass - dies ist ein Gesetz der Ordnung - einerseits die geringeren Kreaturen dem Menschen dienstbar, andererseits dem Menschen als dem höheren Wesen die geringeren zur Herrschaft anvertraut sind. Diese hierarchische Weltordnung ist zugleich eine Zweckordnung. Alles hat in ihr einen Sinn und eine Funktion. Selbst die den Menschen schädigenden Kreaturen fügen sich ihrer Funktion und ihrem Zweck nach harmonisch in die auf den Menschen ausgerichtete innerweltliche Ordnung ein. Die Stellung des Einzelnen bestimmt sich in der Ganzheit der Welt nach dem Gesichtspunkt seiner Zweckmäßigkeit. In der zweckmäßigen Anordnung der Dinge findet die Welt des Geschaffenen zu ihrer immanenten Einheit. Das ist ein Gedanke, der sich schon bei Anaxagoras, Sokrates, Xenophon, Plato, Aristoteles und in der älteren Stoa wiederfindet und von Augustinus an das Mittelalter weitervermittelt wurde.[337] Der

---

336 H.d.II, T. 11, H. A., Eluc.: „[...] musce quidem et culices et his similia propter superbiam hominis condita sunt, ut cum eum pungunt, quid sit cogitet, qui nec minimis resistere valet, quamvis ei omnia a Deo subjecta sint; [...] Formice autem sive aranee vel talia que instant operibus ideo sunt creata, ut de eis studii et pii laboris exempla sumamus; omnis itaque Dei creatio consideranti magna est delectatio; dum in aliquibus sit decor, ut in floribus, in aliquibus medicina, ut in herbis, in quibusdam pastus, ut in frugibus, in quibusdam significatio, ut in vermibus vel avibus; omnia igitur bona et omnia propter hominem creata sunt".

337 Dazu: K. FLASCH, 1980, S. 94f. Plato führt in diesem Zusammenhang unter dem Blickwinkel des menschlichen Erkennens und Handelns weiter aus, dass überall wo die menschliche Vernunft die Zwecke des Kosmos auffindet, die Welt wirklich erfasst, und dass überall, wo der Mensch sein Tun so lenkt, dass es sich harmonisch in das Ganze der durch die Zweckordnung bestimmten Welt einfügt, es sich an die Ordnung hält

Abschrift aus dem *Elucidarium* zufolge ist die funktionale Hinordnung des irdisch Geschaffenen auf den Menschen nicht das Ergebnis einer weltimmanenten Entwicklung, sondern von Gott unmittelbar als entscheidendes Formalelement der Schöpfung gesetzt. Da alles Geschaffene bis hinab zu den geringsten Kreaturen einen Sinn und eine Funktion hat, ist es dem Auszug aus dem *Elucidarium* zufolge auch gut. Damit ist die Güte der zweckbestimmten Welt und ihrer Ordnung ausgesagt. Das heißt aber auch, dass mit der Erschaffung der Dinge nicht allein der *ordo rerum* in seiner Zweckbestimmtheit gegründet ist, sondern zugleich in derselben Unmittelbarkeit von Gott eine Wertordnung, der *ordo bonorum* gegeben ist. Gott ist die erste ordnende persönliche Ursache dieser Weltordnung. Er hat die Mannigfaltigkeit des Geschaffenen dadurch zur Einheit gestaltet, dass er jeder Kreatur eine Eigenfunktion verlieh, ohne dass sie sich seiner Oberhoheit entziehen kann. Denn alle Ereignisse, jedes Handeln der Geschöpfe erscheinen der Abschrift aus dem *Elucidarium* auf fol. 4v zufolge stets von der Vorsehung Gottes planmäßig gelenkt; alles ereignet sich danach sinnvoll, nichts geschieht ohne Ursache, da jedes Geschehen und Wirken der Geschöpfe auf den Schöpferwillen Gottes als Erstursache zurückführbar ist.

Nicht nur die Welt der sichtbaren Dinge stellt eine zweckbestimmte Stufenordnung dar, sondern auch die überhimmlische Welt der Engel. Es wurde im Rahmen der Untersuchung zum Gottesbild bereits darauf hingewiesen, dass der *Hortus deliciarum* auf fol. 2v die von Gregor dem Großen modifizierte pseudo-dionysische Engelchorlehre übernimmt.[338] Anders als Pseudo-Dionysius Areopagita, der eine Angelologie der Erleuchtung entwirft, nach der der Name eines jeden Engelchores den Grad seiner Vollkommenheit und Aufnahmefähigkeit für die göttliche Erkenntnis in der Engelhierarchie bezeichnet[339], stellt die Welt der Engel nach dem im *Hortus* auf fol. 2v in diesem Kontext zitierten Text unbekannter Provenienz eine abgestufte Hierarchie der Funktionen dar. Die gedankliche Stringenz mit der die Texte im *Hortus deliciarum* ausgewählt wurden zeigt sich gerade darin, dass die in ihm entworfene Stufenordnung der Engel, der Seraphin, Cherubin, Throne, Herrschaften, Fürstentümer, Gewalten, Kräfte, Erzengel und Engel ebenso wie die dargestellte Stufenordnung des irdischen Bereichs eine Zweck- oder Dienstordnung ist, in der sich die Nähe der einzelnen Engelchöre zu Gott je nach ihrer Funktion im Ganzen der Engelhierarchie bestimmt.[340] In ihrer geordneten Differenziertheit sind die

---

und der höchsten Idee, dem Guten unterordnet. Vgl. hierzu: W. JAEGER, 1954, Bd. 2, S. 232. Zur Vorstellung von der Zweckordnung der Welt bei Plato, Aristoteles, und der Stoa, siehe auch: J. RIEF, 1962, S. 50. 53. 56. Nach Augustin gelten die Gesetze der Kausalität und Finalität, nach denen nichts ohne Ursache geschieht und alles sinnvoll geordnet ist, selbst dort, wo der Mensch nicht unmittelbar die Zusammenhänge zu erkennen vermag. Alles Seiende verweist nach ihm auf Gott als seine Ursache zurück und ist auf den von Gott mit der Schöpfung intendierten Zweck, die *gloria Dei* hingeordnet. Dazu: J. RIEF, 1962, S. 103. 359.

338 Vgl. hierzu die Ausführungen in Kap. II, 1, a. Zur Engelchorlehre Gregors siehe: GREGOR DER GROSSE, Homil. in evang. 2, 34, 7.10, PL 76, 1249ff. Vgl. dazu: G. TAVARD, 1968, S. 51.

339 Zur Engelhierarchie bei Ps. Dionysius Areopagita vgl.: PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, De caelesti hierarchia 6-9 (ed. Sources Chr. 58, 1958, S. 103-131. Dazu: G. TAVARD, 1968, S. 48f.

340 H.d.II, T. 7, anonym: „Omnia angelorum agmina naturaliter spiritus nominantur. Ex diversis autem officiis diversa acceperunt nomina, scilicet hec: seraphin, cherubin, throni, domniationes, principatus, potestates, virtutes, archangeli, angeli. Seraphin vocantur illa sanctorum agmina, que ex singularis propinquitate conditoris sui incomparabili ardent amore. Seraphin namque ardentes vocantur. Cherubin quoque plenitudo scientie

Engelchöre ganz auf Gott als ihren transzendenten Bezugspunkt hin ausgerichtet. Je nach der ihnen eigenen metaphysischen Nähe oder Ferne zu Gott kommt ihnen ein unterschiedlicher Grad an Gottähnlichkeit und Vollkommenheit zu. So war Luzifer vor seinem Fall als Cherubin ein Platz in der unmittelbaren Nähe zu Gott gegeben.[341] Gleichzeitig beweist der Versuch Luzifers, zur Gottgleichheit aufzusteigen, und sein Fall, dass selbst die in der Hierarchie der geistigen Wesenheiten am höchsten gestellten Geschöpfe Gott durch keine graduelle Steigerung erreichen können. Die absolute Transzendenz Gottes bleibt, wie bereits ausführlich dargestellt wurde, stets gewahrt.

Irdische und überirdische Welt bestehen dem *Hortus* zufolge nicht unverbunden neben- oder genauer übereinander, vielmehr bildet nach ihm - ganz in der Wirklinie der gradualistischen Vorstellungen Augustins[342] - die Schöpfung in ihrer Gesamtheit ein in sich geschlossenes hierarchisch gegliedertes Stufenreich.[343] Der Mensch nimmt innerhalb dieser gestuften Wirklichkeit eine Stellung zwischen der überhimmlischen Welt Gottes und der Engel und dem Reich der Körper ein. Er vermag in der irdischen Welt stehend kraft seines Willens durch sein sittliches Handeln zur intelligiblen Welt aufzusteigen: die bereits im vorangegangenen Kapitel kurz beschriebene Illustration der „Tugendleiter“ (fol. 215v; Abb. 28) legt davon eindrucksvoll Zeugnis ab. In ihr nehmen die verschiedenen Standesvertreter hierarchisch geordnet

---

dicitur, quia tanto perfectiori scientia plena sunt quanto claritate Dei vicinius contemplantur. Throni illa agmina sunt vocata, quibus ad exercendum judicium semper omnipotens Deus presidet...“.

341 H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Lucifer signaculum similitudinis Dei plenus sapiencia et perfectus decore in deliciis paradisi Dei fuit inferior Deo. Tu cerub extentus et protegens et posui te in monte sancto Dei“; siehe dazu auch H.d.II, T. 7, anonym.

342 Augustin selbst hatte seine Ausführungen über die hierarchische Stufung des Alls im Anschluss an Plotin entwickelt. Finden sich in seinem Werk *De ordine* (386) einzelne Anklänge an den Gedanken der Stufenordnung, so beginnt er in den *Soliloquia* (386-387) bereits eine Stufenordnung zu entwickeln. In *De immortalitate animae* (387) lehrt er dann im Rückbezug auf Plotin bereits, dass die Erschaffung der Welt in einem von oben nach unten verlaufenden Prozess vor sich ging, wobei das erste geschaffene Wesen an das zweite die gestaltende Form weitergab, und dass der Erschaffende zum Erschaffen etwas besitzen musste, was wertvoller war als das Erschaffene. Folglich weist ein Körper, der sein Sein nicht aus sich selbst haben kann, eine geringere Seinsintensität auf als jene Wesenheit, die ihm das Sein verliehen hat. Dazu AUGUSTINUS; De immortalitate animae, 8, 13, PL 32, 1027f. Zuoberst im Kosmos stehen nach Augustinus die von sich aus leuchtenden Wesenheiten, die himmlischen oder gar überhimmlischen Mächte, denen Gott allein befiehlt, denen aber die ganze Welt unterworfen ist. Unter den Engelmächten, die nicht sündigen können, stehen die vernunftbegabten Seelen, die sündigen können - damit ist die Stufe bezeichnet, auf der der Mensch steht. Unter dem Menschen folgt eine Stufe tiefer das Tier, das mit dem Menschen die Funktionen des sensitiven und vegetativen Lebens gemeinsam hat, aber der Fähigkeit zur geistigen Erkenntnis entbehrt. Die unterste Stufe im Kosmos nimmt nach Augustinus schließlich das Reich der körperlichen Welt ein, dem sowohl das Leben als auch das Verstehen fehlt. Jedem Geschaffenen kommt dabei aufgrund seiner Eigenart ein nur ihm zukommender Platz innerhalb des Universums zu und jedes Geschaffene ist auf das übrige Geschaffene hingeordnet. Zur Vorstellung von der Seinshierarchie und die sie bestimmenden Prinzipien, und der Hierarchie der Wesen bei Augustinus, vgl.: J. RIEF, 1962, S. 127-141 (mit zahlreichen Quellenbelegen).

343 Der *Hortus deliciarum* fügt sich mit seiner Auffassung von dem Kosmos als hierarchisch gestufter Wirklichkeit durchaus in die Vorstellungen seiner Zeit ein, beispielhaft sei in diesem Zusammenhang auf Bernhard von Clairvaux, verwiesen. Vgl.: BERNHARD VON CLAIRVAUX, Serm. super Cant. Cant. 5, 1. 18, 3. 81, 3; und: Tract. de gratia et libero arbitrio, 10, 33, Siehe dazu: W. HISS, 1964, S. 85. 118-120. Zur Vorstellung von der Stufenordnung des Kosmos und ihrer Tradierung vgl. grundlegend: E. HOFFMANN, 1926, S. 70ff.

unterschiedliche Sprossen auf der als *„scala virtutum"* bezeichneten Leiter[344] ein und drohen zugleich von ihrer Begierde zu den irdischen Gütern erfasst, in die irdische Sphäre hinabzustürzen. Während die *Dextera Dei* am oberen Ende der Leiter den Bereich des absolut Guten kennzeichnet, markiert der Drachen am unteren Ende der Leiter als Verkörperung des Teufels das Böse.[345] Die Leiter ist folglich auch als Wert - Skala zu verstehen, auf der die Standesvertreter je nach ihrer Nähe oder Ferne zu Gott ein unterschiedlicher Grad an Vollkommenheit und Güte zugesprochen wird.[346] Kann das Oben in der Stufenordnung der Wesenheiten der Illustration zufolge als das Gute bezeichnet werden, sind das Oben und das Gute danach austauschbare Begriffe, so zeigt sich bei der Bestimmung des Verhältnisses von Unten und Bösem bildimmanent eine Verhältnisunschärfe. Durch die Lokalisierung des Drachen in der materiellen Welt wird in der Illustration der „Tugendleiter" das Körperlich-Materielle und Böse zueinander in Bezug gesetzt und dadurch das Materielle radikal entwertet, während im Rahmen der Schöpfungstheologie des *Hortus* die Güte alles von Gott Geschaffenen, also auch des rein Materiellen immer wieder betont wird.[347] Die Ambivalenz der Bewertung des Weltlich-Stofflichen geht auf die Heilige Schrift selbst zurück: schon in ihr sind beide Weltbegriffe vertreten, das Verständnis von der Welt als relativ guter Schöpfung Gottes und die vor allem von Johannes geprägte Vorstellung von der gottentfremdeten Welt[348]. Durch die Kirchenväter wurde das divergierende Weltverständnis tradiert[349] und war bis in das 12. Jahrhundert verbreitet: So spiegelt sich die ambivalente Bewertung der Welt als ein von Gott getrennter, ihm feindlicher Bereich, in dem die widergöttlichen Mächte den Menschen verlocken und in die Irre zu führen versuchen einerseits, und als gute Schöpfung und Ort des Heilswirken Gottes andererseits nicht nur in den theologischen Schriften etwa eines Gerhoch von Reichersberg[350], Hugo von St.Viktor[351], Bernhard von Clairvaux[352] oder Radulphus Ardens[353] anschaulich wider, sondern

---

344 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Hec scale significat ascensum virtutum et religiosum sanctitatis exercicium quo eterne vite corona adipiscitur".

345 Vgl. dazu die Inschriften von H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Dextera Domini. [...] Draco id est diabolus".

346 Bereits Augustinus hatte in seiner Schrift *De quantitate animae* und vor allem in *De libero arbitrio* die Seinshierarchie als Wertordnung beschrieben. Nach ihm besteht vom niedrigsten Seienden bis zu den überhimmlischen Mächten empor eine Zunahme an Sein und damit auch eine Zunahme an Güte und Schönheit. In ihrer Gesamtordnung stellen die Stufen des Kosmos, von denen jede jeder anderen gegenüber ihre besondere Güte bewahrt, eine gerechte Stufenordnung dar. Siehe: AUGUSTINUS: De quantitae animae 33, 70-77, PL 32, 1073-1077; vgl. dazu: J. RIEF, 1962, S. 131f. 135; und H. KRINGS, 1982, S. 45-47.

347 Siehe hierzu die Ausführungen zum Gottesbild in Kap. II, 1, a.

348 Io. 7,7. 8, 23. 12, 31. 14, 30. 16, 11. 16, 33. 1. Io. 5, 19; aber auch: I Cor. 3, 19. 5, 10. 11, 32. II Cor. 4, 4. Gal. 1, 4. 6, 14; Iac. 1, 27. II Pt. 1, 4.

349 Das Doppelverständnis der Welt findet sich vor allem bei Augustinus thematisiert und findet seinen bleibenden Ausdruck in dem stoischen Begriffspaar *„uti"* und *„frui"*, das zur Grundlage seiner Ethik wird. Der Mensch hat nach Augustinus die Welt und ihre Freuden nur zu „gebrauchen" (*uti*), er darf sie jedoch nicht als letztes Ziel nehmen, das heißt genießen (*frui*); nur Gott als der *finis ultimus* ist Ziel des Genusses (*frui*). Vgl. dazu: J. GRÜNDEL, 1976, S. 153; siehe in diesem Zusammenhang auch: H. HÄRING, 1979, S. 90-94. 156-161; und: R. LORENZ, 1952/53, S. 34-60.

350 Zu Gerhoch, der der augustinischen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt folgt: E. MEUTHEN, 1959, S.19-26.

351 HUGO VON ST. VIKTOR, De vanitate mundi 2, PL 176, 713ff.; dazu: J. EHLERS, 1973, S. 81-92.

auch in der volkssprachlichen Dichtung, wie zum Beispiel im Trudperter Hohelied[354] oder Freidanks „Bescheidenheit“[355].

In der „Tugendleiter“-Illustration des *Hortus deliciarum* bleiben die beiden Weltbegriffe jedoch nicht unverbunden nebeneinander bestehen, vielmehr erscheint die Aussage von der Schlechtigkeit des Irdisch-Materiellen relativiert, indem sie in Bezug zu dem sittlichen Handeln des Menschen gesetzt wird. So steht im Zentrum der Miniatur, repräsentiert durch die einzelnen Standesvertreter, der Mensch, der als sittliches Geschöpf ganz im Sinne der orthodoxen Lehrauffassung seit Augustin eingespannt erscheint zwischen die beiden Pole Gott und Welt als den äußersten Alternativen des menschlichen Wollens und Handelns.[356] Gott oder Welt, nur diese beiden Wahlmöglichkeiten sind offenbar dem Menschen gegeben. Deshalb schließt jede Hinwendung zur Welt - wie die Illustration eindringlich vor Augen führt - notwendig die Abkehr von Gott ein.

Die Entgegensetzung von Welt und Gott ist ein Schlüsselproblem der ethischen Lehren des *Hortus deliciarum*. Die Frage nach dem positiven oder negativen Wert der Welt verwandelt sich in ihm unter dem Aspekt des menschlichen Handelns in eine sittliche Frage. Bei den unterschiedlichen Beurteilungen der Welt als gute, göttliche Einrichtung und gottfeindliche böse Welt handelt es sich nicht um Widersprüche im Werk, sondern um verschiedene Aussagen. Wird die Welt Gott antithetisch gegenübergestellt, statt seiner als ausschließliches Gut erstrebt, so ist ihr Wert, wie die Illustration der Tugendleiter beweist, negativ.[357] Denn als alternatives Ziel des menschlichen Handelns und Wollens gegenüber Gott bewirkt sie das Verderben des Menschen, seinen Verlust an Güte und Hinordnung auf Gott - anschaulich gemacht in den zum Drachen, als Sinnbild des Bösen, herabfallenden Standesmitgliedern. Wird die Welt hingegen unter dem Aspekt ihrer in der Schöpfung begründeten Verbindung zu Gott betrachtet, dann kann sie nicht als böse bezeichnet werden, da Gott nur Gutes schafft, wie an anderer Stelle mit einem Exzerpt aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis entsprechend den zeitgenössischen Spekulationen über das Problem der Abhängigkeit des Bösen von Gott ausgesagt wird.[358] Zugleich wird durch das Bildelement der aus der irdischen Sphäre des materiellen Seins zu Gott hin aufgerichteten Leiter in der „Tugendleiter“-Illustration von fol. 215v sinnfällig zum Ausdruck gebracht, dass es keinen unauflösbaren Widerspruch zwischen Welt und Gott gibt, keine unüber-

352 Für Bernhard von Clairvaux ist die Welt trotz der Tatsache, dass sie als Gottes Schöpfung gut ist, ebenso auch schlecht, aufgrund der in ihrer Geschöpflichkeit liegenden Nichtigkeit der in der Welt herrschenden Sünde; vgl. dazu: W. HISS, 1964, S. 36

353 J. GRÜNDEL, 1976, S. 152f.

354 H. E. KELLER, 1993, S. 139-145.

355 G. EIFLER, 1969, S. 93-117.

356 Zu Augustinus vgl.: H. HÄRING 1979, S. 156-159. Augustinus machte wegweisend die Alternative von Gott und Welt zur materialen Struktur der menschlichen Freiheit überhaupt, dazu: Ebd., S. 160.

357 Entsprechende Aussagen hierzu finden sich schon bei Augustinus: dazu: H. HÄRING, 1979, S. 90ff.

358 H.d.II, T. 79, H. A., Eluc.: „Cum Deus summe bonus et summe sanctus, non nisi bonas et sanctas animas creet, [...] Deus, a quo omnis bonitas et omnis sanctitas [...].“ Dazu: H.d.I, fol. 3r, inscriptiones: „Omnipotens Dominus divina gerens bonus exstat“; und die Ausführungen in Kap. II, 1, a. Zu den verschiedenen Grundpositionen hinsichtlich der in der zeitgenössischen Spekulation diskutierten Frage nach der Abhängigkeit des Bösen von Gott, vgl.: A. M. LANDGRAF, 1953, Bd. 2. 1, S. 204-269. (mit zahllosen Quellenbelegen).

brückbare Kluft, sondern nur ein Unterordnungsverhältnis, demzufolge der Wert der Welt auch als relativ gut zu bezeichnen ist. Die Welt ist in sich nicht das Gegenprinzip zu Gott, nicht das Böse schlechthin. Von einem Dualismus im strengen Sinn der Gleichung „Gott - Welt = Gut - Böse" kann nicht die Rede sein. Wenn sie in der Illustration der „Tugendleiter" als Ort des Bösen und in den Begleittexten der Miniatur als Feind des Menschen[359] gekennzeichnet wird, dann nur insofern, als dass sie durch ihre Güter das Böse im Menschen provoziert: der Mensch, der sich ihr zuwendet - exemplarisch in den Standesmitgliedern der „Tugendleiter"-Illustration aufgezeigt - verfällt dem Bösen, indem er gegen das Unterordnungsverhältnis von Gott und Welt verstoßend in seiner Verkehrung das Materielle als höchsten und ausschließlichen Wert anstrebt. Das bedeutet letztlich aber auch, dass das Böse-Sein der Welt weniger an der Welt selbst, als eben darin liegt, dass sie unangemessen von den Menschen erstrebt wird. Das Böse-Sein der Welt ist mit der Illustration der „Tugendleiter" im Grunde als sittliches Fehlverhalten des Menschen, als Sünde bezeichnet.

Das in der Schöpfung Geschaffene besteht dem *Hortus* zufolge nicht nur als statische, zweckmäßig angelegte und hierarchisch gegliederte Stufenordnung, in der alles Seiende einen Wert und Sinn besitzt, es unterliegt in seiner Gesamtheit einer in ihrer Gesetzlichkeit erfassbaren Ordnung der Bewegung. Zwei Miniaturen und ihre Begleittexte sind innerhalb des Schöpfungs-Zyklus dem Problem der das Universum beherrschenden Bewegung gewidmet, die im Mittelpunkt der folgenden Erörterung stehen sollen: das Sphärenmodell von fol. 10r und das „Elementen"-Diagramm von fol. 10v.

3.2 Gesetzmäßigkeiten der den Kosmos beherrschenden Bewegung

Exemplarisch werden in dem Bildschema der „Kosmossphären" (fol. 10r, Abb. 72) und dem Diagramm der „Elemente" die Gesetzmäßigkeiten der im Universum waltenden Bewegung in der größten und kleinsten Dimension des Kosmos, am Beispiel des Laufs der Gestirne und der Verbindung der Elemente nachgewiesen.

Das Kreisdiagramm von fol. 10r zum sphärischen Aufbau des Universums zeigt im Zentrum des Kosmos, der in Begleittexten der Miniatur im Anschluss an den Sprachgebrauch der Heiligen Schrift „*mundus* - Welt" genannt wird[360], die Erde als Kreisform. Sie ist umschlossen von den

---

359 H.d.II, 748, anonym: „Sunt enim tres hostes et tyranni qui nimis hostiliter acies perducunt suas: diabolus, caro, mundus. Diabolus pugnat viciis, caro immundis desideriis, mundus prosperis vel adversis. [...] Ex his tribus duo conjuravere tercio ad subversionem nostram, mundus enim et caro contra nos auxilium ferunt diabolo, unus vicinus, alter domesticus quia nobiscum".

360 H.d.II, T. 40, anonym: „Mundus constat ex celo et terra. Ipsa vero universitas est globata, id est adunata, scilicet rotunda; illa rotunditas perfecta est, cui tantum est in longitudines quantum in latitudine et que a suo centro unique equali spacio distat. Centrum est medius punctus vel medietas terre; celum a pulchritudine siderum, cosmus, id est mundus, a mundicia vocatur". Zur Bezeichnung des Kosmos als „*mundus*" vgl.: A.-D. VON DEN BRINCKEN, 1994, S. 825: „Im Vulgatatext des Neuen Testaments ist *mundus* die Übersetzung des Wortes Kosmos im griechischen Originaltext, im Alten Testament ist *mundus* nur einmal belegt in der Vulgata-Version von Job 28, 24". Zur Definition des „*mundus*"-Begriffs in der anonymen

sieben konzentrischen Kreisbahnen der Planeten, welche die Sphären bilden[361]. Inschriften bezeichnen die einzelnen Sphären von innen nach außen fortschreitend als *absis lune, absis veneris, absis mercurii, absis solis, absis martis, absis jovis, absis saturni*[362]. Die sieben Planetenbahnen werden von einem achten Kreisband eingeschlossen, das in zwölf Segmente gegliedert die Namen des Zodiakus trägt[363] und das Firmament und den Fixsternhimmel repräsentiert[364]. Das Firmament besteht nach einem der Illustration auf fol. 10v nachgestellten Text eines anonymen Autors aus gefrorenem Wasser hart wie Kristall und besitzt entsprechend dem Schöpfungsbericht die Funktion, die oberen Wasser zurückzuhalten. Gleichwohl ist es aufgrund der in ihm befestigten Sterne, wie mit derselben Abschrift weiter ausgeführt wird, von feuriger Natur und wird seinerseits von dem spirituellen Himmel umfasst, in dem die rein geistigen Kreaturen der Engel ihren Sitz haben.[365] Vergleichbare Aussagen finden sich im 12.Jahrhundert auch in den kosmologischen Werken des Honorius Augustodunensis und der Hildegard von Bingen wieder.[366] Allerdings fehlt sowohl in dem Sphärenmodell des *Hortus deliciarum* wie auch in seinen Begleittexten jeglicher Hinweis auf den von Honorius und Hildegard von Bingen erwähnten, den Kosmos in seiner Gesamtheit abschließenden Himmel der Himmel, der als unendlicher Raum gedacht, ganz von Gott erfüllt ist.[367] Das Kreisschema der „Planetensphären" von fol. 10r selbst folgt in seinem Aufbau dem von Eudoxus von Knidos entworfenen, von Ptolemäus zu einem astronomischen System weiterentwickelten und in der Folgezeit weithin Gültigkeit erlangenden geozentrischen Sphärenmodell, nach dem der Kosmos

---

Abschrift des *Hortus deliciarum* vgl.: ISIDOR VON SEVILLA, Etymologiae, 3, 1, (ed. W. M. Lindsay, 1911, 2. Aufl. 1957/62) : „Mundus est caelum et terra"; und: ISIDOR VON SEVILLA, De natura rerum, 9, (hg. v. J. Fontaine, 1960): „Mundus est universitas omnis, quae constat ex caelo et terra"; ; dazu auch: BEDA, De natura rerum, 3, PL 90, 192: „Mundus est universitas omnis, quae constat ex caelo et terra, quattuor elementis in speciem orbis absoluti globata".

361 Vgl. hierzu: H.d.I, fol. 10r, inscriptiones: „Hec est spera celestis que aliquando dicitur celum, aliquando firmamentum, aliquando mundus. Absis dicitur circulus".

362 Vgl. H.d.I, fol. 10r, inscriptiones.

363 Vgl. H.d.I, fol. 10r, inscriptiones: „Scorpio; libra; virgo; cancer; leo; taurus; gemini; aries; capricornus; aquarius; sagittarius; pisces; duodecim signa".

364 H.d.II, T. 10, anonym: „Firmamentum dicitur celum sidereum ubi signa videntur".

365 H.d.II, T. 10, anonym: „Hoc autem celum quod est firmamentum secundo die de aquis factum est. Superius vero celum spiritale est, spiritales continens creaturas. [...] Sustinet enim superiores aquas et est frigide nature quia quantum distat sol a terra, tantum distat firmamentum a sole et ideo glacialis est nature. Est autem in medio aquarum, quia ex omni parte firmamentum est aqua, sursum scilicet et deorsum". Dazu: H.d.II, T. 41, anonym: „Firmamentum ex aquis in modum cristalli congelatis factum est. Est tamen ignee nature propter sidera in se collocata, que ignea sunt. Celum autem ubi sunt angelice virtutes incorporeum est. [...] Celum spiritale quod est super firmamentum et super aquas primum celum est".

366 HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, De imaginem mundi 87, PL 172, 141: „Saperius coelum dicitur firmamentum, eo quod sit inter medias aquas firmamentum. Hoc et forma sphaericum, natura aqueum, stellis undique versum ornatum. Est autem ex aquis instar glaciei in modum chrystalli solidatum [...]"; und: Ebd., 138-140, PL 172, 146f.: „Super firmamentum sunt aquae instar nebulae suspensae, quae coelum in circuitu ambire dicuntur, unde et aqueum celum dicitur. Super quod est spirituale coelum, hominibus incognitum, ubi est habitatio angelorum per novem ordines dispositorum. In hoc est paradisorum, in quo recipiuntur animae sanctorum [...] Huic longe supereminere dicitur coelum coelorum in quo habitat rex angelorum". Zum Aufbau des Kosmos bei Hildegard von Bingen, siehe: M. KLAES, 1987, S. 56-62.

367 HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, De imaginem mundi 140, PL 172, 147; zu Hildegard von Bingen: M. KLAES, 1987, S. 61. Siehe auch: R. SIMEK, 1992, S. 19.

aus vollkommenen konzentrischen Kugelschalen, den sieben um die Erde als ihrem gemeinsamen Mittelpunkt angeordneten Planetensphären, aufgebaut ist.[368]

Neben dem an den Umlaufbahnen der Planeten orientierten Sphärenmodell ist im *Hortus deliciarum* in dem der Illustration unmittelbar nachfolgenden Text noch ein weiteres Gliederungsschema des Kosmos erwähnt, das jedoch kein einheitliches Einteilungsprinzip aufweist und partiell an die stoische von den Kirchenvätern rezipierte Vorstellung von der Elementarstruktur des Kosmos anknüpft.[369] Danach werden sieben Kosmosschichten benannt, von denen drei durch die Elemente Luft, Feuer, Wasser definiert sind. Unterschieden werden sieben Himmelsschichten, ein Himmel der Luft, des Äthers, der Planeten, des Feuers, des Firmaments, des Wassers und der Engel.[370] Die beiden Gliederungssysteme des Kosmos werden nicht zueinander in Bezug gesetzt, sondern zeugen unvermittelt nebeneinander gestellt von dem zur Entstehungszeit des *Hortus deliciarum* anhaltenden, in sich uneinheitlichen kosmologischen Spekulationen über die Zahl und Beschaffenheit der Himmelssphären.[371] Mit der überwiegenden Zahl der zeitgenössischen Kosmologien stimmt der *Hortus deliciarum* grundsätzlich überein, wenn er im Rückgriff auf einen Text unbekannter Provenienz auf fol. 10v die Erde und den Kosmos insgesamt als vollkommene Kugelform beschreibt.[372] In dem von geometrischer Gleichheit beherrschten Kosmos sind die Planetensphären und der Fixsternhimmel der

368 Das geozentrische Sphärenmodell von Eudoxus von Knidos (ca. 408 - 350 v. Chr.) wurde durch Ptolemäus von einem vorwiegend symbolischen zu einem astronomischen System weiterentwickelt. Dieses geozentrische Weltbild sollte bis Kopernikus seine Gültigkeit behalten, auch wenn es im 12. Jh. immer wieder Korrekturen im einzelnen erfahren sollte, vgl. hierzu: R. SIMEK, 1992, S. 16-31. Zur Tradierung der antiken geozentrischen Kosmosvorstellungen vgl. auch: W. KRANZ, 1957, S. 13-15. 46-53. 115-117; M. KLAES, 1987, S. 44.

369 Nach dem aus stoischer Kosmologie herrührenden Vier-Elemente-Schema des Kosmos bilden die vier konzentrischen Kreise der Elemente Feuer, Luft, Wasser und Erde das Weltschema. Die Erde nimmt als schwerstes Element den untersten Bereich des Universums ein, sie bildet sein Zentrum. Um sie herum lagert in unregelmäßiger Form das Wasser, das größere Teile des Erdballs bedeckt. Feuer und Luft als die leichteren Elemente nehmen danach den Himmelsraum ein, und zwar wird der Luft der Bereich von der Erde bis zum Mond, dem Feuer der Sternenraum oberhalb des Mondes zugewiesen. Vgl. dazu beispielsweise die knappen Ausführungen bei BEDA, De natura rerum 3, PL 90, 192: „Quattuor elementis in speciem orbis absoluti globata: igne, quo sidera lucent, aere, quo cuncta viventia spirant, aquis, quae terram cingendo et penetrando communiunt, atque ipsa terra, quae, mundi media atque ima, liberat volubili circa eam universitate pendet immobilis“. Zu der traditionellen Zuordnung der vier Elemente zu den Kosmosschichten: H. LIEBESCHÜTZ, 1930 (Nachdruck 1964), S. 65; R. SIMEK, 1992, S. 35. 127. Im 12. Jahrhundert wird das Vier-Elemente-Schema zum Beispiel von Wilhelm von Conches, Honorius Augustodunensis und Hildegard von Bingen aufgegriffen; dazu: M. KLAES, 1987, S. 57; W. KRANZ, 1957, S. 139.

370 H.d.II, T. 39, anonym: „Celum dicitur quod tanquam celatum vas impressa habeat luminaria stellarum. Quidam dicunt septem celos esse: primum aerium, secundum ethereum, tercium sidereum, quartum igneum, quintum firmamentum, sextum aqueum, septimum angelorum“.

371 R. SIMEK, 1992, S. 16-36.

372 H.d.II, T. 40, anonym: „Mundus constat ex celo et terra. Ipsa vero universitas est globat, id est adunata, scilicet rotunda: Illa rotunditas perfecta est, cui tantum est in longitudine quantum in latitudine, et que a suo centro unique equali spacio distat“. Kugelförmig hat schon Plato in seinem Werk Phaidon die Erde entsprechend der pythagoreischen Lehre beschrieben, vgl. dazu: W. KRANZ, 1957, S. 46. Zur Kugelform der Erde und des Kosmos in der mittelalterlichen Kosmologie, vgl. auch: Ebd., S. 131. 134f. 138f. Siehe auch die Untersuchung von: P. E. SCHRAMM, 1958. Daneben findet sich im 12. Jahrhundert auch die aus der Antike stammende Vorstellung vom Kosmos als Weltei, in dem die Kugelform der Erde eingeschlossen ist, so etwa bei Hildegard von Bingen, in einer Zwiefaltener Sammelhandschrift, und bei Petrus Abaelard. Die Entwicklung dieser Vorstellung hat P. Dronke anhand von 32 Autoren von der Antike bis zum 14. Jahrhundert ausführlich beschrieben, vgl. P. DRONKE, 1974, S. 79-99. 154-166. Dazu auch: J. ZAHLTEN, 1979, S. 149-151.

Illustration von fol. 10r zufolge völlig konzentrisch um die Erde als unteilbaren Punkt angeordnet. Der Abstand zwischen Erde und Sonne, sowie Sonne und Firmament ist identisch - wie mit dem zweiten der Illustration nachfolgenden Text eines unbekannten Autors behauptet wird.[373]

Durch die Inbezugsetzung von Zodiakus und Planetenbahnen wird in dem Kreisschema von fol. 10r der Kosmos darüber hinaus als raum-zeitliche Größe definiert. Sind die Himmelssphären dem Schema zufolge durch die Umlaufzeiten der Planeten bestimmt, so wird durch die den Tierkreis segmentierenden und zum Kreismittelpunkt hin durch die Planetenbahnen hindurch fortgesetzten Grade der Zusammenhang zwischen Planetenbewegungen und Zeit verdeutlicht. Das Jahr ist damit als natürliche Zeiteinheit erkannt, als Zeitraum, in dem sich eine vollständige Rotation der sieben Planeten vollzieht. Die Dimension der Zeit und das Moment der Bewegung gehören der Illustration gemäß wesentlich zur Eigenart des Kosmos, beide sind untrennbar miteinander verbunden. Unterliegt der sinnlich wahrnehmbare Kosmos der Zeit, so kann es umgekehrt keine Zeit ohne den geschaffenen Kosmos geben, bemisst sich doch die Zeit nach der Bewegung der Planeten. Doch nicht nur Bewegung, auch Ruhe und Bestand kennzeichnen nach dem Kreisschema von fol. 10r den Kosmos.[374] Während sich die Planeten unaufhörlich in genau kreisförmigen Bahnen um die Erde bewegen, verharrt die Erde als Drehmittelpunkt von den Bewegungen selbst unberührt, unbeweglich im Zentrum des Kosmos. Entsprechend ist in den Inschriften des Sphärenmodells von fol. 10r zu lesen: „Ausgestattet besteht der Kosmos in zweierlei, in Ruhe und in Bewegung. Ruhe ist in der Erde, Bewegung im Höhergelegenen".[375] Aber auch der Kosmos in seiner Gesamtheit betrachtet hat aufgrund der Unveränderlichkeit der in sich gleichbleibenden Planetenbewegungen Anteil am Bleibenden.[376] Immer wieder kehren die Planeten nach dem Durchlaufen ihrer Bahnen zu ihrem Ausgangspunkt zurück, Jahr für Jahr treten dem Kreisschema zufolge genau die gleichen Gestirnskonstellationen wieder ein. Die Bewegungen der Gestirne bleiben auf den Kosmosmittelpunkt, die Erde stets hingeordnet. Der Kosmos selbst bewegt sich weder nach oben noch nach unten, sondern hat in der Zyklik seiner Bewegungen in sich Bestand. Die Planeten sind in ihren Bewegungen so aufeinander bezogen, dass sie sich gegenseitig im Gleichgewicht halten. Das Bleiben in der Mitte ist damit als ein Wesensmerkmal der Kosmosordnung erkannt.

Am Beispiel der zyklischen Bewegungen der Gestirne wird im *Hortus deliciarum* dargelegt, dass die im Kosmos vorfindbaren Bewegungen kein regel- und gesetzloses Geschehen darstellen.

---

373 H.d.II, T. 40, anonym: „Sustinet enim superiores aquas et est frigide nature quia quantum distat sol a terra, tantum distat firmamentum a sole et ideo glacialis est nature".

374 Mit dem Problem der Ruhe und Bewegung im Kosmos, ihrem Verhältnis zueinander haben sich die Kosmologien seit Plato und Aristoteles immer wieder auseinandergesetzt, siehe in diesem Zusammenhang die ausführliche Untersuchung von: A. NITSCHKE, 1967, S. 34-113.

375 H.d.I, fol. 10r, inscriptiones: „Omnis ornatus mundi in duobus consistit, in situ et motu. Situs est in terrenis, motus est in supernis".

376 Schon Plato, für den die Ruhe vollkommener schien als jede Bewegung, hatte das Unveränderliche in den ständig gleichbleibenden Kreisbewegungen der Sterne beschrieben. Auch Aristoteles fand in den ewigen, gleichmäßigen Bewegungen der Himmelssphären das Unveränderliche; vgl. hierzu und zur Weiterentwicklung der Vorstellung: A. NITSCHKE, 1967, S. 36-44.

Gerade in ihrer Bewegung werden sie zum Hauptzeugen für die Existenz einer kosmischen Ordnung. Mehr noch: die Illustration der „Himmelssphären" von fol. 10r beweist, dass erst durch die Bewegung der Gestirne der Kosmos zur Einheit geformt, und seine Ordnung bewirkt wird, außerhalb der nichts existiert. Sie sind in ihrer Gesamtheit von einer sinnvoll abgestimmten Dynamik geprägt, die den Bestand des Kosmos als geordneter Einheit garantiert. Jedes einzelne Gestirn ist dabei als integrierender Bestandteil in das Ganze so eingefügt, dass es einen unvertauschbaren Platz einnehmend in der ihm eigenen gesetzmäßigen Dynamik das Universum mitgestaltet und zugleich seine Eigenart nur im Zusammenhang mit dem Ganzen bewahren kann. Damit ist sowohl jedem einzelnen Teil des Universums ein spezifischer Eigenwert zugemessen als auch die planvolle Zuordnung der Teile zueinander ausgesagt.

Die dem Kosmos in seinem Bestand zugrundeliegenden Prinzipien der dauerhaften zyklischen Bewegung und des inneren Gleichgewichts der Teile bestimmen jedoch nicht nur das Universum in seiner Makrostruktur, sondern sind auch auf der Ebene der kleinsten, den Kosmos konstituierenden Teile, der Elemente wirksam, wie das dem Kreisschema der Himmelssphären unmittelbar nachgestellte „Elementen"-Diagramm auf fol. 10v darlegt.

3.3 Elementenverbindungen als die kleinste, dynamische Ordnungsstruktur im Kosmos

Das dem Schöpfungszyklus auf fol. 10v eingefügte „Elementen"-Diagramm des *Hortus deliciarum* (Abb. 62) zeigt die Mischungs- und Verwandlungsvorgänge, Gegensatz- und Verknüpfungsverhältnisse zwischen den Elementen, die letztlich allen sinnlich wahrnehmbaren Phänomenen, allen Dingen des physischen Kosmos zugrunde liegen. Das Diagramm wird gebildet aus zwei konzentrisch angeordneten Kreisbändern, die von einem dritten Band in vier, vom Kreismittelpunkt weit ausgreifenden Schleifen gleichmäßig durchwoben werden. Innerhalb der durch das dritte Band segmentierten Kreisform sind kreuzförmig die Namen der vier Elemente eingeschrieben, während zur Rechten und Linken der einzelnen Elementenbegriffe, auf den Schleifen des dritten Bandes, die den Elementen zuzuordnenden zwei Grundeigenschaften verzeichnet sind. Dabei tragen die einzelnen Schleifen, welche die Elementenbegriffe miteinander verbinden, in doppelter Nennung jeweils nur eine Qualitätenbezeichnung, die einem Element und dem ihm jeweils benachbarten gleichermaßen zukommt. Die Qualitäten stellen demzufolge *substantialiter* die Wesenseigenschaften der Elemente dar und ermöglichen darüber hinaus *potentialiter* die Verbindungen zwischen den Elementen[377]. Das Diagramm erlaubt also mit Hilfe seines Systems von Zuordnungen sowohl die einzelnen Elemente durch ihre Qualitäten, wie auch

377 Vgl. hierzu auch die Bildinschrift: H.d.I, fol. 10v, inscriptiones: „Complexiones id est qualitates vel conjunctiones".

die dynamischen Verbindungen zwischen den Elementen (*syzygia*)[378] zu bestimmen. Als kleinste und einfachste Teilchen erscheinen die Elemente danach entsprechend der Elementenlehre des Aristoteles durch die Fundamentalgegensätze „warm - kalt; trocken - feucht" konstituiert[379]. Da von den sechs Kombinationsmöglichkeiten die beiden Extrema „warm - kalt" und „trocken - feucht" ausgeschlossen sind, da sie zu einer entropischen Vermischung führen würden, ergeben sich folgende vier Kombinationen: trocken - kalt (Erde), kalt - feucht (Wasser), feucht - warm (Luft), warm - trocken (Feuer)[380]. Verbindungen ergeben sich zwischen allen Elementen, die über eine gemeinsame Fundamentalqualität verfügen: so verbindet die Qualität „Kälte" die Erde mit dem Wasser, Feuchtigkeit kommt dem Wasser und der Luft gleichermaßen zu, durch Wärme sind Luft und Feuer miteinander verknüpft, durch Trockenheit verbinden sich Feuer und Erde.

Das Kreisdiagramm veranschaulicht das unendliche Kontinuum und die zyklische Regelhaftigkeit der dynamischen Verbindungen zwischen den Elementen, die auf der wechselseitigen Umwandlung der Elemente über die Verknüpfung der ihnen jeweils gemeinsamen Eigenschaften beruhen.[381] Da jedes der Elemente seine Existenz nicht sich selbst,

---

378 Die Bezeichnung der Verbindung der Elemente durch übereinstimmende Qualitäten mit dem bekannten griechischen Begriff *syzygia*, findet sich schon bei REMIGIUS VON AUXERRE, Com. in Boeth. cons. Phil. 3, 9, (ed. Silk, 1935), S. 334.

379 Aristoteles beschreibt das Werden und Sich-Verändern der Naturdinge oder auch des ganzen Kosmos grundsätzlich in Form von Gegensätzen *(enantía*): warm-kalt, feucht-trocken, dicht-dünn, die jeweils Verlauf und Struktur des erklärungsbedürftigen Naturprozesses festlegen. Die beiden Gegensatzpaare „warm-kalt", „feucht-trocken" bestimmt er darüber hinaus als Fundamentalgegensätze, durch die die unterschiedlichen Eigenschaften der vier Elemente konstituiert werden: kalt und trocken: Erde, kalt und feucht: Wasser, warm und feucht: Luft, warm und trocken: Feuer; vgl. hierzu: ARISTOTELES, Physica I, A5, 188b (ed. W. D. Ross 1950); Ebd., II, B1, 193a; ARISTOTELES, Metaphysica V, D4, 1014b (ed. W. Jaeger 1957); Ebd., XII, D3, 1069b. Siehe dazu: E. SCHÖNER, 1964, S. 7f.; I. CRAEMER-RUEGENBERG, 1980, S.32ff.; von M. KITZINGER, 1994, S. 14-21. Die Zuordnung der Fundamentalqualitäten zu den einzelnen Elementen kann in den *Hortus deliciarum* ohne direkten Rückgriff auf Aristoteles aus einem Elementen-Kreisdiagramm der Schrift *De natura rerum* Isidors von Sevilla übernommen worden sein, der wiederum sich nicht direkt auf Aristoteles beruft, sondern wörtlich aus dem Hexaemeron-Kommentar des Ambrosius zitiert, vgl. dazu: B. REUDENBACH, 1993, S. 148-151. Zur Überlieferung der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles im Mittelalter, vgl. B. PABST, 1994, S. 21. 193-195. Die Erklärung der Elemente aus den Fundamentalqualitäten findet sich aber auch in zahlreichen zeitgenössischen Erklärungen zur Syzygie, insbesondere den naturkundlichen Schriften aus dem Umkreis der Schule Chartres, etwa bei Wilhelm von Conches, der Platos Timaios kommentiert und sich zugleich mit aristotelischen Gedanken auseinander setzt, vgl. WILHELM VON CONCHES, Philosophia 1, 7 (ed. G. Maurach 1980, § 22 (cf. PL 172, 49): „Cum ergo illae simplae et minimae particulae elementa sunt, quae est frigida et sicca, terra est; quae frigida et humida, aqua est; quae calida et humida, aer est; quae calida et sicca, ignis est"; dazu:. M. KITZINGER, 1994, S. 32-37. Vgl. auch: CLAREMBALDUS VON ARRAS, Tractatulus super librum Genesis 9 (ed. N. M. Häring 1965). Zur Beschreibung der Elemente und ihrer Eigenschaften siehe allgemein: R. SIMEK, 1992, S. 127f.; zur Zuordnung der Fundamentalqualitäten zu den einzelnen Elementen in den naturphilosophischen Schriften 12.Jahrhunderts, vgl. B. Pabst, 1994, S. 114-116. 201. Zur Elementenlehre des Wilhelm von Conches, Clarembaldus von Arras, Thierry von Chartres siehe die ausführliche Darlegung von: A. SPEER, 1995, 169-174. 246-248.

380 Vgl. hierzu die Bildinschriften: H.d.I, fol. 10v, inscriptiones: „Aer. Calidus. Humidus; Ignis. Siccus. Calidus; Terra. Frigida. Sicca; Aqua. Humida, Frigida".

381 Die Vermischungs- und Verwandlungsmöglichkeiten eines Elementes in ein anderes über die sie verbindenden Qualitäten beschreibt auch: HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Imago mundi PL 172, 121: „Elementa dicuntur [...] ex quibus constat omnia [...]. Haec singula propriis qualitatibus, quasi quibusdam brachiis se invicem tenent, et discordem sui naturam concordi foedere commiscent. Nam terra arida et frigida frigida aquae connectitur;

sondern der eines anderen verdankt, und von dem anderen miterhalten werden muss, herrscht unter den Elementen die Tendenz sich gegenüber den anderen durchzusetzen. So entsteht ein Element - verfolgt man in dem Diagramm den Verlauf des Schleifenbandes - aus je einem anderen. Kein Element geht in diesem steten Wandel unter oder fällt ins Nichts zurück, sondern verwandelt sich geordnet in ein anderes.[382] Die Übergänge von einem Element zu einem anderen können sich nur sukzessive vollziehen und unterwerfen damit die aus den vier Elementen konstituierte Welt der Zeit, die sich nach dem Wandel der Dinge bemisst.

Die Darstellung des „Elementen"-Diagramms erinnert deutlich an eine Aussage aus Platons *Timaios*[383]; sie lautet: „Und wir bemerken so, dass sie [die Elemente, d. Verf.] als Kreis aneinander, wie es scheint, das Entstehen übergeben". Die inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen dem weiterem Text Platons und dem „Elementen"-Diagramm des *Hortus* lassen vermuten, dass er indirekt, vielleicht in der Übersetzung des Calcidius[384] dem Kreisschema des *Hortus* gedanklich zugrunde liegt. Die grafisch-schematische Darstellung des „Elementen"-Diagramms im *Hortus* weist in ihrer Zuordnung der Fundamentalqualitäten zu den einzelnen Elementen auch deutliche Parallelen zu einem geometrischen Kreisschema der Elementenverbindungen in dem Werk *De natura rerum* des Isidor von Sevilla (Abb. 73a, b, c)[385] auf. Jedem Element sind in der *rota* Isidors zwei Qualitäten und zum Kreismittelpunkt hin je eine Jahreszeit und ein Körpersaft zugeordnet, aus denen sich wiederum eines der vier Temperamente ableiten lässt.[386] Durch die in den Kreismittelpunkt eingeschriebene Begriffstrias „*mundus* -

---

aqua frigida et humida humido aeri astringitur; aer humidus et calidus calido igni associatur; ignis calidus et aridus aridae terrae copulatur".

382 Der Zusammenhalt der Welt ist auch schon nach Cicero, De natura deorum II, 84f., durch den wechselseitigen, ungestörten Übergang der Elemente gegeben, vgl. von M. KITZINGER, 1994, S. 20.

383 PLATON, Timaios 18, 49 c, (ed. J. Burnet, 1902; hier zitiert nach der dt. Übersetzung von F. Schleiermacher, 1989), zur Theorie des Ineinanderübergehens der Elemente bei Platon vgl. M. KITZINGER, 1994, S. 23; zur Elemententheorie in Platons Timaios allgemein, vgl.: J. A. BLACK, 2000.

384 Die Kenntnis des *Timaios* beschränkte sich zunächst nur auf die Übersetzung des Cicero (27 C-47 B) und die etwas umfangreichere Übersetzung des Calcidius (17 A-53 C). Die Version des Calcidius verdankt ihren die Übersetzung Ciceros bei weitem übersteigenden Einfluss dem beigefügten umfangreichen Kommentar, mit dem zusammen sie bis ins 12. Jahrhundert nicht nur die Grundlage des Platon-Studiums, sondern auch vor Bekanntwerden der Schriften des Aristoteles die wichtigste philosophiehistorische Quelle darstellte, welche unzählige Notizen über die vorsokratische, aristotelische und hellenistische Philosophie tradiert; vgl.: CALCIDIUS, Commentarius in Timaeum (ed. J. H. Waszink 1962). Dazu: R. FINCKH, 1999, S. 29-31; A. SPEER, 1995, S. 85f.; M.-D. CHENU, 1957, ^{3}1976, bes. S. 108-141; B. PABST, 1994, S. 26-28. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass bis zum Ende des 9. Jahrhunderts nur eine Handschrift des calcidischen *Timaeus* bezeugt ist, um die Jahrtausendwende weitere sechs, im 11. Jahrhundert plötzlich neunundzwanzig, um dann in der Mitte des 12. Jahrhundert mit fünfzig Handschriften einen deutlichen Höhepunkt zu erreichen. Im 12. Jahrhundert treten auch erstmals Glossierungen des Textes neben die Glosse des Calcidius, die für den Schulunterricht konzipiert sind und die Calcidius-Glosse zunehmend verdrängen sollten, so etwa die *Glossae super Platonem* des Bernhard von Chartres; siehe: A. SPEER, 1995, S. 86-88; P. E. DUTTON, 1991, S. 5-8. 14f. 105-108.

385 Das den mittelalterlichen Bibliothekskatalogen nach weit verbreitete Werk Isidors, wird in den Katalogen aufgrund seiner großen Zahl von Kreisdiagrammen auch unter dem Titel „*Liber rotarum*" geführt, vgl. dazu: B. REUDENBACH, 1993, S. 148.

386 Die feucht-heiße Luft entspricht dem Blut und dem Frühling, das heiß-trockene Feuer der gelben Galle und dem Sommer, die trocken-kalte Erde der schwarzen Galle und dem Herbst, das kalt-feuchte Wasser dem Phlegma und dem Winter. Zur Ableitung der Temperamente aus den Körpersäften, die auf Hippokrates und Galen zurückgeht, s. R. FINCKH, 1999, S. 45.

annus - homo" wird der innere Zusammenhang von Elementenverbindungen, Zeitenlauf und Mensch vergegenwärtigt.[387]

Eine andere inhaltliche Schwerpunktsetzung liegt in dem „Elementen"-Diagramm des *Hortus* vor: durch die den Elementen zugeordneten Zahlenverhältnisse werden die vier Elemente als erste Ordnungsstrukturen der Körperwelt, ihr Beziehungsgefüge und Gleichgewicht untereinander mit Hilfe mathematischer Proportionen beschrieben. Grundlage des mathematischen Erklärungsmodells ist die Elemententheorie des *Timaios* in ihrer Übersetzung und Kommentierung durch Calcidius.[388] In seinem Bemühen um eine Erläuterung der Elementenverbindungen über ihre Eigenschaften und eine mathematische Begründung der elementaren Zusammensetzung der Welt steht das „Elementen"-Diagramm des *Hortus* zugleich den naturkundlich-mathematischen Spekulationen aus dem Umkreis der Schule von Chartres nahe. So kann in diesem Zusammenhang etwa auf die ausführlichen Darlegungen eines Wilhelm von Conches über die Elementenverbindungen auf der Basis der aristotelischen Bestimmung der Elementeneigenschaften hingewiesen werden[389] oder auf Bernhards von Chartres mathematische Beweisführung der Elementenverbindungen, der allerdings an die Elemententheorie Platons anknüpft und in seiner Erklärung im Gegensatz zum *Hortus* konsequent mit Kubikzahlen operiert.[390]

Platon hatte von der Tastbarkeit und Sichtbarkeit aller Körper ausgehend, Erde und Feuer als notwendige, elementare Bestandteile der materiellen Welt bestimmt, weil nichts ohne Feuer sichtbar, nichts ohne Erde tastbar sei[391]. Da alles Körperliche aber dreidimensional aufgebaut ist, sind nach Platon gleich einer geometrischen Reihe aus kubischen Zahlen (a^3 a^2b ab^2 b^3) zwei Mittelglieder zur Verbindung der zwei Grundelemente notwendig[392]. Entsprechend fungieren im Elementenkreis des *Hortus* - folgt man dem schleifenartig geführten dritten Kreisband im

---

387 Vgl. hierzu die differenzierte Analyse von B. REUDENBACH, 1993, S. 148-151; siehe auch: R. FINCKH, 1999, S. 92.

388 Zur Herkunft des Modells, die Verbindung der Elemente mittels mathematischer Proportionen zu erklären: W. KRANZ, 1957, S. 47. H. BOBER, 1961, 13-21; A. SPEER, 1995, S. 99ff.

389 A. SPEER, 1995, S. 171-173. 188f. 207.

390 BERNHARD VON CHARTRES, Glossae super Platonem, 4 (ed. P. E. Dutton, in: P. E. Dutton, 1991) 167,271-168,279. Vgl. hierzu B. PABST, 1994, S. 106f.; A. SPEER, 1995, S. 99-103. 114.

391 Vgl. PLATO, Timaios 7, 31 b (ed. J. Burnet 1902): „Das Gewordene aber muss ein Körperliches, ein Sichtbares und Betastbares sein. Nun dürfte wohl nichts je ohne Feuer sichtbar, noch ohne ein Festes betastbar werden, Festes aber nicht ohne Erde. Daher schuf der Gott, als er den Leib des Alls zusammenzusetzen begann, ihn aus Feuer und Erde", (hier zitiert nach der dt. Übersetzung von F. Schleiermacher 1989, S. 156).

392 Vgl. PLATO, Timaios 7, 31 b-32 b (ed. J. Burnet 1902): „Nur zwei Bestandteile aber ohne einen dritten wohl zu verbinden, ist nicht möglich; denn inmitten beider muss ein beide verknüpfendes Band entstehen. Das schönste aller Bänder ist nun das, welches das Verbundene und sich selbst soviel wie möglich zu einem macht; das aber vermag seiner Natur nach am besten ein gegenseitiges Verhältnis zu bewirken. Wenn sich nämlich von irgendwelchen drei Zahlen oder Massen oder Flächen die mittlere zur letzten wie die erste zu ihr sich selbst verhält, und so auch die letzte zur mittleren wie diese zur ersten, so folgt, indem die mittlere zur ersten und letzten wird und die letzte und erste beide zur mittleren, daraus notwendig, dass alle dieselben seien, indem sie aber untereinander zu demselben werden, dass alle eins sein werden. Sollte nun der Leib des Weltganzen zu einer keine Tiefe habenden Fläche werden, dann wäre e i n Vermittelndes ausreichend, sich selbst und das ihm Zugehörige zu verbinden. Nun aber kam es ihm zu, zu einem Festen zu werden, das Feste aber verbinden nicht ein, sondern zwei Mittelglieder" (zitiert nach der dt. Übersetzung von F. Schleiermacher 1989, S. 156).

Uhrzeigersinn - Wasser und Luft als vermittelnde Bindeglieder zwischen den beiden Grundelementen Feuer und Erde. Inkonsequent erscheint diese Veranschaulichung des platonischen Grundgedankens nur im Hinblick auf die Schließung der Elementenkette zum Kreis, durch die letztlich doch die beiden Extrema Feuer und Erde miteinander verknüpft werden. Doch erweist sich diese Schließung unabdingbar, soll doch neben der Verknüpfung der Elemente auch ihr Gleichgewicht untereinander mathematisch expliziert werden. Einer solchen Beweisführung dienen die in dem Kreisdiagramm den Elementen zugeordneten Quadratzahlen, die sie in ihrer Eigenart bestimmen: 3 x 3 (Erde), 3 x 2 (Wasser), 2 x 2 (Luft), Feuer (2 x 3)[393]. Die sich aus der Verkettung der Elemente ergebenden Zahlenverhältnisse 9 : 6 = 6 : 4 = 4 : 6 = 6 : 9 sind absolut symmetrisch (2 : 3). Die Verbindungen der Elemente sind ausgewogen, es herrscht eine Gleichheit unter ihnen vor, die keine absolute ist, sondern ein in Zahlen erfassbares Maßverhältnis darstellt, in dem alle Elemente harmonisch einander zugeordnet sind. In diesem Sinne hatte auch schon Platon das Verhältnis der Elemente mit den Worten beschrieben: „Wie Feuer zur Luft, so Luft zum Wasser, und wie Luft zum Wasser, so Wasser zur Erde".[394] Im *Hortus* ist damit das Beweisziel, der Nachweis der Vierzahl der Elemente, wie auch ihres Gleichgewichts untereinander auf mathematischem Wege erreicht; zugleich ist in einzigartiger bildlicher Abstraktion die komplexe Vorstellung eines der Welt in ihrer faktischen Konstituiertheit zugrundeliegenden elementaren, dynamischen Gleichgewichtssystems veranschaulicht.

Geordnete Einheit und ständige Bewegung zeichnen den Kosmos - dem Kreisschema der „Himmelssphären" und dem „Elementen"-Diagramm des *Hortus deliciarum* zufolge - sowohl in seiner Makrostruktur, als auch in seiner Mikrostruktur, in seiner die Körper konstituierenden Elementarstruktur aus. Die Bewegung ist nach ihnen als eine Existenzweise des sinnlich wahrnehmbaren Kosmos überhaupt zu betrachten. Das Moment des Dynamischen kann folglich von der Idee der Weltordnung im *Hortus deliciarum* gar nicht abgelöst werden. Die einzelnen Teile des Kosmos stellen in ihrer Bewegung jedoch nicht nur eine objektivierte Geordnetheit dar, vielmehr scheinen sie diese Bewegung mit einer ihnen innewohnenden Kraft selbst zu vollziehen, sich also aus eigenem Antrieb zu bewegen: In den Kreisschemata der Himmelssphären und Elementenverbindungen fehlt ebenso wie in den ihnen zugehörigen Texten jeglicher Hinweis auf eine das sichtbar Seiende in seiner Konstitution übersteigende geistige Kraft, die seine Bewegungen bewirkt. Wenn im *Hortus deliciarum* im Rahmen der Texte und Illustrationen über das Wesen und Wirken Gottes die Allgegenwart Gottes in der Welt als dynamische Präsenz bestimmt wird, so muss an dieser Stelle auffallen, dass im Zusammenhang der Kreisdiagramme der „Himmelssphären" und „Elementenverbindungen", die den physischen Kosmos in seiner Bewegtheit bildlich-schematisch und textlich zu erfassen suchen, sich keine Aussagen über das Wirken Gottes in den Dingen wiederfinden. Vielmehr werden gerade im „Elementen"-Diagramm

---

393 Vgl. H.d.I, fol. 10v, die den Elementenbegriffen zugeordneten, durch Punkte veranschaulichten Zahlen und dazu die inscriptiones: „*Terra. Ter terni; Aqua. Ter bini; Aer. Bis bini; Ignis. Bis terni*".

394 Vgl. PLATO, Timaios 7, 32 b (ed. J. Burnet 1902).

die dynamischen Verbindungen der Elemente allein auf ihre natürlichen Eigenschaften zurückgeführt. Die Aussagen bleiben unvermittelt nebeneinander bestehen: wie sich die Vorstellung von der dynamischen Gegenwart Gottes in den Dingen einerseits und die Zurückführung der Elementenbewegungen auf ihre Eigenschaften andererseits miteinander vereinbaren lassen, das heißt, wie göttliche und die aus den Elementen herrührende natürliche Kraft nebeneinander oder zusammen wirken wird nicht erklärt. In der Ambivalenz seiner Aussagen zu den im Kosmos vorfindbaren Bewegungen zeigt sich der *Hortus deliciarum* den Naturlehren der Autoren des 12. Jahrhunderts verpflichtet, die sich nicht mehr wie noch ihre Vorgänger mit dem Gedanken einer allen Bewegungen zugrundeliegenden Allursächlichkeit Gottes begnügen[395], sondern dem Geschaffenen nach der Schöpfung - wenngleich in unterschiedlicher Intensität - ein gewisses Eigendasein zusprechen, wie zum Beispiel Petrus Abaelard, Hildegard von Bingen, Thierry von Chartres, Wilhelm von Conches oder Adelard von Bath. Nach Abaelard etwa haben alle Körper eine eigene Natur, die sie für sich bestehen lässt unabhängig von der göttlichen Kraft. Er definiert die Natur als „Kraft und Möglichkeit", die dem Geschaffenen von Gott bei der Schöpfung übertragen wurde und später von sich aus weiterwirkte.[396] Die Naturen oder Kräfte der Körper beschreibt er als Eigenschaften, die Bewegungen auslösen. So führt er die Bewegungen der Körper auf die mit den Elementen verbundenen Eigenschaften zurück.[397] Auch Hildegard von Bingen sieht neben dem alles erhaltenden Gott unabhängig die Kräfte der Elemente wirken, die als Eigenschaften Bewegungen hervorrufen.[398] Nah verwandte Gedanken finden sich ebenso bei Thierry von Chartres, der allein aus den Kräften der vier Elemente die Entstehung der Welt zu erklären sucht.[399] Das gleiche gilt für Wilhelm von Conches, der die Natur als die den Dingen innewohnende Kraft begreift, die bei der Weltentstehung neben der Kraft Gottes wirkte und gegenwärtig nach eigenen Gesetzen Gleiches aus Gleichem hervorbringt.[400] In der Darstellung der natürlichen Zusammenhänge der Welt des Adelard von Bath schließlich ist von Gott kaum noch die Rede.[401]

---

395 Vgl. hierzu die Ausführungen über die Naturlehren der frühmittelalterlichen Autoren Beda, Hrabanus Maurus oder Johannes Scotus Eriugena bei: A. NITSCHKE, 1967, S. 62-79.

396 PETRUS ABAELARD, Expos. in Hexaemeron, (ed. V. Cousin, 1849, Nachdruck 1970), 641: „Ad quod primum respondeo, nullatenus nos modo, quem in aliquibus rerum affectis vim naturae vel causas naturales requirimus vel assignamus, id nos facere secundum illam priorem Dei operationem in constitutione mundi, ubi sola Dei voluntas naturae efficaciam habuit in illis tunc creandis vel disponendis; sed tantum ab illa operatione Dei sex diebus illa completa. Deinceps vim naturae pensare solemus, tunc videlicet rebus ipsis jam ita praeparatis, ut ad quaelibet sine miraculis facienda illa eorum constituio vel praeparatio sufficeret"; und: Ebd., 644f. : „... quando ipsa etiam natura creabatur, hoc est vis quadam conferebatur illis rebus quae tunc fiebant"; und: Ebd., 645f.: „Quippe [...] nihil nunc naturam aliud dicimus, nisi vim et facultatem illis operibus tunc collatam, unde illa sufficerent ad efficiendum haec quae postmodum inde contigerunt".

397 A. NITSCHKE, 1967, S. 81-88. bes.: S. 85-87.

398 Die Entstehung der Welt führt Hildegard von Bingen ganz auf das Wirken Gottes zurück. Doch sieht sie zugleich das Leben der Tiere und Pflanzen der Kraft der Elemente entspringen. Dazu: A. NITSCHKE, 1967, S.91-93.

399 A. NITSCHKE, 1967, S. 94-97; Zu der Vorstellung von der den Dingen innewohnenden eigenen Kraft bei Thierry von Chartres siehe auch: J. ZAHLTEN, 1979, S. 142; N. HÄRING, 1969, S. 174-177; A. SPEER, 1995, S.237-239.

400 WILHELM VON CONCHES, Dragmaticon 1, 7 (ed. I. Ronca, 1996) 3: „Ut ait Tullius, difficile est naturam diffinire; sed tamen, ut hic nomen accipitur, natura est vis quaedam rebus insita, similia de similibus operans".

Den Gedanken dieser Autoren gemäß erscheinen auch im *Hortus deliciarum* die Bewegungen der den physischen Kosmos in seinem Bestand materiell zugrundeliegenden Elemente durch die Eigenschaften reguliert, die ihnen mit dem Augenblick ihres Existierens verliehen wurden. Das bedeutet: Die Eigenart der Bewegung der Elemente und damit der Körper ist auf das Sein der Dinge selbst zurückgeführt. Sie sind ihrer Natur nach in Bewegung. Da kein Element - wie das Diagramm der „Elementenverbindungen" deutlich macht - isoliert je für sich besteht, sondern immer mit den anderen verbunden ist, sind auch die einzelnen Körper aufgrund ihrer elementaren Beschaffenheit in ihrer Gesamtkonstitution der Bewegung und Veränderung unterworfen.

Zusammenfassung

Der gesamte Kosmos in seiner physischen Beschaffenheit, alles Geschaffene von den Gestirnen bis hin zu den Elementen, von den Engeln hinab zu den kleinsten Lebewesen unterliegt einer von Gott gesetzten Ordnung. Auf das seit Ptolomäus tradierte geozentrische Sphärenmodell zurückgreifend wird der Kosmos als System von sieben vollkommen konzentrischen Sphären beschrieben, in dem sich die Planeten um die Erde als gemeinsamen Mittelpunkt bewegen. In ihrer zyklischen Bewegung definieren sie die Zeit als natürliche Größe. Doch nicht nur Bewegung und Zeit werden als Wesenseigenschaften des Kosmos definiert: aufgrund der Regelhaftigkeit der Planetenbewegung wird dem Kosmos auch Anteil am unveränderlich Bleibenden zugeschrieben. Dauernde Bewegung und inneres Gleichgewicht der Teile kennzeichnen den Kosmos auch in seiner Mikrostruktur, der Dimension der kleinsten Teilchen, der Elemente. In vollkommener Ausgeglichenheit und zyklischer Regelhaftigkeit vollziehen sich die Mischungs- und Verwandlungsvorgänge zwischen den Elementen. Die wechselseitige Umwandlung vollzieht sich dabei über die Verbindung der den Elementen gemeinsamen Eigenschaften. Erläutert wird das Verhältnis der Elemente untereinander mittels mathematischer Proportionen. Es fehlt dabei wie in anderen naturkundlichen Erklärungssystemen der Zeit, etwa der Schule von Chartres der Hinweis auf Gott als der allen Bewegungen zugrundeliegenden Kraft. Nur auf ihre natürlichen Eigenschaften werden die Elementenbewegungen zurückgeführt.

Demgegenüber wird in verschiedenen Bild- und Textaussagen ganz in der Wirklinie Augustins ein hierarchisches Stufenmodell vom Kosmos entworfen, das Gott stets als letzten Bezugspunkt alles Seienden benennt. Danach ist die Vielfalt des Geschaffenen differenziert nach verschiedenen Stufen der Annäherung auf das göttliche Wesen hingeordnet, so dass sie auf Gott

---

Die Natur ist für Wilhelm von Conches die Kraft, die seit der Schöpfung in den Geschöpfen liegt und ihr Verhalten bewirkt. Verliehen wurde die Kraft den Körpern von Gott. Ausführlicher dazu: A. SPEER, 1995, S.189-192. A. NITSCHKE, 1967, S. 97-101.

401 A. SPEER, 1995, S. 52-65. A. NITSCHKE, 1967, S.104-110.

als *telos* bezogen eine Einheit bilden. Jedes Geschaffene steht folglich in einem Zuordnungsverhältnis zu allen anderen Geschöpflichen. Innerhalb des hierarchisch geordneten Stufenreichs nimmt jedes Geschaffene aufgrund seiner Eigenart und Funktion einen notwendigen und unvertauschbaren Platz ein und besitzt einen relativen Wert, selbst die Geschöpfe, die wie das Ungeziefer für sich betrachtet als schädlich zu bezeichnen sind. Gott als dem ewigen, reinen absolut vollkommenen Sein und Wert am nächsten stehen die Geistwesen der Engel, deren hoher Grad an Seinsvollkommenheit und Güte darin zum Ausdruck kommt, dass sie nach dem Engelfall nicht mehr sündigen können. Unter den Engelmächten steht als geistbegabtes Wesen der Mensch mit seinem sterblichen Körper, der sündigen kann und als einziges sittliches Wesen die von Gott mit der Schöpfung gesetzte Ordnung zu durchbrechen vermag, indem er sich von seiner Ausrichtung auf das göttliche Wesen fort dem ihm untergeordneten, rein materiellen Sein zuwendet und damit sein Verderben bewirkt. Der Bereich des rein materiellen Seins schließlich erscheint im *Hortus deliciarum* in einem merkwürdigen Zwielicht. In der Hierarchie des Geschaffenen zum „Untersten" degradiert, besitzt das materielle Sein als Teil der auf Gott ausgerichteten Weltordnung eine relative Güte und einen Wert, und doch hat es in der Konkretisierung des Bösen einen faktisch qualifizierenden Stellenwert. Als Gottes gute Schöpfung kann die Welt nicht in einem grundsätzlich unauflösbaren Widerspruch zu Gott stehen, sie ist nicht das Böse schlechthin. Gleichwohl erscheinen materielle Welt und Böses unter dem Aspekt des sittlichen Handelns des Menschen miteinander verbunden, Irdisches gleich dem Teufel als Feind des Menschen. Die Welt des Materiellen und ihre Güter sind gut, wenn der Mensch sie in seinem Streben Gott unterordnet, sie ist schlecht, wenn er sie gegen das in der Schöpfung gegebene Unterordnungsverhältnis verstoßend anstelle Gottes erstrebt. Die Frage nach dem Wert der materiellen Welt ist im *Hortus* letztlich eine sittliche Frage.

Die Vorstellung von der hierarchisch gegliederten Struktur des Seienden im *Hortus* erinnert deutlich an Augustins Konzeption vom *ordo rerum* als einer Hierarchie der Wesenheiten, in der alles Geschaffene nach unterschiedlichen Graden der Ähnlichkeit gegenüber Gott und damit nach Seinsintensitäten geordnet ist – eine Vorstellung, die sich auch bei Anselm von Canterbury wieder finden lässt.[402] Gleich dem *Hortus* führt die Stufenfolge des nach seinem Seinsgrad geordneten Geschaffenen auch nach Augustinus und Anselm von den leblosen Substanzen als dem im geringsten Grad Seienden zu den vernunftbegabten Substanzen.[403] Das hierarchische Geordnetsein ist folglich für Augustin, wie für Anselm und den *Hortus deliciarum* ein Merkmal

---

402 AUGUSTINUS, De civ. Dei 12, 2, CCL 48, 356: «Cur enim Deus summa essentia sit, hoc est summum esse, et ideo immutabilis sit: rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse, et aliis dedit esse amplius, aliis minus atque ita naturae essentiarum gradibus ordinavit"; auch: Ders, De libero arbitrio 3 9, 24, CCL 29, 289; und: Ders., De diversis quaestionibus 51, 2, CCL 44a, 79f.. Zum Begriff des *ordo rerum*, vgl. AUGUSTINUS, De ordine, 1, 1, 1, CCL 29, 89. Zur Vorstellung des *ordo rerum* als Hierarchie bei Augustinus, vgl. J. RIEF, 1962, S. 128-141; dazu auch: M. MEINHARDT, 1984, S. 1253. Nach Anselm von Canterbury hat die *summa essentia* die von ihr hervorgebrachten Entitäten geordnet nach dem Maß ihrer Ähnlichkeit mit dem, was zuhöchst gut und was in höchstem Grade ist, und damit nach der Intensität oder dem Grad ihres Gut-Seins und ihres Seins. Zur Hierarchie der Wesenheiten im *Monologion* Anselms von Canterbury siehe: M. ENDERS, 1997, S. 357f.

403 Zu Augustinus vgl. J. RIEF, 1962, S. 138-141; zu Anselm von Canterbury: M. ENDERS, 1997, S. 358.

jeder geschaffenen Substanz oder Natur. Neben dem Strukturprinzip des Stufenbaus der geschaffenen Welt findet sich bei Augustinus und im *Hortus* aber auch die Vorstellung einer die Welt beherrschenden Ordnung der Bewegung. Das geschaffene Seiende ist in der hierarchisch gestuften Wirklichkeit einer dauernden Bewegung unterworfen.[404] Ein Beispiel, mit der Augustinus die dynamische Seite des Welt-*ordo* zu beschreiben sucht, ist der Lauf der Gestirne[405] – ein Exempel, an dem auch der *Hortus deliciarum* das Gesetz der Bewegung im Kosmos demonstriert.

In seiner Bewegung hat der sichtbare Kosmos und das körperhaft Seiende dem *Hortus deliciarum* zufolge jedoch noch nicht seine vollendete Seinsform erreicht. In sich dauernd bewegt besteht das Universum als Ganzes und alle seine Teile zugleich in der Hinbewegung auf seinen erst in der Endzeit erreichbaren Vollkommenheitszustand hin, in dem sich sein Endzweck erfüllt. In ihrer Dynamik ist die Weltordnung auf ein Ziel ausgerichtet, sie besitzt eine Finalität. Zwei Miniaturen sind im Endzeit-Zyklus des *Hortus deliciarum* dem endgültigen Vollendungszustand des Kosmos gewidmet, die es noch gesondert zu untersuchen gilt: die Miniaturen „Der Neue Himmel" und „Die Neue Erde" von fol. 247v. Zunächst aber hat sich die Untersuchung noch der Stellung des Menschen im Kosmos zuzuwenden, der innerhalb der Weltordnung eine Sonderposition innehat. Die Aussagen des *Hortus deliciarum* über die physische, natürliche Verfasstheit des Menschen im Weltganzen und seine sich verändernde geschichtliche Daseinsform sucht daher das folgende Kapitel zu erfassen.

404 Zur Ordnung der den Kosmos beherrschenden Bewegung im *ordo*-Denken Augustins siehe ausführlich: J.RIEF, 1962, S. 141-194.

405 Vgl. AUGUSTINUS, De ordine 2, 5, 14, CCL 29, 115.

4 Kosmologische Stellung und geschichtliche Existenz des Menschen

Gott, der alles Seiende geschaffen hat, steht als eigentliches Objekt seines Wirkens, aber auch als vernunftbegabtes Wesen, das in und mit der Welt wirkt, der Mensch gegenüber. Es wurde bereits im Rahmen der Untersuchung zur Hierarchie der Wesenheiten auf eine Abschrift aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis hingewiesen, die, unter die Eingangstexte und -illustrationen des *Hortus deliciarum* eingefügt, eine ursprünglich der stoischen Anthropologie entstammende, durch die Väter modifizierte und weitertradierte Vorstellung aufgreifend, den Menschen als Zielentwurf der göttlichen Weltschöpfung definiert.[406]

Differenziert wird in demselben Text dargelegt, dass Gott, der die Sünden des Menschen vorausweiß, die gesamte Welt auf den Menschen und seine Bedürfnisse hin erschaffen habe. Das ihn Schädigende habe er ihm zur Mahnung, die Blumen zu seinem ästhetischen Genuss, die Kräuter als Medizin, die Früchte zur Nahrung, sowie die Würmer und Vögel als über sich selbst hinausweisende Zeichen gegeben. Das sich in dem *Elucidarium*-Exzerpt aussprechende Weltverständnis, das die Welt aus ihrer Hinordnung auf den Menschen heraus begreift, der seinerseits ganz auf Gott ausgerichtet ist, muss in letzter Konsequenz, theozentrisch genannt werden. Dass die Übernahme der Vorstellung aus dem *Elucidarium* keineswegs zufällig erfolgt ist, sondern in ihm eine zentrale anthropologische und kosmologische Grundvorstellung des *Hortus deliciarum* formuliert ist, wird bestätigt durch die Aufnahme einer weiteren, gedanklich verwandten, aber weiterführenden Aussage aus den Sentenzen des Petrus Lombardus, die in den Bildinschriften der Illustration der „Erschaffung Adams" (fol. 17r, Abb. 7) zitiert wird und das rechte Verhalten des Menschen gegenüber Gott und der geschaffenen Welt beschreibt; dort ist zu lesen: „Die vernunftbegabte Kreatur, das heißt der Engel oder der Mensch, ist geschaffen zum Lob des Herrn, diesem zu dienen und diesen zu genießen, da der Mensch so geschaffen worden ist wegen Gott, damit er ihm diente, so ist die Welt gemacht worden wegen des Menschen, damit sie ihm diente."[407] Dem Menschen kommt danach eine Mittelstellung zwischen dem irdischen

406 H.d. II, T. 11, H. A., Eluc.: „D. Creavit Deus muscas et culices et alia que sunt homini nocitura? [...] musce quidem et culices et his similia propter superbiam hominis condita sunt, ut cum eum pungunt, quid si cogitet, qui nec minimis restitere valet, quamvis ei omnia a Deo subjecta sint; [...] omni itaque Dei creatio consideranti magna est delectatio, dum in aliquibus sit decor, ut in floribus, in aliquibus medicina, ut in herbis, in quibusdam pastus, ut in frugibus, in quibusdam significatio, ut in vermibus vel avibus; omnia igitur bona et omnia propter hominem creata sunt". Zur Vorstellung, dass die Welt um des Menschen willen geschaffen sei in der Stoa vgl. W. KRANZ, 1955, S. 166. Nach Augustinus schuf Gott dem Menschen die Erde als auf die ewige Heimat verweisender Trost, vgl.: AUGUSTINUS, De Genesi contra Manichaeos, 1, 13, 19, PL 34, 182. Siehe in diesem Zusammenhang auch: HRABANUS MAURUS, Comment. in Ecclesiasticum 8, 13, PL 109, 1030; und: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1, 1, 25, PL 176, 203: „Sed dominus et possessor, ut non ad terram referatur conditio eius propter quem facta est terra".

407 H.d.I, fol. 17r, inscriptiones: „Rationalis creatura id est angelus vel homo creata est ad laudandum Domini, ad serviendum ei ad fruendum eo quia sicut factus est homo propter Domini id est ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem ut ei serviret". Die Vorstellung des „*Deo frui*" geht auf Augustins

Geschaffenen und Gott zu. Um der Ordnung willen hat er sich im Akt des Genießens (*frui*) Gott zu unterwerfen und sich zugleich der Güter der Welt zu bedienen. Der Mensch ist nicht, wie das Zitat deutlich macht, für die Erde bestimmt, sein Ziel und das ihm durch die Weltordnung aufgetragene Verhalten ist vielmehr das Lob Gottes. Durch den Menschen wird die Verbindung zwischen Welt und Gott konstituiert. Die Welt wiederum erfährt erst durch ihren rechten Gebrauch seitens des Menschen ihre Ausrichtung auf Gott und leistet, indem sie der Verwirklichung des Menschen dient, einen Beitrag zum Gotteslob. Schöpfung und Weltordnung sind nicht Selbstzweck, sondern besitzen in Gott ihr den Bereich des Geschaffenen transzendierendes Ziel, nur auf das hin ausgerichtet sich ihr Zweck erfüllen kann. Da die Welt auf den Menschen hin erschaffen wurde, geht seine Schöpfung ursächlich in Gott der Weltschöpfung voraus, auch wenn sie zeitlich erst nach der Schaffung der sichtbaren Dinge erfolgte. Veranschaulicht findet sich diese Überzeugung in der Setzung der Illustration zum „Ratschluss der Trinität zur Menschenschöpfung" (fol. 8r, Abb. 5) entgegen den Aussagen des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts, vor die Illustrationen zum Sechstagewerk (fol. 8r/v, Abb. 5-6)[408]. Indem die Illustration des „Gottesrates", die das Trinitarische des Ratschlusses im Blick auf das Genesiswort *„faciamus hominem"* betont, den Miniaturen zur Weltschöpfung unmittelbar vorangestellt wird, werden der Entschluss Gottes zur Erschaffung des Menschen und zur Weltschöpfung nicht nur ursächlich aufeinander bezogen, zugleich wird damit auch die Einheit von Welt und Mensch begründet. Deuten die aus den Texten und der Werkstruktur erschlossenen Aussagen zur Anthropologie schon auf die einzigartige Würde des Menschen vor allem Geschaffenen hin, aber auch auf seine existentielle Bedürftigkeit, seine Angewiesenheit auf die Welt, so erfährt die Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt und sein Verhältnis zu Gott eine grundsätzlich weitergehende Erörterung auf fol. 16v, in der Illustration des *Mikrokosmos* (Abb. 11), welche die natürliche Beschaffenheit des Menschen in den Blick nimmt. Von dieser zentralen Illustration zur Anthropologie aus, soll im folgenden das Menschenbild des *Hortus* der geschichtlichen Werkstruktur folgend in diachroner Perspektive analysiert werden.

4.1 Zur natürlichen Verfasstheit des Menschen als leib-seelische Einheit

Die Miniatur des *Mikrokosmos* (fol. 16v, Abb. 11) erklärt das Wesen des Menschen von seiner substantiellen Zusammensetzung her. Die Illustration zeigt die aufrechtstehende Gestalt eines Menschen umgeben von den Abbreviaturen der vier Elemente, den Bildzeichen der Luft und des Feuers zur Linken und Rechten des Menschenkopfes, den Bildzeichen des Wassers und der Erde jeweils zu Seiten seiner Füße. Jedes der vier Elemente repräsentiert einen Teil des Kosmos, der verschiedenen Gattungen von Geschöpfen einen spezifischen Lebensraum bietet - ein Gedanke,

---

Doppelkonzeption des „*uti - frui*" zurück, vgl. hierzu: J. BRECHTKEN, 1975, S. 11-157; auch: R. LORENZ, in ZKG 63, 1950/51, S. 75-132.

408 Die Vorstellung von einer ursächlich früheren Schöpfung des Menschen (*causa priorem*) vor der Welt spricht schon: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1, 2, 1, PL 176, 205.

der sich ähnlich schon bei Plato findet.[409] Dementsprechend sind in das Bildzeichen des Wassers Fische und in das der Erde ein Ziegenbock eingezeichnet, durch die beide Elemente dem irdischen Bereich zugeordnet werden, während durch den aus einer Wolke herabstoßenden Windengel im Bildzeichen der Luft, das Element der Luft zusammen mit dem Feuer der Himmelssphäre zugerechnet wird. Dieser Deutung entspricht, dass der Kopf der Menschengestalt zwischen den Elementenzeichen der Luft und des Feuers von einer Kreisform eingeschlossen ist, die durch sieben vom Kopf als Kreismittelpunkt ausgehenden Strahlenbänder segmentiert wird, welche die Namen der Planeten Saturn, Mars, Jupiter, Sonne, Mond, Merkur, Venus tragen. Mensch und Kosmos, verstanden als Einheit von Himmlischem und Irdischem, werden spiegelnd aufeinander bezogen. Eine Bildinschrift über dem Kopf der Menschenfigur, die gleichsam als *Titulus* des Blattes fungiert, zitiert die antike[410], durch Macrobius[411], Calcidius[412] und vor allem Isidor[413] überlieferte Definition des Menschen als *Microcosmos*, resp. *minor mundus*, durch die sich der *Hortus deliciarum* der orthodoxen zeitgenössischen Anthropologie verbunden zeigt.[414] Dieser Bestimmung zufolge ist der Mensch seiner komplexen Natur, seiner substantiellen Beschaffenheit nach als Abbild des Kosmos zu verstehen. Weitere Bildinschriften, die dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis entlehnt sind, entwerfen darüber hinaus ein subtiles System von Korrespondenzen, das die strukturellen und substantiellen Entsprechungen von menschlichem Körper und Kosmos erfasst. So werden in einer ersten Reihung die einzelnen Körperabschnitte des Menschen in von oben nach unten absteigender Folge zum Schichtenaufbau des Kosmos in Analogie gesetzt. Danach ähnelt der Kopf mit seinen sieben

---

409 Bei Plato findet sich die Vorstellung, dass das Weltganze in vier verschiedenen Arten existiert, die den Eigenschaften der vier Elemente entsprechen, so das himmlische Geschlecht der Götter dem Feuer, die Luft den fliegenden Vögel, das Wasser den schwimmenden Fischen und die Erde den auf dem Land lebenden Tieren, dazu: Platon, Timaios, Platonis opera, 4. Tetralogiam VIII continens,hrsg. v. J. Burnet, 1965, S. 17-105; vgl. dazu die Ausführungen von M. KITZINGER, 1994, S. 13.

410 Zur Entwicklung der *Mikrokosmos*-Vorstellung in der Antike allgemein: W. KRANZ, 1955, bes. S. 21. 26. 35f. 49ff. 52ff. 87. 105. Die Vorstellung, dass der Mensch den gesamten Kosmos spiegele, findet sich vor allem in platonischen und neuplatonischen Quellen, die ihrerseits ältere orientalische Mythen rezipieren. Vgl. bes. PLATO, Timaios 42c-43a (ed. J. Burnet 1902).

411 Vgl. MACROBIUS, In Somnium Scipionis 2,12 (ed. J. Willis 1970).

412 CALCIDIUS, Commentarius in Timaeum, 102 (ed. J.H. Waszink 1962). Vgl. auch Boethius, De diffinitione, PL 64, 907.

413 ISIDOR VON SEVILLA, De natura rerum 9, (ed. J. Fontaine, 1960): „Mundus est universitas omnis, quae constat ex caelo et terra [...] Unde et veteres hominem in communionem fabricae mundi constituerunt, si quidem Graece mundus cosmos, homo autem microcosmos - id est minor mundus - est appeltatus."

414 Die durch Isidor maßgeblich übermittelte Vorstellung vom Menschen als *Mikrokosmos* lässt sich in der Folgezeit reich belegen, genannt seien hier beispielhaft: BEDA, De natura rerum, 3, PL 90, 192; HRABANUS MAURUS, De universo 10,14, PL 111, 306; PETRUS DAMIANI, Opusculum sexagesimum 1, PL 145, 841; RUPERT VON DEUTZ, Commentaria in librum Ecclesiasticum, PL 168, 1200. Zur *Mikrokosmos*-Idee und ihrer Tradierung siehe die grundlegende Studie von: R. ALLERS, 1944, S. 319-407. M. KURDZIALEK, 1971, S. 35-75, unternimmt den Versuch einer historisch-systematischen Einteilung der *Mikrokosmos*-Tradition. Siehe auch: W. KÖLMEL, 1986, S. 356-365., R. FINCKH, 1999. Zur Aufnahme der Idee bei einzelnen Autoren des 12.Jahrhunderts, etwa zu Hildegard von Bingen, vgl. M. KLAES, 1987, S. 80-115; zu Wilhelm von Thierry: M.LEMOINE, 1986, S. 341-47; zu Johannes von Salisbury: M. BRASA, 1986, S. 347-356; zu Honorius Augustodunensis, Gottfried von Viterbo, Wilhelm von Conches, Hugo von St. Viktor, Bernardus Silvestris, u.v.m.: R. FINCKH, 1999, S. 76-87. 116-250. Zahlreiche Belege aus der mittelhochdeutschen Literatur finden sich bei H. BRINCKMANN, 1980, S.52-73, und: H. FREYTAG, 1974, S. 74-83.

Sinnesöffnungen dem Himmelsrund mit seinen sieben Planeten; der Brustraum, von Atem und Husten bewegt, gleicht der Luft, in der Wind und Donner entstehen; im Bauch fließen alle Flüssigkeiten zusammen wie im Meer alle Flüsse; die Füße tragen das gesamte Gewicht des Körpers wie die Erde alles trägt[415]. In seiner physischen Beschaffenheit hat der menschliche Leib ebenso an den Qualitäten des Makrokosmos teil. In diesem Sinne wird in den Bildinschriften aus dem *Elucidarium* im Anschluss an Augustinus und Gregor den Großen ausgeführt, dass der menschliche Körper mittels seiner Knochen an der Härte des Steines, durch seine Nägel an den Kräften der Bäume, durch sein Haar an der Pracht des Grases Anteil hat; seine Sinne hat er mit den Tieren gemeinsam[416]. Kurz: der menschliche Körper vereinigt den Inschriften zufolge in sich das ganze organische, vegetative und sensitive Leben. Die Bezeichnung des menschlichen Körpers als *microcosmos* erscheint aber vor allem aufgrund seiner chemischen Zusammensetzung gerechtfertigt. Gleich dem Makrokosmos ist der menschliche *Mikrokosmos* - wie in den Inschriften im Rückgriff auf eine weit verbreitete anthropologische Vorstellung zu lesen ist - aus den vier Elementen Feuer, Luft, Wasser und Erde erschaffen[417]. Zugrunde liegt der Analogsetzung die Annahme einer alle Ebenen des Kosmos bestimmenden elementischen Ordnung. Als konstitutive Bestandteile des menschlichen Körpers bestimmen die vier Elemente seine physiologischen Prozesse: aus der Luft schöpft der Körper seinen Atem, aus dem Feuer seine Wärme und Beweglichkeit, aus dem Wasser hat er sein Blut und die Säfte, aus der Erde Fleisch, Knochen und Gewicht. Ebenso geht jeder der fünf Körpersinne aus einem Element hervor - die Luft wird in dieser Analogsetzung von Sinnen und Elementen in Anlehnung an aristotelisches Gedankengut in *aether* und *aer*, höhere und niedere Luft gegliedert. So heißt es in der Bildinschrift im Rückgriff auf eine in der Tradition seltene, bei Augustinus und Johannes Scotus Eriugena vorzufindende Zuordnung der Sinne zu den Elementen: „Vom Himmelsfeuer hat er

---

415 H.d.I, fol. 16v, inscriptiones: „Caput ejus est rotundum in celestis spere modum, in quo duo oculi ut duo luminaria in celo micant, quod et septem foramina ut septem celi armonie ornant. Pectus in quo flatus et tussis versantur similat aerem in quo venti et tonitrua concitantur. Venter omnes liquores ut mare omnia flumina recepit. Pedes totum corporis pondus ut terra cuncta sustinent". Die Analogsetzung von Kopf und Himmelsrund liegt auch bei Plato vor - ein Gedanke der in der Folgezeit durch Ambrosius, Isidor, Hrabanus Maurus u.a. tradiert werden sollte. Bei den letztgenannten wird auch die Inbezugsetzung von Sinnesöffnungen und Gestirnen vollzogen, vgl. dazu: R. FINCKH, 1999, S. 32. 52. 63. 66.

416 H.d.I, fol. 16v, inscriptiones: „Participium duricie lapidum habet in ossibus. Virorem arborem in unguibus, decorem graminum in crinibus, sensus cum animalibus". Dazu: AUGUSTINUS, De civitate Dei 5, 2, CCL 48, 129f.; siehe vor allem: GREGOR DER GROSSE, Hom. in Ev. 2, 29, 2, PL 76, 1241: „Omnis creaturae nomine signatur homo [...] Habet namque communie esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intellegere cum angelis. Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo, iuxta aliquid omnis creatura est homo". Augustinus und Gregor der Große greifen ihrerseits auf jüdisch-hellenistische Quellen zurück, so findet sich ein ähnliches Entsprechungssystem bereits bei Philo von Alexandrien, dazu: R. FINCKH, 1999, S.38. 75. Siehe hierzu auch die Analogsetzungen von Bernhard von Clairvaux, vgl. W. HISS, 1964, S. 72.

417 Die allgemeine Vorstellung, dass alle Körper aus den vier Elementen geschaffen seien, geht auf Empedokles zurück, vgl. J. BARNES, 1982, S. 308-315. Die Vorstellung der Mensch sei ein *Mikrokosmos* und aus den vier Elementen geschaffen, fußt auf Aristoteles, siehe: ARISTOTELES, Physica, 8, 2, 252b (ed. W. D. Ross, Oxford 1950). Zahllos sind die Stellen, die in der Folgezeit den Menschen aus den vier Elementen erschaffen beschreiben. Siehe in diesem Zusammenhang: PS.-AUGUSTINUS, Cognitio vitae, 32, PL 40, 1023; GREGOR VON NYSSA, De anima et resurrect. PG 46, 59; auch: ISIDOR, De natura rerum, 9, 1-11, (ed. J. Fontaine, 1960); WILHELM VON THIERRY, De natura corporis et animae 1, PL 180, 698. Zur Entfaltung der Vorstellung bei Bernhard von Clairvaux, vgl. W. HISS, 1964, S. 72f.

sein Sehvermögen, von der höheren Luft den Geruchsinn, vom Wasser den Geschmacksinn, von der Erde den Tastsinn".[418] Die gleichen Bezugsetzungen, die auf den beigeordneten *Elucidarium*-Text des Honorius rekurrieren, finden sich auch in der der *Hortus*-Miniatur verwandten Prüfeninger *Mikrokosmos*-Illustration aus dem 12. Jahrhundert (Abb. 74). Im Unterschied zur *Hortus*-Darstellung wird hier jedoch das System von Korrespondenzen in ein streng geometrisches Schema konsequent umgesetzt, das in seiner graphischen Aufteilung sowohl dem Prinzip des *homo ad quadratum* als auch dem des *homo ad circulum* folgt.[419] Im *Hortus* lässt dagegen nur die symmetrische Anordnung der Elementen-Felder an das kosmologische Quadrat-Schema denken, auf dem fast alle *Mikrokosmos*-Darstellungen beruhen.[420]

Im *Hortus* ergibt sich in der Zusammenschau mit dem der *Mikrokosmos*-Miniatur vorgeordneten, bereits ausführlich analysierten „Elementen"-Kreisdiagramm weiterführend, dass der aus den vier Elementen zusammengesetzte menschliche Körper in seinem Bestand und physischen Zusammenhalt erst durch die Verbundenheit der Elemente und ihr Gleichgewicht untereinander garantiert wird. Da die vier Elemente nicht jeweils isoliert für sich, sondern - wie das „Elementen"-Kreisdiagramm beweist - in wechselseitiger Umwandlung dynamisch miteinander verbunden sind, so ist auch der aus den vier Elementen bestehende menschliche Körper einer dauernden Bewegung unterworfen und unterliegt damit den Gesetzen der Zeit, da sich die Übergänge zwischen den Elementen nur sukzessive vollziehen können. Potentiell als *compositum* aus den vier Elementen teilbar, ist er in seinem körperlichen substantiellen Sein stets von der Gefahr der Auflösung bedroht, wenn das Gleichgewicht und die Einheit der Elemente verloren gehen sollte.

In seiner Körperlichkeit von dauernder Veränderung bestimmt, trägt der Mensch die Signatur der körperlichen Welt, doch hat er den Inschriften der *Mikrokosmos*-Illustration zufolge auch an der unsichtbaren, unveränderlichen geistigen Substanz teil.[421] Aufgrund seiner natürlichen Beschaffenheit als leib-seelische Einheit stellt er ontologisch betrachtet das Bindeglied zwischen den himmlischen rein geistigen Wesenheiten und dem irdisch-körperlich Seienden dar, er gehört im Blick auf die metaphysische Unterscheidung von *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis* dem Sinnlichen und Übersinnlichen zugleich an. In der Illustration des *Mikrokosmos* und ihren Inschriften wird unmissverständlich deutlich gemacht, dass der Mensch sich erst durch die Vereinigung von körperlicher und geistiger Substanz konstituiert.

---

418 H.d.I, fol. 16v, inscriptiones: „Ex celesti igne visum, ex superiore aere auditum, ex inferiore olfactum, ex aqua gustum, ex terra tactum habet". Die seltene Zuordnung der Sinne zu den Elementen findet sich bei AUGUSTINUS, De Genesi ad litteram, 3, 4, CSEL 28.1, 66f.; auch bei JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, De divisione nature, 3, 38, (Oxonii 1681. Nachdruck Frankfurt 1964), S. 153.

419 Die Darstellung liegt in einer Sammelhandschrift aus München, Staatsbibliothek, Clm. 13002, fol. 7v, vor, die ebenso wie die *Hortus*-Miniatur in ihren Inschriften den *Elucidarium*-Text des Honorius Augustodunensis zitiert. Vergleichbare strukturelle und substantielle Bezugsetzungen zwischen Mensch und Kosmos finden sich auch bei Hildegard von Bingen, vgl. dazu: M. KLAES, 1987,S. 37-115.

420 Vgl. R. FINCKH, 1999, S. 88ff.; zur ikonographischen Überlieferung siehe auch die grundlegende Studie von F. SAXL, 1957, S. 58-72.

421 H.d.I, fol. 16v, inscriptiones: „D. Unde spiritualis? M. ex spirituali igne ut creditur in quo imago et similitudo Dei exprimitur".

Damit ist ein zentrales Problem der frühscholastischen und monastischen Anthropologie des 12. Jahrhunderts berührt, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele und deren Beschaffenheit.[422] Zugrunde liegen allen zeitgenössischen Stellungnahmen zu dieser kontrovers diskutierten Thematik die vom ontischen Dualismus neuplatonischer Prägung beeinflussten anthropologischen Aussagen Augustins als gemeinsamer Denkhorizont.[423] Um das Menschenbild des *Hortus deliciarum* im Rahmen der zeitgenössischen Anthropologie näher fassen zu können, seien an dieser Stelle kurz die wesentlichen Grundpositionen innerhalb der Auseinandersetzungen der Zeit um das Verhältnis von Leib und Seele skizziert.

Augustin hatte wegweisend den Menschen als *compositum* aus Leib und Seele definiert. Seele und Leib als selbstständige Substanzen voneinander trennend, prägte er die abstrakte Wesenbestimmung: „Der Mensch ist die vernünftige Seele, die sich eines sterblichen und irdischen Leibes bedient".[424] Mit dieser Formel ist nicht nur die gegenseitige Zuordnung von Leib und Seele als die den Menschen konstituierenden Substanzen erfasst, sondern auch ihre wesenhafte Unterschiedenheit. Die Seele ist für Augustinus in jedem Fall das ontologisch Höherstehende, aktive Element im Menschen und kann, da sie unsterblich ist, auch selbstständig existieren, während dem Leib nur eine untergeordnete passive Dienstfunktion zukommt - Überlegungen, die ihn möglicherweise an anderer Stelle zu der Erwägung verführt haben, dass unter dem Begriff des Menschen nichts anderes als die Seele zu verstehen sei.[425] Ganz in der Wirklinie der anthropologischen Grundüberlegungen Augustins stehen im 12. Jahrhundert Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor. Beide Autoren halten grundsätzlich daran fest, dass der Mensch aus zwei Substanzen geschaffen ist: aus dem irdischen Körper und der immateriellen Seele.[426] Ihrem ontologischen Rang nach steht die Seele über dem Leib. Daher kommt ihr die Herrschaft über den Körper zu.[427] Andererseits bedarf nach Bernhard von

---

422 Zeugnis von der Aktualität dieser Problematik im 12. Jahrhundert legen die Traktate namhafter Persönlichkeiten ab, die sich mit großer Leidenschaft genau diesem Thema widmen: WILHELM VON CHAMPEAUX, De origine animae, PL 173, 1040f.; ISAAC DE L'ETOILE, De natura animae, PL 194, 1698ff.; HUGO VON ST. VIKTOR, De unione spiritus et corporis, PL 177, 285-294; WILHELM VON ST. THIERRY, De natura corporis et animae, PL 180, 695-725. Vgl. hierzu auch die Untersuchungen: M. BAUMGARTNER, 1896, S. 102-106; J. N. ESPENBERGER, 1901, S. 98-103; R. JAVELET, 1959, S. 3ff.; allgemein zur frühscholastischen Anthropologie siehe auch: E. GILSON, 1948, S. 175-193; R. HEINZMANN, 1965.

423 R. HEINZMANN, 1965, S. 3; R. JAVELET, 1959, S. 3f.; J. GRÜNDEL, 1976, S. 112f.

424 AUGUSTINUS, De mor. eccl. cath. 1, 27, 52, PL 32 1332: „Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore"; siehe in diesem Zusammenhang auch: Ders., De beata vita, 2, 7, CSEL 63, 93, 27f. Zur Verhältnisbestimmung von Leib und Seele bei Augustin, vgl. die Ausführungen von J. RIEF, 1962, S. 258-262.

425 AUGUSTINUS, De mor. eccl. cath. 1, 4, 6, PL 32, 1313. Dazu J. RIEF, 1962, S. 259f.

426 Vgl.: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1, 6, 1, PL 176, 246: „Fecit itaque Deus hominem ex duplici substantia: corpus secundum materiam de terra sumens; animam verso sine materia de nihilo fingens". Vgl. dazu: H. R. SCHLETTE, 1961, S. 57. BERNHARD VON CLAIRVAUX, In nativ. Domini 2, 1: „Cogita qualem te fecit: nempe etiam secundum corpus egregiam creaturam, sed secundum animam magis, utpote imagine creatoris insignem, rationis participem, capacem beatitudinis sempiternae"; Ebd., 5, 4: „[...] propter substanciam duplicem, qua consistit humana conditio", zitiert nach: W. HISS, 1964, S. 42 – 50.

427 Von Hugo von St. Viktor wird der Leib aus „lehmiger, nichtsnutziger Materie" gegenüber dem reinen Geist radikal abgewertet; dazu: H. E. KELLER, 1993, S. 110. Bernhard von Clairvaux spricht in diesem Zusammenhang von der *inferior* (Leib) und *superior* (Seele) *pars*; siehe hierzu: W. HISS, 1964, S. 47.

Clairvaux die Seele aber auch des Leibes, da die Seele ohne den Leib nichts zu erkennen vermag, denn mit der sinnlichen Wahrnehmung fängt nach ihm erst alle Erkenntnis an.[428] Den Aussagen über den Menschen als ein aus Leib und Seele bestehendes Ganzes und über die gegenseitige Zuordnung von Leib und Seele stehen bei Bernhard von Clairvaux ebenso wie bei Hugo von St. Viktor jedoch andere gegenüber, die den Unterschied beider Bestandteile des Menschen, die unüberbrückbare Kluft zwischen ihnen stark betonen. Deutlich heben sie die Einfachheit, Unsterblichkeit und unverlierbare Freiheit der Seele im Gegensatz zu der elementaren Zusammengesetztheit und Sterblichkeit des Körpers hervor.[429] Bernhard von Clairvaux wie auch Hugo von St. Viktor begreift den Leib nur als Hülle, Haus, Zelt, in dem die Seele als Gast weilt.[430] Ihre Verbindung ist für Bernhard von Clairvaux wie schon für Augustin nur eine aktuale, die Seele das individuelle Lebensprinzip des Leibes.[431] Hugo begreift die Verbindung von Leib und Seele noch loser: nach ihm haftet der grobstoffliche Leib der Seele bloß äußerlich an.[432] Gemeinsam ist beiden Autoren, Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor, die schon bei Augustinus zu findende spiritualistische Auffassung, dass die Seele nicht nur der bessere Teil des Menschen, sondern der wahre Mensch ist.[433] Eine den neuplatonisch-augustinisch beeinflussten Positionen eines Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor gänzlich entgegengesetzte Konzeption des Leib-Seele-Verhältnisses wird von Gilbert von Poitiers und Simon von Tournai vertreten.[434] Nach Gilbert von Poitiers konstituiert sich der Mensch weder allein durch den Leib, noch durch die Seele, sondern aus der innigen Verbindung und gegenseitigen Durchwirkung beider.[435] Erst die Belebung und Beseelung des Körpers und die Verkörperung und Einverleibung des Geistes macht den Menschen aus. Damit nähert er sich der ursprünglich aristotelischen, der Frühscholastik durch den Platonkommentar des Chalcidius bekannten Vorstellung an, dass die erkenntnisfähige Seele die substantielle Form des Körpers darstellt, durch die der Mensch ein Seiendes in Wirklichkeit, ein Mensch ist.[436] Die Auffassung, dass der von dem

---

428 W. HISS, 1964, S. 45.

429 BERNHARD VON CLAIRVAUX, Serm. sup. Cant. Cant. 25, 3. 81, 11, (ed. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, 1957/58); Ders., De considerat. 5, 8, 18, PL 182, 799. Zu Hugo von St. Viktor, vgl.: H. R. SCHLETTE, 1961, S. 51ff.

430 Vgl.: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 2, 1, 11, PL 176, 409ff.; dazu: H. R. SCHLETTE, 1961, S. 56. Siehe auch: BERNHARD VON CLAIRVAUX, Serm. sup. Cant. Cant. 26, 1, PL 185, 903: „Quid enim tabernacula, nisi nostra sunt corpora in quibus peregrinamur? Est ergo hoc habitaculum nostri corporis, non civis mansio aut indigenae domus; sed aut tabernaculum militantis, aut stabulum viatoris".

431 Vgl. dazu: W. HISS, 1964, S. 58f.

432 H. E. KELLER, 1993, S. 110.

433 Zu Bernhard von Clairvaux dazu mit zahlreichen Textbelegen siehe: W. HISS, 1964, S. 66; Hugo von St. Viktor, De sacramentis 1, 6, 2, PL 176, 264. Dazu: H. R. SCHLETTE, 1961, S. 53.

434 Zu den Auseinandersetzungen zwischen Hugo von St. Viktor und Gilbert von Poitiers siehe: R. HEINZMANN, 1964, S. 248.

435 R. HEINZMANN, 1964, S. 20-24.

436 Dazu: J. GRÜNDEL, 1976, S. 113. Ihre formale Annahme fand die aristotelische Definition der Seele als *forma corporis* nach Gilbert von Poitiers durch Wilhelm von Auxerre und Thomas von Aquin; siehe: K. BERNATH, 1969.

Körper losgelösten Seele allein das Personsein zuzuschreiben ist, wird von Gilbert von Poitiers abgelehnt.[437]

Eine Mittelposition zwischen der insbesondere von Hugo von St. Viktor vertretenen spiritualistischen Menschenauffassung und der die leibseelische Einheit entschieden betonenden Konzeption des Porretaner nimmt Petrus Lombardus ein. Den Menschen begreift er als leibseelische Gesamtheit.[438] Seine Aussagen zum Leib-Seele-Verhältnis sind gleichwohl ambivalent. Während er einerseits von einer engen, positiven Bezogenheit zwischen den beiden, den Menschen konstituierenden Substanzen, einem natürlichen Verlangen der Seele nach dem Leib ausgeht, wertet er andererseits den Leib gegenüber der höherrangigen Seele stark ab und stellt die Unterschiedenheit der zwei Naturen des Menschen heraus, wenn er davon spricht, dass der Geist durch die Verbindung mit der lehmig-schmutzigen Materie des Körpers erniedrigt wird.[439] Im Unterschied zu Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor geht er jedoch nicht soweit, der Seele allein das Menschsein zuzuerkennen.[440]

Auch im *Hortus deliciarum* lässt sich die von Augustinus, Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor vertretene Auffassung von der Seele als eigentlichem Menschen nicht nachweisen. Ebenso fehlen aber auch Aussagen über die wechselseitige Durchdringung und Verbindung von Leib und Seele, wie sie von dem Porretaner formuliert wurden. Aufgenommen sind dagegen eine Reihe von Texten, die eine deutlich leibkritische Tendenz aufweisen. Im folgenden gilt es, das Leib-Seele-Verhältnis, so wie es in den Illustrationen und aufgenommenen Texten des *Hortus deliciarum* entworfen wird, vor dem Hintergrund der kontroversen theologisch-anthropologischen Entwürfe seiner Zeit darzustellen.

4.2 Superiorität der Seele

Die in den Bildinschriften der *Mikrokosmos*-Illustration betonte substantielle Unterschiedenheit von Leib und Seele[441] ist in dem Akt ihrer Erschaffung begründet. Dargestellt wird die Schöpfung des Menschen in einer der *Mikrokosmos*-Miniatur auf der folgenden Seite unmittelbar gegenübergestellten Illustrationsfolge zum jahwistischen Genesisbericht, in der die Erschaffung Adams als einzigartiger Akt der personalen Zuwendung Gottes wiedergegeben ist (fol. 17r, Abb. 7). Im Gegensatz zu den bildlichen Darstellungen aller übrigen Tagewerke (fol. 8r/v, Abb. 5-6), in denen der Wortcharakter der Schöpfung durch den Zeigegestus der Gottesgestalt und die neben ihr eingeschriebenen Befehlsworte entsprechend der Priesterschrift deutlich hervorgehoben werden und damit die Transzendenz und Majestät Gottes betont wird, zeigt die Miniatur der „Menschenschöpfung“ wie die anthropomorph gefasste Gottesgestalt den

437 R. HEINZMANN, 1964, S. 22.
438 J. ESPENBERGER, 1901, S. 101.
439 R. HEINZMANN, 1964, S. 66.
440 Ebd., S. 63-68.
441 H.d.I, fol. 16v, inscriptiones: „D. Unde constat homo? M. De spirituali et corporali substancia.“

Menschen in einem unmittelbaren Akt der Gestaltung mit seinen Händen aus dem Erdenstoff formt.[442] Die Beseelung des Menschen ist in der folgenden Szene als ein gesonderter Schöpfungsakt dargestellt: Der Schöpfergott selbst haucht dem vor ihm stehenden, in seiner Leiblichkeit erschaffenen Adam seinen Atem des Lebens - visualisiert in dem vom Mund Gottes ausgehenden Strahl - ein und erweckt somit, wie in der Bildinschrift im Anschluss an Gn. 2, 7 ausgeführt wird, die im Leib bereits vorhandene Seele zum sinnlichen Leben.[443] Durch den von der materiellen Schöpfung unterschiedenen Akt der göttlichen Anhauchung ist der Seele nicht nur eine von dem irdischen Körper unterschiedene Substanz gegeben, ihr kommt auch eine höherrangige Würde zu. Während die den menschlichen Körper konstituierende Substanz den Inschriften der *Mikrokosmos*-Illustration zufolge aus den vier Elementen gewirkt ist, besteht die menschliche Seele aus rein geistigem Feuer, in dem, wie es in den Bildinschriften im Rückgriff auf eine Aussage aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis wörtlich heißt, „das Bild und die Ähnlichkeit Gottes dargestellt ist".[444] Die durch die Selbstaufforderung Gottes nach Gn. 1, 26, biblisch verbürgte Würde der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird hier wie in allen anderen Texten des *Hortus deliciarum*, die von dem Bild-Gottes-Sein des Menschen künden, nicht dem Menschen als solchem in seiner leib-seelischen Einheit zugesprochen, sondern allein der Seele, als dem Teil, der den Menschen über alles irdisch Erschaffene erhebt.[445] Hierin folgt der *Hortus deliciarum* der Tradition und orthodoxen Lehrauffassung seiner Zeit[446] entgegen den Versuchen einzelner Autoren, die die Gottebenbildlichkeit des Menschen auch im menschlichen Leib verwirklicht sehen.[447] Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird in den Bildinschriften der *Mikrokosmos*-Miniatur und einem gedanklich verwandten Exzerpt aus den *Sermones* des Bernhard von Clairvaux auf fol. 21v übereinstimmend im Rückgriff auf die psychologische Trinitätslehre Augustins erläutert. Danach hat Gott dem Menschen in der Schöpfung die hohe Auszeichnung der *imago* und *similitudo Dei* verliehen, indem er seiner Seele die Spuren der göttlichen Einheit und Dreifaltigkeit einprägte. Da Gott der Trinitätslehre Augustins zufolge

---

442 Vgl. dazu die Inschriften: H.d.I, fol. 17r, inscriptiones: „Formavit Dominus Deus hominem de limo terre in Ebron. Adam dicitur rubeus quia de rubea terra formatus est".

443 H.d.I, fol. 17r, inscriptiones: „Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vite et factus est homo in animam viventem".

444 H.d.I, fol. 16v, inscriptiones: „Unde constat homo? M. De spirituali et corporali substancia. D. Unde corporalis? M. De quattuor elementis. [...] Unde spiritualis? M. Ex spirituali igne ut creditur in quo imago et similitudo Dei exprimitur".

445 Vgl. hierzu etwa auch: H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Beata illa et sempiterna Trinitas, Pater, Filius et Spiritus sanctus, unus Deus, summa potentia, summa sapientia, summa benignitas, creavit quandam trinitatem ad imaginem et similitudinem suam, animam videlicet rationalem, que in eo prefert vestigium quoddam illius summe Trinitatis, quod ex memoria, ratione et voluntate consistit".

446 Schon Augustinus hat nachdrücklich festgestellt, dass die Bibel nicht im Blick auf den Leib des Menschen von der Gottebenbildlichkeit sprechen wollte, vielmehr kann nach ihm das Bild nur in dem Teil des Menschen verwirklicht sein, der ihn vom Tier unterscheidet, also nicht im Körper, sondern allein in der menschlichen Geistseele, dazu: H. GOLLINGER, 1982, S. 54-64; L. SCHEFFCZYK, 1981, S. 208f.; zum Seelenbegriff Augustins grundlegend: V. H. DECROLL, 1999, S. 49-84. Zur Auslegungsgeschichte von Gn. 1, 26: S. OTTO, 1969, S. 133-143; zur Bild-Gottes-Lehre im 12. Jahrhundert siehe die grundlegende Arbeit von S. OTTO, 1963; auch: L. HÖDL, 1969, S. 193-205.

447 So etwa die Glossula vocabularum in Genesim, oder später Richard Fisharcre, In sententiae 2, 16; ausführlich dazu: L. HÖDL, 1960, ^{2}1969, S. 196.

immer schon Gott als Einer und Dreifaltiger ist, so ergibt sich daraus die Konsequenz, dass die menschliche Seele im vollen Sinne nur Bild der Trinität Gottes sein kann. Im Anschluss an Augustin wird in den Inschriften der *Mikrokosmos*-Miniatur und dem Exzerpt aus den *Sermones* des Bernhard von Clairvaux dargelegt, dass die ohne zeitliches Nebeneinander in Gott bestehende Dreiheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist sich in der Seele des Menschen als dem wahren Bild Gottes in den drei Seelenkräften *memoria-intellectus-voluntas* zeigt, das Geheimnis der Einheit der Substanz in drei Personen sich in der Identität von Seelensubstanz und Erkenntnispotenz offenbart.[448] Aufgrund ihrer schöpfungsgegebenen trinitarischen Strukturordnung ist die Seele auf die übernatürliche Gemeinschaft Gottes hingeordnet. Sie vermag sich, wie in den Inschriften der *Mikrokosmos*-Miniatur und dem Exzerpt aus den bernhardinischen *Sermones* ausgeführt wird, kraft ihrer drei Seelenkräfte, der Erinnerung, durch die die Seele Vergangenes und Zukünftiges erwägt, der Vernunft, durch die sie Gegenwärtiges und Unsichtbares versteht, und des Willens, durch den sie Böses verwirft und Gutes erwählt, über alles Irdische zu erheben und der Glückseligkeit teilhaftig zu werden[449]. Von der schöpfungsgegebenen naturhaften, statisch zu verstehenden Gottebenbildlichkeit der Seele, die sich in ihrer Seinsform, den drei Seelenvermögen *memoria, intellectus, voluntas* konkretisiert, ist den Bildinschriften der *Mikrokosmos*-Illustration zufolge in Übereinstimmung mit Petrus

448 H.d.I, fol. 16v, inscriptiones: „Divinitas consistit in trinitate, hujus imaginem tenet anima quae habet memoriam per quam praeterita et futura recolit, habet intellectum quo presentia et invisibilia intelligit, habet voluntatem, qua malum respuit et bonum eligit"; vgl. auch H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Beata illa et sempiterna Trinitas, Pater, Filius et Spiritus sanctus, unus Deus, summa potentia, summa sapientia, summa benignitas, creavit quandam trinitatem ad imaginem et similitudinem suam, animam videlicet rationalem, que in eo prefert vestigium quoddam illius summe Trinitatis, quod ex memoria, ratione et voluntate consistit". Augustinus hatte in seinem Werk *De Trinitate* versucht, Spuren der Trinität in der Seele nachzuweisen, in der das Bild Gottes zu finden ist. Das Bild der Trinität zeigt sich nach ihm zunächst an dem sich selbst erkennenden und liebenden Geist, an der Dreiheit von *mens - notitia - amor*. Das erste Glied dieses Ternars, die *mens*, zerlegt er im zehnten Buch von *De trinitate* dann weiter in den Ternar *memoria - intelligentia - voluntas*, in denen die Geistseele seit der Schöpfung die *imago Dei* besitzt. Im Blick auf den Menschen kann nach Augustin gesagt werden, dass der Vater der menschlichen *memoria* entspricht, der Sohn der *intelligentia*, der Hl. Geist der *voluntas*. Diese Zuordnungen sind jedoch nicht exklusiv zu verstehen: denn in Gott ist jede Person in vollkommener Weise *memoria - intelligentia - voluntas*. Vgl. hierzu: AUGUSTINUS, De trinitate 10, PL 42, 959. 1065ff. 1090f.. Zur psychologischen Trinitätslehre Augustins, siehe die grundlegende Arbeit von M. SCHMAUS, 1927; auch: H. GOLLINGER, 1982, S. 60-63; zur Struktur des menschlichen Geistes bei Augustin siehe grundlegend: J. BRACHTENDORF, 2000. Jede trinitarische Interpretation der *imago Dei* besitzt in diesen Aussagen Augustins ihren Grundtext. Der Ternar *memoria - intelligentia - voluntas* findet sich auch in den Ausführungen über die Gottebenbildlichkeit von: ALKUIN, Disput 2, PL 101, 1101; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Elucidarium, PL 172, 1116 (ihm ist der *Hortus*-Text entlehnt); IVO VON CHARTRES, Decretum 17, PL 161, 967ff. Im 12. Jahrhundert ist die augustinische Trias allgemein verbreitet, daneben findet sich jedoch auch etwa bei Radulphus Ardens die Trias *ratio-intellectus-memoria*, dazu: J. GRÜNDEL, 1976, S. 129ff. Zur Tradierung und Modifizierung der psychologischen Trinitätslehre Augustins, vgl.: S. OTTO, 1963.

449 Vgl. H.d.II, fol. 16v, inscriptio: „...sicut Deus non potest comprehendi ab omni creatura cum ipse omnia comprehendat ita anima a nulla creatura visibili potest comprehendi, cum ipsa omnia invisibilia comprehendat. Non enim potest ei celum obsistere quin celestia tractet, non abyssus quin infernalia cogitet. Hec est substancia spiritualis"; vgl. hierzu auch: H.d.II, 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Beata illa et sempiterna Trinitas [...] creavit quandam trinitatem ad imaginem et similitudinem suam, animam videlicet rationalem, que in eo prefert vestigium quoddam illius summe Trinitatis, quod ex memoria, ratione et voluntate consistit. Creavit autem hoc modo ut manens in illo, participatione ejus esset beata, aversa ab illo, quocumque se conferret remaneret misera".

Lombardus, Bernhard von Clairvaux und Richard von St. Viktor, die ethisch zu verwirklichende *similitudo Dei* der Seele zu unterscheiden, die eine dynamische Größe, eine Qualität, resp. Quantität[450] darstellt: Erst im tugendhaften Tätigsein des Menschen entfaltet sich diese ihm als Zielbestimmung in der Schöpfung verliehene Gottähnlichkeit.[451] Mit anderen Worten: Die Verwirklichung seiner Gottähnlichkeit durch tugendhaftes Handeln ist dem Menschen in der Schöpfung als eigentliche Aufgabe und Verpflichtung aufgetragen. Zur Vollendung seines Wesens kann der Mensch nur gelangen, wenn er diesen Auftrag erfüllt.

Vor dem Hintergrund der Aussagen über die einzigartige Auszeichnung der Seele als Bild Gottes wird in den der *Mikrokosmos*-Illustration folgenden Texten die Unterschiedenheit der Seele gegenüber dem Leib, zwischen geistiger und körperlicher Substanz und die Verbindung beider erläutert. So wird auf fol. 23r im Rückgriff auf die Schrift *De natura animae* Augustins die Seele als geschaffen, unsichtbar, unkörperlich, unsterblich, gottähnlich, kein Bild außer ihren Schöpfer besitzend, räumlich unbegrenzt und ortsungebunden definiert.[452] Demgegenüber wird mit den Inschriften der *Mikrokosmos*-Illustration, einem Exzerpt aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis, Abschriften verschiedener *Carmina* des Hildebert von Lavardin, sowie anderen Texten unbekannter Provenienz die Sichtbarkeit, materielle Zusammengesetztheit, Zeitlichkeit, und vor allem die Vergänglichkeit und Erdgebundenheit des Leibes in oft drastischen Bildern betont.[453] Im Unterschied zum Körper, der aufgrund seiner elementaren

---

450 Vgl. H.d.I, fol. 16v, inscriptiones: „D. Quae imago vel similitudo? M. Imago in forma accipitur. Similitudo in qualitate vel quantitate consideratur". Möglicherweise wirkt in dieser Bestimmung der *similitudo* die aristotelische, durch Boethius tradierte Definition der „Ähnlichkeit" nach, derzufolge die Gleichheit als Besitz der gleichen Substanz, die Ähnlichkeit als Besitz der gleichen Qualität und die Gleichförmigkeit als Besitz der gleichen Quantität zu verstehen ist, vgl. ARISTOTELES, Metaphysica 5, 15 1021, 10 (ed. W. Jaeger 1957); und: BOETHIUS, In Categorias Aristotelis 3, PL 64, 259. Durch Abaelard erfuhr diese Definition ihre kritische Durchdringung; nach ihm ist die Ähnlichkeit nicht als Qualität zu verstehen, sondern als Relation, setzt sie doch die verschiedenen Qualitäten in Relation zueinander, vgl. Petrus ABAELARD, Dialectica 1,3 (ed. L.M. De Rijk, 88). Hierzu: S. OTTO, 1963, S. 71-77.

451 Schon der Patristik war das ontisch-ethische Verständnis der Gottebenbildlichkeit und -ähnlichkeit vertraut. Durch die unter den Namen Ambrosius und Augustins verbreitete, aus dem Einflussbereich Alkuins stammende anonyme Schrift *De dignitate conditionis humanae*, PL 17, 1015-1018, wurde dieses Verständnis tradiert. Auch Alkuin selbst unterscheidet die naturhafte *imago unitatis et Trinitatis* von der tugendhaft zu verwirklichenden *similitudo*, vgl. ALKUIN, Disput 2, PL 101, 1102: „Sicut enim Deus creator, qui nos ad similitudinem suam creavit, est charitas, est bonus, iustus et patiens, mitis et mundus atque misericors et cetera virtutum sanctarum insignia, quae de eo leguntur; ita homo creatus est, ut charitatem haberet, ut bonus esset, et iustus, ut patiens atque mitis, mundus et misericors foret; quas virtutes quanto plus in nobis habemus, tanto proprius sumus deo et maiorem nostri conditoris gerimus similitudinem". Die ontisch-ethische Interpretation der *imago* und *similitudo* findet sich auch in den Schriften von: PETRUS LOMBARDUS, Sententiae 2,16 PL 192; RICHARD VON ST. VIKTOR, In Canticum canticorum 2, 413, PL 196; BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sermones super cantica canticorum 80-83, PL 183, 1166-1184. Dazu vgl.: S.OTTO, 1963, S. 26-28. 150ff. 201-206. Die Frage nach dem Unterschied von *imago* und *similitudo Dei* durchzieht die ganze scholastische Gottebenbildlichkeitslehre, ohne dass es zu einem einheitlichen Verständnis der Unterschiede kam, vgl. hierzu: L. HÖDL, 1960, ^{2}1969, S. 193-205.

452 H.d.II, T. 86, Augustinus, De natura animae: „Est ergo anima substancia creata, invisibilis, incorporea, inmortalis, Deo simillima, nullam imaginem habens nisi sui creatoris, nullum colorem, nullo loco, continetur, nullis membris circumscribitur, nullo spacio finitur".

453 H.d.I, fol. 16v, inscriptiones: „D. Unde constat homo? M. De spirituali et corporali substancia. D. Unde corporalis? M. De quatuor elementis. Unde et microcosmus, id est minor mundus dicitur, habet enim ex terra carnem et ossa, ex aqua sanguinem, ex aere flatum, ex igne calorem...". H.d.II, T. 83, H. A., Spec. eccl.: „Et

Beschaffenheit passiv den Veränderungen aller Materie ausgesetzt ist, kann die Seele durch die ihr mit der Gottebenbildlichkeit eingeschaffenen Seelenvermögen, der *ratio* und *voluntas* aktiv in freier Setzung über das Ziel ihres Strebens, ihren Existenzvollzug selbst entscheiden, sie kann die Werthaftigkeit der Dinge erkennen und bestimmen, wohin sie sich wenden will und was zu fliehen ist, kurz: sie hat den Inschriften der *Mikrokosmos*-Illustration zufolge das Wissen um das Gute und Böse und die Fähigkeit, zwischen ihnen zu wählen.[454] Das bedeutet aber auch, dass der Seele aufgrund der Freiheit ihres Willens die Verantwortung für ihr Heil und Unheil zukommt.

Die Aussagen über den irdischen Leib sind im Unterschied zu den Ausführungen über die Seele uneinheitlich und von Ambivalenz geprägt. So kontrastieren im *Hortus* rigoros herabwürdigende Äußerungen über den menschlichen Leib als unreines Gefäß, Gift, und Wurmnahrung[455] mit positiven Bewertungen des Körpers als Tempel des Heiligen Geistes und Thron Christi.[456] Nicht die Seele allein kann danach die Wohnstatt des göttlichen Wortes sein, wie zum Beispiel Bernhard von Clairvaux behauptet[457], vielmehr erfahren Leib und Seele zusammen durch die Einwohnung Gottes ihre Erhöhung.

Die Verbindung von Leib und Seele muss den Exzerpten und Abschriften des *Hortus deliciarum* gemäß als rein aktuale verstanden werden. In diesem Sinne heißt es in einer Abschrift aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis, dass die Seelen, die von Anfang an geschaffen worden sind, täglich von Gott ihrer Eigenart nach geformt und in den flüchtigen Leib geschickt werden.[458] Eine zirkumskriptive Gegenwart der Seele im Leib wird im Anschluss an Augustin und in Übereinstimmung mit Bernhard von Clairvaux ausdrücklich abgelehnt.[459] Zurückgewiesen wird im Rückgriff auf die Schrift *De natura animae* des Augustinus auch die ursprünglich aristotelische, von Gilbert von Poitiers angedeutete, wenn auch nicht ausgesprochene und von Thomas von Aquin in der Folgezeit mit aller Deutlichkeit formulierte

---

quid filius hominis nisi vermis? Homo quippe de immundo conceptus semine, de fragile muliere nascitur, brevi hic vivens tempore ut harundo temptationibus movetur, multis repletus miseriis. [...] Caro namque ejus partim in vermes vertitur, partim ab ipsis consumitur, partim in putredinem, deinde in pulverem redigitur". In diesem Sinne auch: H.d.II, T. 732. 733. 734. 747. 754.

454 H.d.I, fol. 16v, inscriptiones: „Divinitas consistit in trinitate, hujus imaginem, tenet anima quae habet memoriam per quam praeterita et futura recolit, habet intellectum quo presentia et invisibilia intelligit, habet voluntatem qua malum respuit et bonum eligit".

455 H.d.II, T. 79, H. A., Eluc.: „Deus [...] creat animas, et ipse naturaliter corpus desiderat intrare, ut nos naturaliter cupimus vivere, veruntamen cum intraverint illud inmundum et pollutum vasculum, tanta aviditate illud amplectuntur..."; H.d.II, T. 83, H. A., Spec. eccl.: „Caro namque ejus partim in vermes vertitur, partim ab ipsis consumitur". Siehe dazu auch ausführlich: H.d.II, T. 754.

456 H.d.II, T. 93, H. A., Eluc.: „Corpus homini in baptismate templum Spiritui sancto oleo et crismate dedicatur, ut dicitur: Templum Dei sanctum est, quod estis vos." Und: H.d.II, T. 723, anonym: „Non solum Salemon, verum etiam David qui Salemonem precessit Christum regem designat [...] De castis enim, id est integris animo et corpore, facit sibi noster Salemon thronum".

457 W. HISS, 1964, S. 59.

458 H.d.II, T. 79, H. A., Eluc.: „Anime ergo ab inicio sunt create in invisibili materia formantur autem cottidie per speciem et muttuntru cottidie in corporum effigiem".

459 H.d.II, T. 86, Augustinus, De natura animae: „ Errant quidam qui heresim Tertulliani incurrentes affirmabant animam spacio corporis includi et habere sui corporis imaginem. Quid absurdius, quid dementius, [...] Est ergo anima substancia creata [...] nullis membris circumscribitur...".

Auffassung von der Seele als substantieller Form des Körpers.[460] Im Unterschied zu Thomas von Aquin, der nur wenige Jahrzehnte nach der Abfassung des *Hortus deliciarum* die Ansicht vertreten sollte, dass die Seele auf den Leib wesensmäßig hingeordnet sich mit diesem zu einer vollständigen Substanz verbinde[461], wird im *Hortus* immer wieder die substantielle Eigenständigkeit und Verschiedenheit von Leib und Seele hervorgehoben.[462] Der Tradition verhaftet lehrt der *Hortus deliciarum* damit gegen die nur wenige Jahre zuvor von den Porretanern vorgetragene Vorstellung von der gegenseitigen Durchdringung von geistiger und körperlicher Substanz einen anthropologischen Dualismus augustinisch-neuplatonischer Prägung.[463] Gleichzeitig finden sich im *Hortus* aber auch Aussagen über die Angewiesenheit der Seele auf den Leib. Ganz in der Wirklinie Tertullians[464] wird in den Illustrationen und Texten des eschatologischen Zyklus - wie im folgenden noch ausführlich darzulegen sein wird - erklärt, dass die Seelen der Verstorbenen vor der Auferstehung des Fleisches noch nicht die volle Glückseligkeit erfahren, sondern die Seele nur in Verbindung mit dem Leib zur Erfüllung ihres Wesens gelangen kann.[465] Der Verklärungszustand als die vollkommenste Form des menschlichen Daseins zeichnet sich gerade dadurch aus, dass in der Verbindung von Leib und Seele eine vollendete Harmonie vorherrscht.[466] Durch die Annahme, dass der irdische Leib am Ende der Zeiten als Auferstehungsleib wieder ersteht, wird er rückwirkend wiederum in seiner zeitlichen Existenz aufgewertet.

Wenn im *Hortus deliciarum* von Leib und Seele als den beiden den Menschen konstituierenden Substanzen die Rede ist, dann werden sie nicht nur in ihrer bloßen Zuordnung zueinander beschrieben, sondern die Seele in ihrer Ordnungsfunktion gegenüber dem Leib erfasst. Das Verhältnis von Leib und Seele im irdischen Dasein des Menschen wird in einer Reihe von anonymen anthropologisch-ethischen Texten innerhalb des „Gegenwarts"-Zyklus des *Hortus* wiederholt als hierarchisches Dienstverhältnis bestimmt. Die Herrschaft der Seele über den Leib wird darin angemahnt und gefordert, dass das Fleisch durch die rationale Seele in Zaum gehalten wird[467]. Das Menschsein selbst ist durch die Unterordnung des Körpers unter die Seele definiert, so besteht - wie in der Reihe der anonymen anthropologischen Texte immer wieder formuliert wird - die größte Gefahr des Menschen darin, dass die Geistseele das libidinöse Begehren des Leibes nicht beherrscht. Beherrscht aber der Körper und seine Strebungen die menschliche Existenz, stellt der Mensch sein Leben nicht unter die Leitung der rationalen Seele,

---

460 H.d.II, T. 86, Augustinus, De natura animae: „Quid absurdius, quid dementius, quam ut natura incorporea ad imaginem Dei creata putetur habere similitudinem corporis? Nam si anima forma habet corporis, profecto localis est; si localis est, corporea est, et si corporea est, vita non est, si vita non est, anima non est".

461 G. F. GÄSSLER, 1994, S. 98.

462 H.d.I, fol. 16v, inscriptiones; H.d.II, T. 79. 86; und vgl. hierzu die vorausgehenden Ausführungen zur *Mikrokosmos*-Illustration.

463 Vgl. H. E. Keller, 1993, S. 104–116; R. Heinzmann, 1965, S. 3ff.; E. Gilson, 1948, S. 175-193.

464 Zu Tertullian vgl.: H. KARPP, 1950.

465 Vgl. hierzu die Ausführungen in: Kap. II, 7, 4.

466 Vgl. etwa: H.d.II, T. 746, anonym: „In quinto statu, id est post diem judicii, non erit ulla pugna sed perhennis et secura solius spiritus victoria." Auch: H.d.II, T. 835. 850. 855. u.a.m.

467 H.d.II, T. 746. 747. 754; auch: ebd., T. 133.

dann bedeutet dies den anonymen Texten zufolge eine sündhafte Pervertierung der inneren Ordnung des Menschen[468], dann wird der Mensch, wie es an anderer Stelle im Rückgriff auf eine Homilie aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis heißt, zum Tier.[469] Ein Gedanke, der, wie noch darzulegen sein wird, auch die Gegenüberstellung der Miniaturen des *Mikrokosmos* und der „Lasterstiere" auf fol. 255v maßgeblich mitbeeinflusst haben mag. Die geforderte Ordnung im Inneren des Menschen spiegelt die Schöpfungshierarchie wider: Gleichwie alle irdisch geschaffenen Wesenheiten in ihrer Hinordnung auf Gott den geistbegabten Wesen unterstehen, so hat sich auch der materielle Körper den anonymen Texten zufolge dienend der Seele in ihrer spirituellen Substanz unterzuordnen. Es zeigt sich, dass das Denken in den Kategorien der Über- und Unterordnung nicht nur das Weltverständnis des *Hortus* im allgemeinen, sondern auch wesentlich die vom *Hortus* zitierten Texte zur menschlichen Existenz bestimmt.

Alle bisher erwähnten anthropologischen Aussagen des *Hortus deliciarum* betreffen nur einen Teilaspekt des im Werk entworfenen Menschenbild, nämlich den Menschen in seiner natürlichen Verfasstheit. Vollständig kann das Menschenbild des *Hortus deliciarum* jedoch nur erfasst werden, wenn auch die Äußerungen mit in die Betrachtung einbezogen werden, die diachron die Stellung des Menschen vor dem Hintergrund der großen heilsgeschichtlichen Ereignisse des Sündenfalls, der Inkarnation und Erlösung reflektieren. Aus diesem Grund soll sich die Untersuchung im folgenden dem Illustrationszyklus zum jahwistischen Genesisbericht über die Menschenschöpfung, den Sündenfall, der Vertreibung aus dem Paradies und dem nachlapsarischen Zustand in der Zusammenschau mit den ihm beigeordneten Texten zuwenden, bevor im Anschluss daran die Aussagen des Werkes über die Wiederherstellung des Menschen durch den Opfertod Christi in den Blick genommen werden.

4.3 Ursprüngliche Wohlgeordnetheit des Menschen

Kontrastierend ist der Darstellung des Menschen in seiner natürlichen Verfassung in der *Mikrokosmos*-Miniatur und den ihr zugehörigen Texten auf den nachfolgenden Seiten der Illustrationszyklus zum jahwistischen Genesisbericht mit seinen Begleittexten gegenübergestellt, der nicht nur den Einsatz der universalistisch konzipierten Menschheitsgeschichte im *Hortus deliciarum* kennzeichnet, sondern auch die Versehrung der Menschennatur durch die Adamssünde und die allgemeine Sündenverfallenheit der Menschheit thematisiert und die

468 H.d.II, T. 747, anonym: „Per hunc servum exprimitur caro, quam premere debet anima rationis freno; porro si animam eam delicate nutrit, caro jugum non patiens insolescit; tunc vertitur ordo cum anima subjicitur et caro regnat effera libertatem; tunc, quod dictum ridiculum est, auriga rejicitur et rota guberna, eques subjicitur et equi superequitant". Auch: Ebd., T. 746. 754.

469 H.d.II, T. 420, H. A., Spec. eccl.: „Hic homo rex fuisse insinuatru, cum purpura vestitus esse memoratur, quia olim soli reges purpura utebantur, sed quia rex a regendo dictus est et ipse servus peccati viciis erat subjectus, non rex sed homo appellatur, quia voracitati, tantum et libidini ut animal irrationale famulabatur".

Notwendigkeit der Erlösung des Menschengeschlechtes geschichtlich begründet (fol. 17r/v, Abb. 7-8).

In fortschreitender Folge geben die ersten vier Illustrationen in enger Anlehnung an den jahwistischen Genesisbericht in zwei untereinander angeordneten Registern die Menschenschöpfung und den Urstand des ersten Menschenpaares wieder (fol. 17r, Abb. 7). Die Bildfolge wird eröffnet mit den bereits erwähnten Miniaturen zur leiblichen Erschaffung Adams und seiner Beseelung gemäß Gn. 2, 7.[470] Auf einer Thronbank sitzend formt der Schöpfergott selbst in einem unmittelbaren Akt der Gestaltung Adam aus Erdenstoff und haucht ihm mit dem Atem seines Mundes die Seele und das Leben ein.[471] Im unteren Register setzt sich der Illustrationszyklus mit der Miniatur der „Erschaffung Evas" fort. In ihr erscheint Gott zur Linken des schlafenden Adams mit einem Rippenbogen desselben in der Hand, aus dem die Gestalt Evas gleichsam hervorwächst (Gn. 2,21f.). Die gebogene Form der Adamsrippe korrespondiert mit den Rankenvoluten des Lebensbaumes, der Menschenköpfe als seine Früchte trägt und die Szene überfängt[472]. In deutlicher Anspielung auf das Bild vom blühenden und fruchttragenden Baum des Gerechten (Ps. 1,3; Ps. 51,10; Ps. 91,13)[473] ist mit dieser Bildfindung auf den inneren Zusammenhang von ewigem Leben und Gerechtigkeit, Gottreue und Paradiesesfreuden, hingewiesen. Allein dem, der seinen Willen auf das Rechte und auf Gott ausrichtet, wird die Unsterblichkeit gegeben. Bildimmanent ist damit eine Grundidee des Urstandes formuliert, wie sie sich bei zahlreichen Theologen der Zeit wenngleich in unterschiedlicher Akzentuierung wiederfindet[474]. Zur Rechten des Lebensbaumes folgt, entgegen dem Geschehensablauf des Genesisberichts, die Darstellung des Prüfungsverbotes (Gn. 2, 16f.) erst n a c h der Szene der Erschaffung Evas. Die Verbindlichkeit des Prüfungsverbotes findet innerhalb der Miniatur in der Gestik der Gottesgestalt seinen sinnfälligen Ausdruck. Mit der Rechten auf den Baum der Erkenntnis weisend, hat Gott mit der Linken das Handgelenk Adams ergriffen. Das Weisungsgebot Gottes richtet sich jedoch nicht nur an Adam, sondern - wie durch die bildliche

---

470 Vgl. dazu: Kap. II, 4, b.

471 Siehe dazu die Inschriften: H.d.I, fol. 17r, inscriptiones: „Formavit Dominus Deus hominem de limo terre in Ebron. Ipse fecit nos non ipsi nos. Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vite et factus est homo in animam viventem".

472 Vgl. hierzu H.d.I, fol. 17v, inscriptiones: „Immisit Dominus soporem in Adam et tulit unam de costis ejus et edificavit costam quam tulerat de Adam in mulierem. Lignum vite. Eva de costa Ade dormientis formatur. Adam dormit sub ligno vite".

473 Vgl. hierzu Ps. 1, 3: „et erit tamquam lignum transplantatum iuxta rivulos aquarum quod fructum suum dabit in tempore suo et folium eius non defluet et omne quod fecerit prosperabitur"; Ps. 51,10: „ego sicut oliva virens in domo Dei speravi in misericordia Dei in saeculum sempiternum"; Ps. 91,13ff.: „13 iustus ut palma florebit ut cedrus in Libano multiplicabitur 14 transplantati in domo Domini in atriis Dei nostri germinabunt 15 adhuc fructificabunt in senectute pingues et frondentes erunt 16 adnuntiantes quia rectus Dominus fortitudo mea et non est iniquitas in eo".

474 AUGUSTINUS, De peccatorum meritis et remissione 2, 22f. 36f., PL 44, 172f., hatte die ursprüngliche Verfassung des Menschen schlicht als *iustitia prima* bezeichnet, die durch eine zweifache Harmonie gekennzeichnet ist, die Harmonie, die in der Unterwerfung des Geistes unter Gott besteht und die Harmonie, die in der Unterwerfung des Leibes und seiner Regungen unter den Geist existiert. Siehe dazu die Ausführungen von: L. SCHEFFCZYK, 1981, S. 204-209. Den Grundgedanken einer urständlichen Gerechtigkeit formulieren in der Frühscholastik mit unterschiedlichen Setzungen im einzelnen auch Anselm von Canterbury, Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux u.a.m.; vgl. H. KÖSTER, 1979, S. 15-17.

Neuordnung des biblischen Berichts deutlich gemacht wird - auch an die hinter ihm stehende Eva[475].

Während die Miniaturen in ihrer Darstellung im wesentlichen den Aussagen des Genesisberichts verhaftet bleiben, entwerfen die ihnen zuzuordnenden Exzerpte und Abschriften auf den dem Illustrationszyklus folgenden Seiten eine weitergehende Darstellung des Urstandes. So wird auf fol. 25r in einer Abschrift aus den *Parabolae* des Bernhard von Clairvaux der Urstand als transitorischer Status definiert, als Zeit der Bewährung aufgrund des Weisungsgebotes Gottes, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen.[476] Analog heißt es in einem Exzerpt aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis auf fol. 20v dazu, dass der Mensch, zu einem Dasein geschichtlicher Bewährung bestimmt, bei seiner Erschaffung die Entscheidungsfreiheit erhalten habe, das Gute oder Böse zu wollen, damit er das Gute aus eigener Kraft selbst wähle und sich damit über die ihm mit der Schöpfung verliehenen natürlichen Gaben hinaus das ewige Gut verdiene[477]. Grundsätzlich wird in den Texten des *Hortus deliciarum*, die vom Urstand des Menschen handeln, die urständliche menschliche Seinsverfassung entsprechend der Urstandslehre der Zeit nicht als schlechthin vollendete verstanden, sondern als ein Zustand, der eine Entwicklung und einen Fortschritt noch zuließ, ja zur Erreichung der ewigen, wandellosen Glückseligkeit letztlich auch erforderte.[478] Bloß potentiell war dem Menschen danach mit dem Lebensbaum die Bewahrung vor Schmerz, Altern und Schädigung der körperlichen Integrität gegeben, ebenso wie seine Gerechtigkeit und Unsterblichkeit[479]. Hätte der Mensch das

---

475 Vgl. hierzu die Bildinschriften: H.d.I, fol. 17v, inscriptiones: „Dominus dixit ad Adam: Ex omni ligno paradisi comedes, de ligno autem scientie boni et mali ne comedas, in quacumque enim die comederis de eo morte morieris id est diaboli eris. Lignum scientie boni et mali".

476 Vgl. H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabola: „Rex nobilis et potens, Deus omnipotens, filium fecit sibi hominem, quem creaverat, cui sicut puero delicto pedagogum magezoge delegaverat, naturalem videlicet legem, ceterosque tutores et actores, angelicas scilicet potestas, usque ad prefinitum tempus confirmationis ejus. Instruxit autem eum et monuit, et dominum paradisi illum constituit, omnes thesauros glorie sue ei ostendens et repromittens, si se non desereret". Der Vorstellung von dem Prüfungscharakter des Urstandes entspricht auch die Auffassung, dass das Paradies ein wirklicher, irdischer, im Osten gelegener Ort gewesen sei, nicht aber ein seliges Elysium oder ein himmlischer Zustand, vgl. hierzu: H.d.II, T. 76, H. A., Eluc.: „D. Quid est paradisus vel ubi? M. Locus amenissimus in oriente, in quo arbores diversi generis contra varios defectos erant".

477 Vgl. H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabola: „Et ne quid bonis ejus deesset, etiam liberum arbitrium ei addidit, ut bonum ejus voluntarium esset, non coactum"; auch: H.d.II, T. 78, H. A., Eluc.: „Quamobrem non eos tales creavit Deus, ne possent peccare? M. Propter majus meritum. Si enim temptati non consensissent, mox ita firmati essent, ut nec ipsi nec posteri eorum peccare possent. Voluit ergo Deus ut bonum eligerent libere, et istud reciperent in remuneratione".

478 Ausführlich äußert sich in der zeitgenössischen Theologie zum Bewährungsstand des ersten Menschen auch: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1, 6, 28ff., PL 176, 281f., ANSELM VON CANTERBURY, Cur Deus homo, 1,18 (ed. F.S. Schmitt 81, 16-23); PETRUS LOMBARDUS, Sententiae 2, 19, PL 192. Vgl. dazu: H.KÖSTER, 1979, S. 50f.

479 Vgl. H.d.I, fol. 19r, inscriptiones: „Lignum vite ideo dicitur quia a Deo virtutem accepit ut qui ex eo manducaret non ulla infirmitate vel etate corpus ejus in deterius mutaretur vel in occasum, id est mortem, laberetur". Vgl. auch: H.d.II, 76, H. A., Eluc.: „M. Locus amenissimus in oriente, in quo arbores diversi generis contra varios defectos erant consite geimpft verbi gratia, ut, si homo congruo tempore de uno comederet, numquam amplius esuriret, congruo tempore de alio et numquam sitiret de alio et numquam lassaretur, ad ultimum ligno vite uteretur et amplius non senesceret, nunquam infirmaretur, nunquam moreretur"; auch: H.d.II, 78, H. A., Eluc.: „D. Quali modo mulier pareret? M. Sine dolore et absque sorde.[...] et contra singulos defectus de lignis ibi positis uteretur. Et prefixo a Deo tempore de ligno vite ederet, et sic in uno statu

Weisungsgebot Gottes eingehalten und seine Gerechtigkeit gewahrt, dann wäre er im Guten befestigt, von Gott zu einer vorherbestimmten Zeit ohne den Schmerz des Todes mit seinen Nachkommen zu einem himmlischen Leben in der Gemeinschaft der Engel entrückt worden, wie übereinstimmend im Rückgriff auf entsprechende Aussagen aus dem *Elucidarium* des Honorius und den *Parabolae* des Bernhard von Clairvaux ausgeführt wird.[480] Neben der möglichen Bewahrung vor dem Tod zeichnet sich die urständliche Verfassung des Menschen nach dem Auszug aus dem *Elucidarium* wesentlich durch die ihm eigene leibseelische Harmonie aus, die unschuldige Freiheit von Scham und Konkupiszenz, das heißt von ungeordneten Regungen im Bereich sinnenhafter Strebungen.[481] Von den Autoren des 12. Jahrhunderts, die sich ausführlich mit dem Urstand beschäftigen - genannt seien hier etwa Anselm von Canterbury, Honorius Augustodunensis, Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux - wird diese urständliche Harmonie des Menschen in Anlehnung an das Schriftwort Ecl. 7, 30, in dem ausgesagt ist, dass Gott den Mensch gerecht gemacht habe[482], in jeweils unterschiedlicher Ausdeutung als *rectitudo*, *iustitia naturalis* oder auch *iustitia originalis* bezeichnet. Diese wird näherhin als die unterwürfige Ausrichtung des Leibes auf die Seele, der sinnenhaften Strebungen auf den Geist und Willen, und der Bindung des Geistes an Gott erläutert.[483] Dementsprechend wird auch in einem Text unbekannter Provenienz im *Hortus* die leib-seelische Harmonie als Zustand der vollkommenen Beherrschung des Leibes und der Sinnlichkeit durch die Seele und die Unterordnung der leiblich-sinnlichen Strebungen unter den vernunftbestimmten Willen als sittlich gut

---

postmodum permaneret". Die Adam zuweilen unnuanciert zugesprochene Unsterblichkeit wird in den zeitgenössischen Äußerungen bei genauerer Reflexion stets präzisiert, auf den genauen Sinn einer Möglichkeit, nicht sterben zu müssen, die bis zur endgültig bestandenen Gehorsamsprobe mit der Möglichkeit, dennoch zu sterben, durchaus zusammenbesteht, vgl. hierzu etwa: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1, 6, 18, PL 176, 275; Summa sententiarum 3, 4, PL 176, 94; ALANUS VON LILLE, „Quoniam homines", (ed. P. Glorieux 1953), S. 113-369. Siehe in diesem Zusammenhang auch: H. KÖSTER, 1979, S. 27-33. Der Zusammenhang von urständlicher Gerechtigkeit und Unsterblichkeit wird in der bildimmanenten Identifizierung von Lebensbaum und dem Baum des Gerechten anschaulich, siehe hierzu das weiter oben Ausgeführte.

480 Vgl. H.d.II, T. 78, H. A., Eluc.: „Quomodo paradisus posset omnes capere? M. Sicut nunc generatio per mortem preterit et generatio nascendo advenit, ita tunc parentes in meliorem statum assumerentur. Filii vero prefinito tempore quod creditur circa triginta annos, post esum ligni vite suis posteris cederent, et ad extremum omnes pariter angelis in celis coequarentur"; auch: H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabola: „(Deus, d. Verf.) instruxit autem eum et monuit, et dominum paradisi illum constituit, omnes thesauros glorie sue et ostendens et repromittens, si se non desereret". Vgl. dazu die ausführlichen Äußerungen etwa eines: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1,6,19.30, PL 176, 276. 282; PETRUS ABAELARD, Sic et Non 51, PL 178, 1423.

481 Vgl. H.d.II, T. 78, H. A., Eluc.: „D. Qualiter gignerent, si in paradiso permansissent? M. Quemadmodum manus manui, ita sine concupiscentia jungerentur, et sicut oculus se levat ad videndum, ita sine delectione illud sensibile membrum perageret suum officium. [...] D. Erant nudi? M. Nudi erant et non plus de illis membris quam de oculis erubescebant. D. Quid est quod dicitur: Post peccatum viderunt se esse nudos, quasi ante hoc non viderint? M. Post peccatum mox per concupiscentiam invicem exarserunt, et in illo membro orta est confusio".

482 Ecl. 7,30: „solummodo hoc inveni quod fecerit Deus hominem rectum et ipse se infinitis miscuerit quaestionibus...".

483 ANSELM VON CANTERBURY, Cur Deus homo, 2,1 (ed. F.S. Schmitt, 1968); Ders. De conceptu virginali et de originali peccato (ed. F.S. Schmitt, 1968); HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1, 6, 3-4; PL 176, 265; BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sermo 2 in Septuagesimo 2, PL 183, 167. Ausführlich dazu: Ausführlich dazu: H. KÖSTER, 1979, S. 15-17. 76-95.

bezeichnet.[484] Als Hauptmerkmal des paradiesischen Zustandes aber wird im *Hortus* das innige Gottesverhältnis und der ungebrochene Lebensaustausch des Menschen mit Gott bestimmt, die in den Illustrationen zum jahwistischen Genesisbericht in der Darstellung der unmittelbaren personalen Zuwendungen Gottes zu den Menschen bildlich erfasst sind und in den Begleittexten der Illustrationen mit der eingeschaffenen Gottebenbildlichkeit des Menschen, der trinitarischen Strukturordnung seiner Seele, begründet wird.[485] Der inneren hierarchischen und harmonischen Ordnung des Menschen entspricht im Urstand äußerlich die Finalisierung der materiellen subhumanen Schöpfung auf den Menschen und des Menschen auf Gott hin. Sowie die Seele über den Leib und die Sinne herrscht, so nimmt der mit universaler Macht ausgezeichnete urständliche Mensch - wie mit einem Auszug aus dem *Elucidarium* des Honorius dargelegt wird - über die Welt herrschend ihren Dienst entgegen und ist zugleich Gott dienend und lobend zugewandt.[486] Doch mit dem Sündenfall wird die ursprünglich gottgewollte Ordnung grundlegend gestört.

Der Fall des ersten Menschenpaares ist innerhalb der Bildersequenz zum Genesisbericht auf der den Illustrationen zum Urstand folgenden *verso*-Seite im oberen des in zwei Register unterteilten Blattes wiedergegeben (fol. 17v, Abb. 8). Analog dem Miniaturenzyklus zum Engelsturz, wird auch hier parallel zum Vorgang des Umblätterns die Abwendung der Protagonisten von Gott „be-greifbar" gemacht. In der ersten Illustration der Seite werden Versuchung und Fall der Stammeltern zusammengeschaut (Gn. 3,1-6). In ihrer Mitte erhebt sich der Baum der Erkenntnis, umwunden von der Schlange der Versuchung, die sich Eva mit einer verbotenen Frucht annähert. Eva selbst, die zur Linken des Baumes steht, führt eine nicht näher zu identifizierende Frucht an den Mund, während sie mit ihrer Rechten Adam eine weitere Frucht anbietet. Gleichzeitig hat Adam seinerseits bereits eine Frucht ergriffen, um sie zu genießen. Folgen die Illustrationen zur Menschenschöpfung im wesentlichen den Aussagen des Genesisberichts, so bietet die „Sündenfall"-Miniatur hinsichtlich der Frage nach der Schuld Evas am Sündenfall eine durchaus eigenständig zu nennende Stellungnahme über das in der Bibel berichtete Geschehen. Während ein der Sündenfall-Illustration auf der folgenden Seite unmittelbar gegenübergestellter Rhythmus die Erstverführung Evas durch die Schlange und die sich daran anschließende Verführung Adams durch Eva gemäß dem Genesisbericht repetiert[487],

---

484 H.d.II, T. 746, anonym: „Quinque notantur statis temporis humani. Primus ante peccatum, secundus post peccatum [...]. In primo statu pax erat inter animam et corpus. Nullam enim motum sensit homo in membris sensit illicitum, carne tantum que honesta erant concupiscente".

485 Vgl. H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Beata illa et sempiterna Trinitas, Pater, Filius et Spiritus sanctus, unus Deus, summa potentia, summa sapientia, summa benignitas, creavit quandam trinitatem ad imaginem et similitudinem suam, animam videlicet rationalem, que in eo prefert vestigium quoddam illius summe Trinitatis, quod ex memoria, ratione et voluntate consistit. Creavit autem hoc modo ut manens in illo, participatione ejus esset beata, aversa ab illo, quocumque se conferret remaneret misera". Vgl. auch: H.d. I, fol. 16v, inscriptiones; dazu das in Kap. II, 4, b Ausgeführte zur Superiorität der Seele, das ebenso auf den Urstand des Menschen zutrifft. Vgl. auch die Äußerungen, die von der verlorenen Gottebenbildlichkeit und ihrer Wiederherstellung durch die Taufe sprechen: H.d.II, T. 362. 548.

486 H.d.II, T. 11, H. A., Eluc.; siehe dazu die Ausführungen zur natürlichen Stellung des Menschen im Kosmos in Kap. II, 4, a.

487 Vgl. H.d.II, 69, anonym: „Die quadam Dum stat Adam Domo delectabili, Venit ater, Necis pater, Vultu cum terribili: Et ad Evam Stans ad levam Inquit voce debili: Audi me mulier, quae dicam facito: De fructu

ist in der Illustration selbst in der Zusammenschau der aufeinanderfolgenden Ereignisse ihre innere Kausalität aufgehoben und die Hauptschuld Evas zu einer bloßen Mitschuld relativiert. Adam, der nicht erst durch Eva verführt, sondern der Miniatur zufolge eigenständig gegen das Weisungsgebot handelt, muss demgemäß auch die gleiche Verantwortung für den Sündenfall zugesprochen werden - ein Gedanke, der sich in Ansätzen bereits bei Augustin findet[488]. In den Genesiskommentaren der Folgezeit sollte er jedoch durch die Zuweisung der Hauptschuld an Eva zurückgedrängt werden, die aus der Analyse des Genesisberichts und der paulinischen Versicherung, nicht Adam, sondern Eva sei verführt worden (1. Tim. 2, 14), abgeleitet wurde.[489] Deutlicher noch tritt diese Neuakzentuierung der Schuldzuweisung vor dem Hintergrund der den *Hortus*-Miniaturen formal verwandten Darstellungen des gleichen Themas in dem Mosaikzyklus des Doms von Monreale (Abb. 76) und dem Narthex-Mosaik von S. Marco, Venedig[490] (Abb. 75), hervor. In beiden Darstellungen ist die Abfolge der Ereignisse gewahrt und Eva damit die Primärschuld am Sündenfall zugewiesen. Im Genesiszyklus des *Hortus deliciarum* wird auf der anderen Seite aber auch die Schuld Evas in keiner Weise relativiert. Während einzelne Exegeten des 12. Jahrhunderts, wie etwa Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers oder Gandulph von Bologna, Evas Unkenntnis des göttlichen Weisungsgebotes als mildernden Umstand in ihren Erörterungen der Schuldfrage anführen[491], weist der Bilderzyklus des *Hortus* Eva die volle Verantwortung für ihr sündhaftes Handeln zu, indem er in der Miniatur zum Weisungsgebot

---

comede tibi prohibito, Sic eris ut dominus, non hoc ambigito. Dominus eris, Si frueris Hujus ligni fructibus; Cuncta nosces, Quicquid posces Fiet in coelestibus. Nam moneris Et juberis Hos ne tangas dentibus. Ne tu similis Deo fias per omnia, Ideo vetuit vobis invidia; Comede, dabitur tibi scientia. Eva credit Et obedit Fallacibus monitis. Monet virum, Quod est mirum, Ut fruatur vetitis. Ille favit Et donavit Mortem post se genitis, Cadit qui steterat, qui vixit moritur, In iram gaudium, pro dolor, vertitur, Nunc flectus subeunt, risus deponitur".

488 Zwar betont auch Augustinus, dass ein förmliches Verführtwerden nur bei Eva vorliege, während Adam aus Verbundenheit mit Eva sündigte, doch auch diese Einschränkung kann nicht den Grundgedanken entkräften, dass Adam sündigte, „cum consenserit ad peccatum suadenti". Damit ist nach L. Scheffczyk der Veränderung im Willen Adams im Abfall von Gott das entscheidende Gewicht belassen und die Sünde als gottwidrige Tat des Geistes erklärt. Siehe dazu: L. SCHEFFCZYK, 1981, S. 209f.; J. RIEF, 1962, S. 285-292; E. GÖSSMANN, 1985, S. 28.

489 Die Frage, wem die größere Schuld am Sündenfall trifft, war in der Frühscholastik ein durchaus oft diskutiertes Thema. Die Auffassung, dass die Sünde Evas in jedem Fall schwerer zu bewerten sei und Adam sich nur mitschuldig gemacht habe, indem er nicht korrigierend einschritt findet sich etwa bei Roland Bandinelli, Petrus Abaelard und Hugo von St. Viktor. Daneben lässt sich in den Kommentaren des 12. Jahrhunderts aber auch die Vorstellung nachweisen, dass Adam wegen seiner höheren Einsicht die größere Schuld treffe, so etwa ausführlich diskutiert bei Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers und Gandulph von Bologna. Siehe zum dialektischen Für und Wider, H. KÖSTER, 1979, S. 110-114; zur Bewertung von Mann und Frau in den Äußerungen zum Sündenfall, vgl. auch: E. GÖSSMANN, 1985, S. 24-47.

490 Zur Darstellung Adams und Evas in S. Marco, vgl.: P. H. JOLLY, 1997.

491 Die Frage, ob Eva überhaupt dabei war, als Adam das göttliche Weisungsgebot erhielt, oder ob die teilweise im Plural gehaltene Fassung des Gebotes die noch zu erschaffende Eva mit einschloss hatte bereits Augustinus erwogen: vgl. dazu: AUGUSTINUS, De Genesi ad litteram, 8, 17, 36, PL 34, 387. Zur Betonung der Unkenntnis Evas durch Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers und Gandulph von Bologna, siehe: H. KÖSTER, 1979, S.112.

(fol. 17r, Abb. 7) entgegen den Aussagen des Genesisberichts[492] neben Adam auch Eva als Angesprochene des göttlichen Verbots auftreten lässt.

Wird in den Bildaussagen des Genesiszyklus Adam und Eva grundsätzlich die gleiche Verantwortung für den Sündenfall zugemessen, so findet sich auf fol. 18r, dem Bildzyklus unmittelbar nachgestellt ein Rhythmus, der von der Hauptschuld Evas spricht.[493] In der Ambivalenz der Bild- und Textaussagen bleibt die Frage nach der den Geschlechtern zuzurechnenden Schuld letztendlich offen. Diese gedankliche Offenheit darf aber nicht über die Leistung des Dargestellten hinwegtäuschen, die gerade darin besteht, dass neben der in dem zitierten Rhythmus repetierten orthodoxen Auffassung von dem Verhältnis der Geschlechter im Sündenfall in den Illustrationen zumindest eine andere Deutungsmöglichkeit des Geschehens angeboten wird, die, indem sie die hierarchische Wertung von Mann und Frau korrigiert von der Gleichheit der Geschlechter ausgeht und damit alle rein pejorativen Äußerungen über die Frau in der zeitgenössischen Theologie potentiell in Frage stellt. Ein durchaus vergleichbares Vorgehen, nämlich die Wiedergabe des zeitgenössischen Verständnisses von der Rolle der Frau und seine gleichzeitige Unterwanderung durch die Veränderung einzelner Aussagenuancen findet sich bezeichnenderweise bei Hildegard von Bingen wieder.[494]

Während die Illustrationen zum Genesisbericht den Sündenfall als konkret sichtbares Ereignis veranschaulichen, bieten die ihnen nachgeordneten Texte weiterführend eine Theodizee der Ursünde. Als das Motiv für die dem Sündenfall vorausgehende Versuchung der ersten Menschen durch die Schlange wird mit einer Abschrift aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis entsprechend der orthodoxen Lehrmeinung der Neid des Satans angeführt: Aus Neid auf den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen habe sich Satan, in trügerischer Absicht die Zweifel Evas zerstreuend, derselben genähert und sie mit der Verheißung von Gottgleichheit und höherem Wissen zur Übertretung der göttlichen Weisung verführt.[495] Damit ist ausgesagt, dass das menschliche Streben nach Autonomie und Machtvollkommenheit durch die Einflüsterungen des Teufels geweckt wurde. Der Akt des Sündenfalls selbst aber wird als ein im

---

492 Gn. 2, 15-17: „(15) tulit ergo Dominus Deus hominem et posuit eum in paradiso voluptatis ut operaretur et custodiret illum (16) praecepitque ei dicens ex omni ligno paradisi comede (17) de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris". Von der Erschaffung Evas ist dagegen erst in Gn. 2, 21-25, die Rede.

493 H.d.II, T. 69, anonym: „Venit ater, / necis pater, / vultu cum terribili: / Et ad Evam / Stans ad levam / Inquit voce debili: / Audi me mulier, quae dicam facito: / De fructu comede tibi prohibito, / Sic eris ut dominus, non hoc ambigito. [...] Eva credit / Et obedit / Fallacibus monitis. / Monet virum, / Quod est mirum, / Ut fruatur vetitis. / Ille favit / Et donavit / mortem post se genitis ...".

494 E. GÖSSMANN, 1985, S. 31ff.

495 Vgl. H.d.II, T. 78, H. A., Eluc.: „D. Quare seduxit eos diabolus? M. Per invidiam. Invidit enim illis, ne ad illum honorem pervenirent, de quo ille superbus cecidisset"; auch H.d.II, 96, B. Cl., Parabolae: „Videns itaque serpens antiquus, videlicet diabolus, hominem adoptatum ad gloriam a qua ipse, per peccatum, ceciderat, invidit et graviter tulit. Qua propter, ad ipsum decipiendum serpentina calliditate surrexit, et pomula inobedientie ei porrigens". Schon in der Patristik wurde im Anschluss an Sap. 2, 24, Neid als Motiv für die Tat Satans benannt, vgl. hierzu: AUGUSTINUS, De Genesi ad litteram, 11, 14, CSEL 28.1, 346, 16-26; Weitertradiert wurde die Vorstellung etwa von: ISIDOR VON SEVILLA, Etymologiae 10, 134 (W.M. Lindsay 1911); HRABANUS MAURUS, Homiliae de festis 61, PL 110, 115; HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1, 7, 1, PL 176, 287; u.a.m. Ausführlich dazu: H. KÖSTER, 1979, S. 100-103.

Inneren des Menschen, in seinem Geist sich realisierendes Geschehen gedeutet. So realistisch der *Hortus deliciarum* auch das äußere Entstehen der Paradiessünde wiedergibt, so geistig wird in den Begleittexten der Illustrationen das Wesen der menschlichen Ursünde erfasst. Sie besteht - den textlichen Aussagen des *Hortus* zufolge - in der freiwilligen Abkehr der Seele von Gott bei gleichzeitiger Konzentration auf sich selbst: In der Ursünde wendet sich die Seele gegen ihre Bestimmung aus Liebe zur eigenen Überlegenheit von Gott ab mit dem Ziel, Gott gleich zu sein, und vergeht sich gegen die göttliche Schöpfungsordnung, die sie zum Dienst an Gott verpflichtet.[496] Entsprechend der Sündenfalllehre der Zeit wird in der Wirklinie Augustins die Paradiesessünde gleich der Engelssünde als gottwidriger Akt des geschaffenen Willens gedeutet, der sich unter dem Einfluss der egozentrischen Strebung der *superbia* verkehrt.[497] Das Verhängnis kam, wie mit zwei Abschriften aus den *Parabolae* und *Sermones* des Bernhard von Clairvaux erklärt wird, entscheidend vom freien Willen, von dem grundsätzlich gilt, dass er nicht sündigen kann, wenn er nicht will.[498] Statt sich Gott freiwillig zu unterwerfen, haben sich Adam und Eva in ihrem Ungehorsam gegenüber dem göttlichen Weisungsgebot in freier Entscheidung von Gott abgewandt. Sie allein sind als Urheber ihrer eigenen Übeltat anzusprechen und ihnen, genauer ihrem Willen, kommt die letzte Verantwortung für den Sündenfall zu. Fern von allem Dualismus wird die Sünde Adams und Evas als freie Tat des Geistes verstanden. Gott selbst wird durch diese Erklärungen von jeder Verantwortung für die menschliche Ursünde freigesprochen. Auf die sich hinsichtlich der weitreichenden Folgen der Paradiesessünde stellenden Fragen,

---

496 Vgl. H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabolae: „Puer itaque ille delicatus, accepta ab omnipotenti patre licentia boni et mali, cepit eum tedere bonorum suorum a concupiscentia sciendi bonum et malum, et nova quaerens que nesciebat, qui adhuc non nisi bona noverat, relicto pedagogo ceterisque tutoribus et actoribus, assensum prebuit serpentinis fraudibus. Abscondens etiam se et fugiens a facie patris, cepit vagari puer insipiens per montes elationis, per valles curiositatis, per campos licentie, per nemora luxurie, per fluctus curarum secularium, per paludes bruch voluptatum carnalium". Vgl. H.d.II, 69, anonym: „Inquit voce debili: Audi me mulier, quae dicam facito: De fructu comede tibi prohibito, Sic eris ut dominus, non hoc ambigito. Dominus eris, Si frueris Hujus ligni fructibus: Cuncta nosces, Quicquid posces Fiet in coelestibus [...] Eva credit Et obedit Fallacibus monitis".

497 Vgl. H.d.II, T. 78, H. A., Eluc.: „D. Per quid invenit aditum temptandi? M. Per superbiam. voluit enim in propria potestate manere, quando in habundantia sua dixit: Non movebor in eternum"; dazu die Erklärung des *superbia*-Begriffs: H.d.II, T. 751, anonym: „Aliquando superbus se a se quod habet habere credit, aut a Deo sibi datum suis meritis confidit, aut aliquando putat se habere bonum quod non habet, aliquando non habere malum quod habet. Quid vero est superbia nisi amor proprie excellentie, nisi domandi libido? Cum Deus sit excellenter excelsus, superbia vult eum perverse imitari, fastu herschaft scilicet tumoris, non soliditate virtutis. Sed quid dignum feret hic, (id est diabolus vel homo), quem superbia ad Dei equalitatem levare contenditur? Redigitur omnino infra se, quem erupit supra se. Cito turgens spuma dilabitur. Superbus erigit se contra Deum, contra se, contra proximum"; dazu die Ausführungen über den Bedeutungsgehalt des *superbia*-Begriffs wie er sich aus den Illustrationen zum Engelsturz erschließen lässt, im vorangegangenen Kapitel II, 2, 3. Zur *superbia* als Grundeinstellung des Menschen in seiner Ursünde bei Augustinus siehe: AUGUSTINUS, De Genesi ad litteram 11, 11. 14. 15. 30, PL 34, 432. 436f. 445. Vgl. dazu: L. SCHEFFCZYK, 1981, S. 209f.; H. HÄRING, 1979, S. 154-156; W. HEMPEL, 1970, S. 13f. Zur Bestimmung der *superbia* als Motiv der Ursünde in der zeitgenössischen Sündenlehre vgl.: H. KÖSTER, 1979, S. 103-107.

498 Vgl. H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabolae: „Videns itaque serpens antiquus, videlicet diabolus, hominem adoptatum ad gloriam [...] Qua propter, ad ipsum decipiendum serpentina calliditate surrexit, et pomula inobedientie ei porrigens, scientiam boni et mali sicut Deo si sibi assensum preberet repromissit"; dazu auch: H.d.II, T. 69, anonym (siehe Anm. 48); zum Willen vgl. H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Sed hec trinitas creata (animae, d. Verf.) elegit pocius per motum proprie voluntatis cadere, quam gracia creationis per arbitrium stare"; dazu auch: H.d.II, T. 78. 93.

warum Gott die Versuchung zuließ, deren negativen Ausgang er voraussah, und warum Gott den Menschen überhaupt nicht gleich so schuf, dass er nicht sündigen konnte, wird mit einem Auszug aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis geantwortet, dass Gott alles letztlich zum Guten wendet und es für die ersten Menschen verdienstvoller gewesen sei, das Gute frei zu wählen, da sie ohne dieses Verdienst nicht im Guten befestigt worden wären.[499]

Noch im Kontext der Illustrationen zum Genesisbericht und den ihnen nachgeordneten Texten werden die Sündenfolgen mit aller Eindringlichkeit beschrieben, ihre Darstellung im *Hortus deliciarum* gilt es im folgenden zu erfassen.

4.4 Leib-seelische Unordnung des Menschen: Die Erbsündenfolgen

Die unmittelbaren Straffolgen der Ursünde Adams und Evas werden in den letzten fünf Illustrationen des Bilderzyklus zum Genesisbericht vorgeführt. (fol. 17v, Abb. 8; fol. 19r, Abb. 9; fol. 27r; Abb. 10). In der auf die Miniaturen zum Sündenfall folgenden szenischen Darstellung auf fol. 17v bedecken sich Eva und Adam gemäß Gn. 3, 7[500] voller Scham mit einem Zweig. Trauernd haben sie je eine Hand zum Gesicht erhoben (Abb. 8). In der ersten Miniatur des unteren Registers erscheint der Schöpfergott mit einem Spruchband vor ihnen, das den Vers Gn. 3,9 trägt[501]. Im Redegestus wendet er sich dem hinter einem Baum verborgenen Paar zu. Auf ihre Entdeckung folgt in der letzten Miniatur des Blattes die Darstellung ihrer Vertreibung aus dem Paradies. Der Schöpfergott selbst weist Adam und Eva aus der Paradiesespforte hinaus (Gn. 3, 23f.). Die Miniaturensequenz zum Genesisbericht setzt sich in der „Paradies"-Illustration von fol. 19r (Abb. 9) fort. Sie zeigt das Paradies mit den vier Paradiesflüssen und dem Lebensbaum als einen verschlossenen Raum, der durch die architektonische Würdeform des Baldachins erhöht und von einem Cherubin gemäß Gn. 3, 24 bewacht wird.[502] Der Miniaturenzyklus schließt auf fol. 27r (Abb. 10) mit der Darstellung der arbeitenden Stammeltern. Mit einem Lendentuch bekleidet sitzt Eva mit einer Spindel in der Hand auf einer Erderhebung, während Adam sich mit

499 Vgl. H.d.II, T. 78, H. A., Eluc.: „D. Cur permisit eum Deus temptari, cum sciret eum superari? M. Quia prescivit quanta bona de ejus peccato esset facturus"; Ebd.: „D. Quamobrem non eios tales creavit Deus, ne possent peccare? M. Propter majus meritum. si enim temptati non consensissent, mox ita firmati essent, ut nec ipsi nec posteri eorum peccare possent. Voluit ergo Deus ut bonum eligerent libere, et istud reciperent in remuneratione". Honorius entwickelt seine Theodizee der Ursünde im Anschluss an Augustin, vgl.: AUGUSTINUS, De Genesi ad litteram, 11, 4, 6, PL 34, 431-433.

500 Gn. 3, 7: „et aperti sunt oculi amborum cumque cognovissent esse se nudos consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata".

501 Vgl. hierzu H.d.I, fol. 17v, inscriptiones: „Vocavit Dominus Deus Adam et dixit ei: Ubi es?".

502 Vgl. H.d.I, fol. 19r, inscriptiones: „Paradisus voluptatis. Geon; Phison; Tygris; Eufrates. Lignum vite. In paradiso est lignum vite et alie arbores. Plantaverat Dominus paradisum voluptatis et produci in eo omne lignum pulcrum visu et ad vescendum suave. Lignum etiam vite in medio paradisi, lignumque scientie boni et mali. Collocavit Dominus Deus ante paradisum voluptatis cherubin et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendem viam ligni vite".

erhobener Spitzhacke einem karstigen, mit Sträuchern und Gestrüpp bewachsenen Stück Land zuwendet[503].

Bildimmanent werden in den Illustrationen zum Genesisbericht die unmittelbaren Straffolgen der Ursünde sichtbar gemacht. Als erste Straffolge wird hier das Aufbrechen der Scham bestimmt in der Geste, mit der Adam und Eva ihr Gesicht bedecken. Als zweite Straffolge wird in der Illustration der Vertreibung die Trennung von Gott und der Verlust der unmittelbaren Gottnähe (fol. 17v, Abb. 8) definiert. Die dritte Straffolge ist der Miniatur mit den arbeitenden Stammeltern zufolge die Mühsal der Arbeit (fol. 27r; Abb. 10). Die Sündentat der Stammeltern hat nach der letztgenannten Illustration auch Auswirkungen auf die gesamte Schöpfung: So wird analog zu der in der *Mikrokosmos*-Illustration thematisierten Vorstellung von dem Menschen als seinshafter Summe alles Kreatürlichen hier in der Miniatur der „Arbeitenden Stammeltern" die terrestrische Umwelt des gefallenen Adams als karstiger Ort voller Dornen und Geröll dargestellt, zu dessen Bearbeitung der Mensch verurteilt ist.

Bleiben die Illustrationen im wesentlichen den Aussagen des Genesisberichts verhaftet, so werden in den ihnen beigeordneten Texten die Straffolgen der Paradiesessünde in ihrer geistigen Dimension bestimmt und in genauer Antithetik aus dem heilen Urstand des Menschen abgeleitet. In der Parabel vom „Königssohn" des Bernhard von Clairvaux, die in Form einer homiletischen Paraphrase das Gleichnis vom Verlorenen Sohn (Lc. 15, 11-32) und die Geschichte Adams (Gn. 2, 3) kunstvoll zusammenblendet, werden mit düsterer Bildkraft der gesamte Seinsstand des Menschen, vor allem aber seine innere Gottesbeziehung erfassenden Sündenfolgen geschildert.[504] In der Parabel heißt es, dass der erste Mensch infolge seines Ungehorsams gegen Gott „auf die Erde in irdische Gelüste" geworfen und sein Geist durch die Fesseln der weltlichen Konkupiszenz gebunden worden sei.[505] Die Bilder des Evangelien-Gleichnisses mit dem Genesisbericht verschränkend beschreibt er weiter, dass der erste Mensch „auf dem Schiff der schlechten Sorglosigkeit" in die *regio dissimilitudinis*, das ferne Land der Unähnlichkeit gelangte, das nicht das seine war und in dem er die Werke der Knechtschaft lernte: „Schweine zu hüten

---

503 Vgl. hierzu die von Gott angedrohten Straffolgen für den Sündenfall, Gn. 3, 17f.. Siehe auch die Bildinschriften H.d.I, fol. 27r, inscriptiones: „Eva; Adam. Adam longo tempore penitentiam in exilio egit. Deinde ad infernalem carcarem descendit usque dum Christus verus pontifex eum sua passione absolvit et eum paradiso restituit. Adam excolit operando terram de qua assumptus est. Hoc opus faciebat instructus per angelos".

504 Der Text ist den Illustrationen auf fol. 25r/v nachgestellt und wird im *Hortus deliciarum* unter dem Titel *„De primo homine"* zitiert; vgl.: H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabola. Siehe dazu: G. B. WINKLER, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, (ed. G. B. Winkler, 1993), S. 795f.. Der in der homiletischen Paraphrase des Bernhard von Clairvaux nach Lc. 15, 11-32 mit Adam im Paradies identifizierte verlorene Königssohn wird im *Hortus deliciarum* ganz auf Adam als Repräsentanten des gesamten Menschengeschlechts hingedeutet.

505 Ebd.: „Abscondens etiam se et fugiens a facie patris, cepit vagari puer insipiens per montes elationis, per valles curiositatis, per campos licentie, per nemora luxurie, per fluctus curarum secularium, per paludes bruch voluptatum carnalium. Videns ergo predo malignus puerum, absque pedagogo et actoribus, longe a domo patris vagantem, ipsum miserum iterum invasit, et in terram, id est in terrena desideria, prostravit, et pedes, id est affectus, fortissimis carnalis concupiscentie vinculis, ne ultra resurgeret, ligavit, et manus a bono opere compescuit, et oculus a contuitu supernorum conclusit...".

und Schweineschoten zu essen“.[506] In negativer Steigerung wird der Zustand des gefallenen Menschen mit den Worten beschrieben: „Einer der Knechte [...] fand den Königssohn in der Tiefe des Kerkers, ganz bedeckt mit dem Sündenschmutz der Gefangenschaft, gefesselt mit den Banden und Ketten der schlechten Gewohnheit, elend und verwirrt, doch mitten im Elend sorglos und lachend.[507]

In der Parabel sind wesentliche Elemente der traditionellen Lehrauffassung von den Sündenfolgen vereinigt: So wird die Grundbefindlichkeit des Menschen nach der Ursünde allgemein als *miseria*, als Elendszustand bestimmt, der sich - bedingt durch das Aufbrechen der Konkupiszenz - in Gottesentfremdung, Heimatlosigkeit, Versklavung an die Begierden des Leibes, Sündhaftigkeit, körperlicher Gebrechlichkeit, Todesanfälligkeit und sittlicher Ohnmacht des Menschen konkretisiert. Dargelegt wird, wie durch das Aufbrechen der Konkupiszenz die urständlich-hierarchische und harmonische Ordnung von Leib und Seele verlorenging und der Geist ganz unter den Einfluss der geistwidrigen, leiblich-sinnlichen Strebungen gerät, die ursprünglich in die Gesamtperson und ihre überirdische Endbestimmung eingebundenen waren. Als Ungehorsam der sinnlichen Regungen gegen die Geistseele, als Verstoß und Störung der inneren Ordnung des Menschen ist die Konkupiszenz Ausdruck des vorausgehenden Ungehorsams des Menschen gegen Gott. In ihr wird gleichsam auf existentielle Weise die Zustimmung des Menschen zur Sünde sichtbar. Analog ist dazu in einem anderen Text des Schöpfungszyklus, einer Abschrift aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis, zu lesen, dass nach der Sünde die durch die Konkupiszenz erregten geschlechtlichen Begierden Unordnung in dem Menschen hervorbrachten.[508] Und in einem weiteren Text unbekannter Provenienz wird ausgeführt, dass in der durch die Sünde verdorbenen Menschennatur die Empörung des Fleisches wider dem Geist vorherrschte, während der Geist in sich geschwächt, den ordnungswidrigen Regungen des Leibes nicht widerstehen konnte.[509] Seine Hingabe an die „irdischen Gelüste“ aber erniedrigten den ersten Menschen nicht nur auf die Stufe der Tiere - wie mit dem Gleichnis des Bernhard von Clairvaux ganz in der Wirklinie Augustins darlegt wird.[510]

---

506 Ebd.: „...et mittens eum in navim male securitatis, flante vehementissimo vento adulationis, transvexit eum in longinquam regionem dissimilitudinis. Puer itaque veniens in regionem non suam, cogente eum inopia, venalis factus est omnibus, qui pretergrediuntur viam. Discit porcos pascere, siliquas porcorum manducare“.

507 Ebd.: „Protinus unus servorum timor scilicet, ad imperium domini prosequens vestigia fugientis parvuli, in carcere desperationis invenit filium regis carceralibus peccatorum sordibus obsitum, vinculis male consuetudinis ligatum, miserum atque miseriam amantem, et quod deterius est, in miseria securum et ridentem. Hunc timor arripuit atque verberibus correptum ut ad patrem rediret cogere cepit, et tanta confusione miserum illum affecit, ut vicinus jam morti jaceret et venter ejus in terra adhereret“.

508 H.d.II, T. 78, H.A., Eluc.: „M. Post peccatum mox per concupiscentiam invicem exarserunt, et in illo membro orta est confusio, unde humana procedit propago“.

509 H.d.II, T. 746, anonym: „Quinque notanttur statis temporis humani. Primus ante peccatum, secundus post peccatum ante legem scriptam [...] In secundo statu natura humana jam per peccatum depravata cepit caro rebellare spiritui et adeo premere quod nec reluctari posset“; siehe auch: H.d.II, T. 206, anonym: „Caro nos temptat per illicitos modos, quando suadet moveri ad delectabilia et suavia; que temptatio nobis inest ex necessitate originis, quia visa muliere vel auro non possumus non concupiscere“. Zur Konkupiszenz als sündhafte Verderbnis der gottgewollten menschlichen Natur vgl. auch: H.d.II, T. 130. 133. 185. 519.

510 H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabolae: „...ipsum (i.e. hominem, d. Verf.) miserum iterum invasit, et in terram, id est in terrena desideria, prostravit, et pedes, id est affectus, fortissimis carnalis concupiscentie

Sie führte ihn dauerhaft in die Versklavung an die eigenen sinnlichen Begierden und unterwarf ihn dem Zwang der Gewohnheit zur Sünde, von dem er sich selbst nicht mehr zu befreien vermochte.[511] Verloren ist folglich durch die Sünde die sittliche Freiheit des Menschen, die im Gleichnis als Wesensmerkmal der urständlichen Verfasstheit des Menschen besonders hervorgehoben wird.[512] Dass mit dem Zustand der Gottferne in dem zitierten Gleichnis des Bernhard von Clairvaux nicht nur die räumliche Trennung von Gott gemeint ist, sondern ein Zustand der geistig-innerlichen Entfremdung des ersten Menschen von seinem Schöpfer und seinem Selbst, wird durch den von Bernhard von Clairvaux für den Daseinsort des gefallenen Menschen verwandten, ursprünglich platonischen und von Augustinus wirkungsmächtig wieder aufgegriffenen Begriff der *„regio dissimilitudinis"* veranschaulicht. Suggestiv schließt er die Negation der Gottähnlichkeit ein, die dem Menschen gemäß Gn. 1, 26 in der Schöpfung verliehenen wurde.[513] Die Sünde und Konkupiszenz ziehen nach Bernhard den Verlust der Gottähnlichkeit und gleichzeitig eine Selbstentfremdung im Sinne von Lc. 15, 11ff. nach sich: In dem gleichen Maße, in dem der Mensch in der Parabel Bernhards fern vom Land des Vaters in der *regio dissimilitudinis* seine Selbstverwirklichung sucht, schadet er seiner Gottähnlichkeit. In einem zweiten Text des Bernhard von Clairvaux, der innerhalb des Schöpfungszyklus zitiert wird, werden die Auswirkungen der Sünde auf das Bild-Gottes-Sein des Menschen näherhin erläutert. Der entscheidende Satz in dieser Abschrift lautet: „Aber die geschaffene Trinität wählte vielmehr durch die Bewegung des Eigenwillens zu fallen, als in der Gnade der Schöpfung durch den Willen zu bleiben; es fiel also durch Gewährung, Genusssucht, Zustimmung von jener höchsten und schönen Trinität, von Macht, Weisheit und Reinheit in die genau entgegengesetzte, abscheuliche

---

vinculis, ne ultra resurgeret, ligavit, et manus a bono opere compescuit, et oculos a contuitu supernorum conclusit". Zur Auffassung, dass der Mensch durch die Sünde animalisch geworden sei bei Augustinus, vgl.: L. SCHEFFCZYK, 1981, S. 202.

511 H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabolae: „... in carcere desperationis invenit filium regis carceralibus peccatorum sordibus obsitum, vinculis male consuetudinis ligatum, miserum atque miseriam amantem, et quod deterius est, in miseria securum et ridentem. Hunc timor arripuit atque verberibus correptum ut ad patrem rediret cogere cepit, et tanta confusione miserum illum affecit, ut vicinus jam morti jaceret et venter ejus in terra adhereret. Virgo vero pulcherrima videlicet spes, timorem subsecuta atque carcerem desperationis ingressa, vidit filium regis a timore non erutum sed obrutum, non adjutum sed dejectum et ejus et coacta in unum consolationis veste, detersit faciem et oculos ipsius ...". Zur augustinischen Vorstellung vom Zwang des gefallenen Menschen zu sündigen siehe: L. SCHEFFCZYK, 1981, S. 202. Ähnliche Gedanken finden sich auch schon bei Ephraem dem Syrer, dazu: J. MARTIKAIEN, 1978, S. 64.

512 H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabolae: „Et ne quid bonis ejus deesset, etiam liberum arbitrium ei addidit, ut bonum ejus voluntarium esset, non coactum. [...] Puer itaque ille delicatus, accepta ab omnipotenti patre licentia boni et mali, cepit eum...".

513 H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabolae: „et mittens eum in navim male securitatis, flante vehementissimo vento adulationis, transvexit eum in longinquam regionem **dissimilitudinis**". Der Begriff *„regio dissimilitudo"* geht auf Platon zurück (Politikos 273d) und wurde von Augustinus übernommen, der unter dem Begriff die platonische Ebene des Werdens zwischen dem Nicht-Sein und dem unwandelbaren Sein Gottes versteht; siehe dazu: AUGUSTINUS, Confessiones 7, 10, 16, (13), CSEL 33. In den Texten Bernhards von Clairvaux ist darunter wesentlich der Zustand der Sündenverfallenheit des Menschen gemeint, vgl. hierzu: G. B. WINKLER, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, (ed. G. B. Winkler, 1993), S. 892; vgl. auch: F. CHATILLON, 1945, S. 85-102. Siehe zur Tradierung des Begriff der „*regio dissimilitudinis*" bis Bernhard von Clairvaux allgemein: S. GILSON, 1947, S. 108-130; auch: J. GRÜNDEL, 1988, S. 295-297; .

Trinität, das heißt in Kraftlosigkeit, Verblendung und Unreinheit".[514] Indem sich die in der Gottebenbildlichkeit manifestierende innige Lebensverbindung der Seele mit Gott auflöst, nimmt auch der Mensch Schaden an seiner Natur und verfällt einer geistigen und moralischen Schwäche. Die in der Ausrichtung auf Gott bestehende trinitarische Strukturordnung der Seele, durch deren Bewahrung allein - demselben Text zufolge - die Seele in der Teilhabe am göttlichen Leben ihre Vollendung und Erfüllung finden kann, zerfällt unter der Sünde in ein Durcheinander von Strebungen und Wünschen. „Die Erinnerungsfähigkeit wird ohnmächtig und schwach, die Vernunft unverständig und dunkel, der Wille lasterhaft", wie es wörtlich heißt.[515] Die sich in den drei Seelenvermögen konkretisierende Gottebenbildlichkeit geht jedoch nicht vollständig verloren: deutlich wird mit den einzelnen, den Begriffen der drei Seelenvermögen attributiv beigeordneten Adjektiven eine bloß qualitative Minderung der Vermögen ausgesagt, nicht ihre Zerstörung.

Wird mit dem Gleichnis des Bernhard von Clairvaux eindrucksvoll geschildert, wie der Mensch seiner Natur schadet, indem er gegen seine Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit im rein Irdischen seine Selbstverwirklichung sucht, so wird an anderer Stelle im Schöpfungszyklus, in einer Abschrift aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis und in einem anonymen Text als radikalste Straffolge der Tod benannt.[516] Mit aller Drastik wird insbesondere in der *Elucidarium*-Abschrift dargelegt, wie nach dem Fall die in der natürlichen Beschaffenheit des Menschen angelegte Möglichkeit des Verfalls zur Bestimmung wird. Beschrieben wird, wie sich der menschliche Körper, von Würmern zerfressen, vollständig auflöst. Dass mit der Todesverfallenheit des Menschen jedoch keineswegs nur der leibliche Tod gemeint ist, den die Stammeltern bei der Einhaltung des Weisungsgebotes nicht erlitten hätten, sondern ein geistiger Verfall, der als Tod der Seele bezeichnet werden kann, legt nicht nur das Gleichnis des Bernhard von Clairvaux nahe, das von dem Zwang der Gewohnheit zur Sünde und der

514 Vgl. H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Sed hec trinitas creata (animae, d. Verf.) elegit pocius per motum proprie voluntatis cadere, quam gracia creationis per arbitrium stare; cecedit ergo per suggestionem, delectionem, consensum ab illa summa et pulchra trinitate, scilicet potentia sapientia, puritate, in quandam contrariam et fedam trinitatem, scilicet infirmitatem, cecitatem, inmunditiam". Die Vorstellung, dass der Mensch mit der Ursünde seine Gottebenbildlichkeit verloren hat, kann sich auf Röm. 1, 23, stützen, wo angedeutet wird, dass der Mensch Gottes Bild gegen ein anderes Bild eingetauscht habe. Schon frühchristliche Quellen kennzeichnen die Ursünde als Verlust der Gottesgemeinschaft und Gottebenbildlichkeit (etwa Tatian). Ambrosius spricht von dem Zerbrechen der Einheit mit dem Geist Gottes, Augustin von dem Unheilszustand des Menschen als Zustand geistig-innerlicher Gottentfremdung, vgl. L. SCHEFFCZYK, 1981, S. 90. S. 177-193. S. 211-225. Von dem Zerfall der Seeleneinheit unter dem Einfluss von *suggestio*, *consensus, delectatio*, spricht auch die sich in diesem Punkt an Bernhard von Clairvaux anlehnende, aus der Porretanerschule stammende Schrift: SENTENTIAE DIVINITATIS 2, 3 (ed. B. Geyer in: BGPhMA 7, H. 2-3) S. 28f. .

515 H.d.II, 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Memoria enim facta est impotens, et infirma, ratio imprudens et tenebrosa, voluntas impura".

516 H.d.II, T. 83, H. A., Eluc.: „Homo [...] in senectute viribus deficiens fugit velut umbra, in morte tabescens iterum a terre vulva recipitur. [...] Post pusillum alienis divicias suas relinquit, et solum sepulchrum domus ejus in eternum erit, sicque homo vermes maden, bestias, serpentes hereditabit. Caro namque ejus partim in vermes vertitur, partem ab ipsis consumitur, partim in putredinem, deinde in pulverem redigitur". Siehe auch: H.d.II, T. 69, anonym: „Monet virum (i.e. Adam, d. Verf.), Quod est mirum, Ut fruatur vetitis. Ille favit et donavit Mortem post se genitis, Cadit qui steterat, qui vixit moritur".

Todesnähe des sündigen Menschen spricht[517], sondern auch alle jene Text im *Hortus deliciarum*, die den Tod mit der Sündenverfallenheit des Menschen identifizieren.[518] Zugrunde liegt dieser Gleichsetzung die Ontologie Augustins, die grundsätzlich die frühscholastische Sündenauffassung bestimmt. Nach ihr ist die sündhafte Zuwendung zum Weltlichen nicht als Eintausch der Fülle des göttlichen Seins gegen ein geringeres Sein zu verstehen, sondern als Beraubung des Seins schlechthin.[519] In letzter Konsequenz zieht diese Abkehr der Seele von Gott nichts Geringeres als das Nicht-Sein, das Todesverhängnis nach sich.

Übereinstimmend wird mit der frühscholastischen Erbsündenlehre in den Texten des *Hortus deliciarum* die Auffassung vertreten, dass die Sünde der Stammeltern nicht nur für diese selbst, sondern auch für ihre Nachfahren einen Strafzustand nach sich zog.[520] So wird mit der Abschrift aus den *Sermones* des Bernhard von Clairvaux auf fol. 21v ausgesagt, dass durch die erste Sünde die gottgeschaffene menschliche Natur als solche verdorben worden sei.[521] Zugrunde liegt dieser Vorstellung die schon von Anselm von Canterbury mit aller Deutlichkeit formulierte Meinung, dass Adam in jenem Augenblick der paradiesischen Entscheidung die einzig und in dieser Hinsicht vollständige Verwirklichung der menschlichen Natur darstellte, die folglich, als Adam und Eva sündigten, total sündigte.[522] Daraus leitet er ab, dass die Strafe, die Adam in der Folgezeit traf, aufgrund seiner, für alle Nachkommen maßgeblichen und für ihre Existenz wirkursächlichen Bedeutung alle Menschen traf. Anselm von Canterbury erläutert in diesem Zusammenhang die ontische Bedeutung der Natur Adams und die durch die Sünde an ihr erfolgte Veränderung im Blick auf die Nachgeborenen näherhin, indem er darlegt, dass Adam als einzelne Person die Natur verdorben habe, während bei allen anderen aufgrund der Erbsünde die

---

517 H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabolae: „...in carcere desperationis invenit filium regis carceralibus peccatorum sordibus obsitum, viculis male consuetudinis ligatum, miserum atque miseriam ammantem [...] et tanta confusione miserum illum affecit, ut vicinus jam morti jaceret et venter ejus in terra adhereret".

518 Siehe in diesem Zusammenhang zum Beispiel: H.d.II, T. 496, H. A., Spec. Eccl.: „Per Lazarum totum genus humanum designatur, quod in primo parente mortuum in sepulchro male consuetudinis claudebatur, sed per redemptorem suum a monumento evocatur, dum a peccatis ad vitam reparatur"; auch: H.d.II, T. 483, R. D., De div. off.: „Supradictus homo postquam descendit in Hiericho genuit, sicut Scriptura refert, ad imaginem et similitudinem suam filios et filias. Quid namque est, quod ait: Genuit Adam ad imaginem et similitudinem suam? Hoc utique voluit intelligi, quod a latronibus, ut supradictum est, spoliatus genuit nudos, id est mortales, plagatos morbidos, id est peccatores, semivivus nichilominus et ipse semivivos.[...] Tunc enim ex illo soli nascerentur hi qui ad vitam preordinati sunt quique nunc pro Christi graciam ad eandem revocantur vitam"; auch H.d.II, T. 497. 543.

519 Zur Definition des Bösen bei Augustin vgl. bsplw.: AUGUSTINUS, Enchiridion, 11, PL 40, 236; Ders. Tract. in Joan. ev. 1, 13, PL 35, 1385; u.a.m. Dazu: A. M. LANDGRAF, Bd. 1, 2, 1953, S. 204f.; J. RIEF, 1962, S. 250-257; H. HÄRING, 1979, 21-72; Ders., 1985, S. 67-77. Zum Weiterwirken von Augustins ontologischer Bestimmung des Bösen und der Sünde als Nichts, als *privatio bo*ni, vgl. etwa: ANSELM VON CANTERBURY, Lib. de conceptu virginali, 4 (ed. F. S. Schmitt) 2, 145f.; Ders., Daiglogus de casu diaboli 15f. (ed. F. S. Schmitt,) 158, 348f.; ODO VON CAMBRAI, De peccato originali 1, PL 160, 1073; PETRUS ABAELARD, Ethica seu Scito te ipsum 3, PL 178, 636f; HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1, 7, 16, PL 176, 294; u.v.m. Siehe dazu: A. M. LANDGRAF, Bd. 2, 1, S. 205-269 (mit zahlreichen Quellenbelegen).

520 Zur frühscholastischen Erbsündenlehre vgl. H. KÖSTER, 1979, S. 148-191 (mit zahlreichen Textbelegen).

521 H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Verumtamen hunc tam gravem, tam tenebrosum, tam sordidum lapsum nostre nature reparavit illa beata et sacnta Trinitas memor misericordie sue".

522 ANSELM VON CANTERBURY, De conceptu virginali 2, (ed. F. S. Schmitt, Bd. 2, 1968) S. 141, 15f.; Ders., Cur Deus homo, 1, 18, (ed. F. S. Schmitt, Bd. 2, 1968), S. 81.

Natur die Person verderbe. Mit großer Einhelligkeit wird von ihm und seinen Nachfolgern die Erbsünde im Unterschied zur aktuellen oder persönlichen Sünde als Sünde der Natur verstanden.[523] In verschiedenen Abschriften aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis wird im *Hortus deliciarum* im unmittelbaren Anschluss an den Text des Bernhard von Clairvaux, und mit deutlicher Anspielung auf Rm. 5, 12-21, den neutestamentlichen *locus classicus* der Erbsündenlehre seit Augustinus[524], auf die Universalität und den Straf- und Schuldcharakter der Adamssünde hingewiesen. Zugleich wird aber auch die Aufhebung aller Schuld durch Erlösung in der Passion Christi betont.[525] Die Universalität der Ursünde und des ihr folgenden Unheilszustandes wird in den Bildinschriften der Illustration der „Arbeitenden Stammeltern" (fol. 27r) durch die schon in der Patristik verwandte „Adam"-Etymologie veranschaulicht. Danach sind die einzelnen Buchstaben des Namens „Adam" auf die Anfangsbuchstaben der griechischen Bezeichnungen für die vier Himmelsrichtungen (Anatole, Dysis, Arctos, Mesembria) zurück zu beziehen. Damit wird der Fall Adams als Fall der gesamten Welt ausgelegt.[526] Übertragen wird der adamitische Unheilszustand nach der im Schöpfungszyklus zitierten Abschrift aus dem *Speculum ecclesiae*, die in diesem Punkt ganz Anselm von Canterbury folgt und mit zahlreichen Aussagen zeitgenössischer Autoren

---

523 Vgl. dazu z.B. ODO VON CAMBRAI, De peccato originali 2, PL 160, 1081f.; ähnliche Gedanken finden sich auch bei: Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, den Sententiae Berolinenses und dem Sentenzenwerk *Voluntas Dei* aus der Schule von Laon, und später bei Thomas von Aquin, Albertus Magnus, Richard von Mediavilla u.a.; ausführlich dazu: H. KÖSTER, 1979. S. 156-158.

524 Erstmals hatte Ambrosius die Adam-Christus-Parallele des Paulus zum Beweis für die Existenz der Adamssünde in allen Menschen angeführt, allerdings bietet er noch keine Auslegung; siehe: AMBROSIUS, De excessu fratris Satyri 2, 6, CSEL 73. Erst Augustin war in der Interpretation der Textstelle Rm. 5, 12-21, dann zu der faktisch in den folgenden Jahrhunderten in Geltung bleibenden Formel gelangt „dass alle in jenem ersten Menschen gesündigt haben, weil alle damals in ihm waren als er sündigte"; vgl.: AUGUSTINUS, Sermones 294, 14, 15, PL 38. Zur Entwicklung der Erbsündenlehre bei Augustin vgl.: L. SCHEFFCZYK, 1981, S. 212-229; J. RIEF, 1962, S. 292-298. J. GROSS, 1960, S. 322ff. Zur Geschichte des Erbsündendogmas in der Patristik: H. RONDET, 1967; zur Tradition des Erbsündendogmas allg.: J. GROSS, 1963-1972.; H. RONDET, 1966, S. 115-148; Ders., 1967, S. 20-43.

525 H.d.II, T. 83, H. A., Spec. eccl.: „Grave jugum super omnes filios Adam a die matris eorum usque in diem matris. Omnes homines filii Adam dicuntur, quia cuncti ex semine ejus nascuntur"; auch: H.d.II, T. 496, H. A., Spec. eccl.: „Per Lazarum totum genus humanum defignatur, quod in primo parente mortuum in sepulchro male consuetudinis claudebatur, sed per redemptorem suum a monumento evocatur, dum a peccatis ad vitam reparatur". Siehe auch die Bezugsetzungen von Sündenfall und Erlösung in: H.d.II, T. 497, H. A., Spec. eccl.

526 Vgl. H.d.I, fol. 27r, inscriptiones: „Nomen Adam ex quattuor litteris conjungitur que littere ex quattuor climatibus, id est plagis, colliguntur, que grece Anathole, Dysis, Arctos, Mesembria dicuntur. Adam ergo per genus suum divivitur et in quattuor partes mundi quasi semen spargitur, sed per Christum in unum colligitur dum in corpore Christi ab Adam sumto ecclesia coadunatur." ; dazu auch: H.d.II, T. 67, Hrabanus Maurus, De universo: „Prima die facta est lux, et prima etate homo in paradisi amenitate locatur. Divisa luce a tenebris, factum est vespere et separatis Dei filiis a semine nequam, non longe post natis gygantibus, corrupta est omnis terra". Die Adam-Etymologie steht in einer langen Tradition: Die zuerst im slawischen Henoch-Buch bezeugte Etymologie wurde dem Hochmittelalter überliefert durch: AUGUSTINUS, Tractatus 10, 2, PL 35, 1465-1473; ISIDOR VON SEVILLA, De ordine creationis 11, PL 83, 942; BEDA, Hexaemeron, PL 91, 78; sie findet sich im 12. Jahrhundert bspw. auch bei: HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Elucidarium 1,11, PL 172, 1117. Zur Vorstellung, dass Adam als Namensträger der vier Himmelsrichtungen eine Abbreviatur des Makrokosmos darstellt siehe auch: B. BRONDER, 1972, S. 199; G. SCHILLER, 1968, Bd. 2, S. 144; O. K. WERCKMEISTER, Bd. 2, 1964, S. 696.

übereinstimmt[527], durch natürliche Zeugung, durch die Weitergabe der in Adam einzig und ursprungshaft gesetzten Menschennatur in der physischen Vererbung.[528] Der auf die Kinder Adams übergehende Unheilszustand konkretisiert sich demselben Text zufolge in der Strafe der *miseria*, der Leid- und Todesanfälligkeit des Körpers und dem Ausschluss des Menschen von dem Heil, das ihm im Paradies zugedacht war. Aufgehoben werden kann er nur durch die Erlösung Christi.[529] Mit der Verderbnis der Natur geht auf die Nachkommen Adams auch die urständliche Wohlordnung der Seele verloren, ihre Gottebenbildlichkeit wird geschwächt.[530] Auch das in der Parabel des Bernhard von Clairvaux auf fol. 25r des *Hortus* entworfene Bild vom infralapsarischen Zustand des ersten Menschen, der sich durch die schuldhafte Abwendung des ersten Menschen von Gott, das Aufbrechen der Konkupiszenz und die unter dem Druck der Konkupiszenz entstehende sittliche Ohnmacht auszeichnet[531], muss, da der Text in der Verwebung von Elementen aus dem Genesisberichts und dem neutestamentlichen Gleichnis vom „Verlorenen Sohn" gedanklich auf das Moment der gemeinsamen, in Adam anfangshaft gesetzten Natur abhebt, als Beschreibung des allgemeinen Zustandes aller Menschen nach der Ursünde verstanden werden. Dementsprechend zeichnet den Status, der von Adam an alle Nachkommen vererbt wird, die verlorene Unterordnung des Leibes und seiner Strebungen unter den Geist aus, die leib-seelische Unordnung der menschlichen Natur, wie auch ein anonymer Text auf fol. 217r/v erklärt.[532]

---

527 ANSELM VON CANTERBURY, De conceptu virginali 2 (ed. F. S. Schmitt, Bd. 2, 1968), S. 141, 20f. Von der Übertragung der Ursünde durch Vererbung gingen schon Tertullian und Ambrosius aus, vgl. dazu: L. SCHEFFCZYK, 1981, S. 96. 191. Die Übertragung der Erbsünde über den Leib lehren in der Folgezeit vor allem die Autoren, für die die Konkupiszenz vorherschend das Wesen der Erbsünde ausmacht, vgl.: ROBERTUS PULLUS, Sent. 2, 28, PL 186, 755; HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1, 7, 31, PL 176, 301f.; u.a.m. Siehe dazu: H. KÖSTER, 1979, S. 156-158. 161-169.

528 H.d.II, T. 83, H. A., Spec. eccl.: „Grave jugum super omnes filios Adam a die matris eorum usque in diem matris. Omnes homines filii Adam dicuntur, quia cuncti ex semine ejus nascuntur"; siehe auch: H.d.II, T. 299, anonym: „...tamen de immundo propter originale peccatum semine patris et sanguine matris, sicut lac, immulsus de patre in matrem, ibique sicut caesus coagulatus influxit et qui de corruptione confluxit in corruptionem diffluere sicut omne genus humanum habuit, sicut in promptu est in cadaveribus mortuorum videri"; auch: H.d.II, T. 69.

529 H.d.II, T. 83, H. A., Spec. eccl.: „Grave jugum est labor quo homo premitur et jugis miseria qua constringitur. Hoc grave jugum est super omnes homines a die qua a matribus profunduntur usque in diem qua in terram matrem omnium revertuntur. [...] Homo quippe de immundo conceptus semine, de fragili muliere nascitur, brevi hic vivens tempore ut harundo temptationibus movetur, multis repletus miseriis. Homo quasi flos in puericia egreditur, variis doloribus in jufentute conteritur, in senectute viribus deficiens fugit velut umbra, in morte tabescens iterum a terre vulva recipitur. Omnis homo cum dolore mundum ingreditur, cum dolore iterum regreditur. Mox natus plorat, quia sibi laborem et dolorem futurum pronuntiat...".

530 Vgl. H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Sed hec trinitas creata elegit pocius per motum proprie voluntatis cadere, quam gracia creationis per arbitrium stare; cecidit ergo per suggestionem, delectationem, consensum ab illa summa et pulchra trinitate, scilicet potentia, sapientia, puritate, in quandam contrariam et fedam trinitatem, scilicet infirmitatem, cecitatem, inmunditiam. Memoria enim facta est impotens et infirma, ratio imprudens et tenebrosa, voluntas impura"; dazu: H.d.II, 96

531 H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabolae.

532 H.d.II, T. 746, anonym: „Quinque notantur status tempore humani. Primus ante peccatum, secundus post peccatum ante legem scriptam, tercius sub lege Moysi, quartus sub gracia evangelii, [...] In secundo statu natura humana jam per peccatum depravata cepit caro rebellare spiritui et adeo premere quod nec reluctari posset. In tercio statu data est lex / scripta, que resuscitaret et evigilare faceret spiritum. Qui cepit quidem resistere carni, sed victus adhuc succubuit, quia non habebat graciam adjutricem".

Die heilsnegative Verfassung der Nachkommen Adams wird im *Hortus deliciarum* nie isoliert betrachtet, sondern stets vor dem Hintergrund der paulinischen Adam-Christus-Typologie (Röm. 5, 12-21) positiv auf das die Sünde aufhebende Christus- und Erlösungsgeschehen bezogen.[533] Im Nachfolgenden sind die wesentlichen Aspekte der im *Hortus* vermittelten Lehre von der Restitution der gefallenen Menschennatur durch die Passion Christi aufzuzeigen, da sie das Verständnis des Werkes von dem gegenwärtigen Zustand der Menschheit umschreiben.

4.5 Gnadenhafte Restitution

Aus dem seit dem Sündenfall Adams von Geschlecht zu Geschlecht übergehenden Zustand geistig-innerlicher Gottesentfremdung vermag sich der Mensch nicht selbst zu befreien. Im Rückgriff auf die Gottebenbildlichkeitslehre des Bernhard von Clairvaux wird im *Hortus deliciarum* dargelegt, dass erst durch die Menschwerdung Christi und die aus ihr resultierende Geistverleihung ungeachtet der erbsündlichen Schuld des Menschen die der menschlichen Seele ursprünglich mit der Gabe der Gottebenbildlichkeit eingeschaffene, durch die Sünde gestörte trinitarische Strukturordnung wiederhergestellt wird, die den Menschen allein befähigt, durch die Teilhabe am göttlichen Leben selbst glückselig zu werden.[534] Durch die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit ist, der Abschrift aus den *Sermones* des Bernhard von Clairvaux zufolge, die geistige Trennung der Seele vom göttlichen Leben aufgehoben, ihre Gottebenbildlichkeit und sittlich zu vervollkommende Gottähnlichkeit wiederhergestellt. Die drei konstitutiven, durch die Ursünde entstellten Seelenvermögen der *ratio, memoria, voluntas*, erfahren durch die göttlichen Kräfte der *fides, spes, caritas*, ihre erneute Hinordnung auf die unwandelbare göttliche Trinität.[535] Der Einzelne gewinnt an der durch die Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi objektiv bewirkten Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit subjektiv Anteil durch das aus der Passion Christi hervorgegangene Sakrament der Taufe, wie mit einem Exzerpt aus der

---

533 Dazu finden sich im *Hortus* zahllose Textstellen! Vgl. H.d.II, 27r, inscriptio. 67. 69. 77. 81. 83. 497. 543. 544. u.v.m.

534 H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Beata illa et sempiterna Trinitas, Pater Filius et Spiritus sanctus, [...] creavit quandam trinitatem ad imaginem et similitudinem suam, [...] Creavit autem hoc modo ut manens in illo, participatione ejus esset beata, [...] Verumtamen hunc tam gravem, tam tenebrosum, tam sordidum lapsum nostre nature reparavit illa beata et sancta Trinitas memor misericordie sue, immemor culpe nostre". Zur Gottebenbildlichkeitslehre des Bernhard von Clairvaux siehe die erschöpfende Untersuchung von M. STANDAERT, 1947, S. 70-129; auch: W. Hiss, 1964, S. 66-137; J. DANIÉLOU, 1953, S. 46-55.

535 H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Venit ergo a Patre missus Dei Filius et dedit fidem. Post Filium missus est Spiritus sanctus et docuit deditque caritatem. Itaque per hec duo, id est fidem et caritatem, facta est spes redeundi ad Patrem, et hec est trinitas, fides, spes, caritas, per quam velut per tridentem reduxit de limo profundi ad summam beatitudinem illa incommutabilis et beata Trinitas mutabilem, lapsam et miseram trintitatem; et fides quidem illuminavit rationem, spes erexit memoriam, caritas vero impregnavit voluntatem". Siehe zur Wiederherstellung der Gottähnlichkeit auch: H.d.II, T. 548. Eine erneute Hinordnung der in der *foeda Trinitas* verunstalteten drei Seelenvermögen auf Gott durch die göttlichen Kräfte *fides, spes, caritas* kennt auch die anonyme Bildsentenz des Clm. 17101 aus dem frühen 12. Jahrhundert, siehe dazu: S. OTTO, 1963, S.39f.

Gemma animae des Honorius Augustodunensis ausgesagt wird.[536] Mit der Neuordnung der drei, die Gottebenbildlichkeit konstituierenden Seelenvermögen, durch die diese ihre ursprüngliche Wirkkraft wiedererlangen, ist dem Menschen jedoch nur die Möglichkeit zur glückseligen Gemeinschaft mit Gott gegeben, nicht die Teilhabe an seiner Glückseligkeit selbst. Realisieren kann der Mensch diese ihm in der Taufe objektiv gegebene potentielle Erlösung in seinem Dasein allein - ausführlich dargelegt in dem auf fol. 25r/v zitierten Gleichnis „Vom verlorenen Königssohn" des Bernhard von Clairvaux - durch die Abkehr vom alten Leben der Sünde und die Hinwendung zu Gott im sittlichen Handeln. Wird in dem Gleichnis für die sündenhafte Entfremdung des Menschen von Gott der Begriff der *„dissimilitudo*" verwandt, so wird im Umkehrschluss in demselben Text übereinstimmend mit der in den Inschriften der *Mikrokosmos*-Miniatur wiedergegebenen traditionellen Gottebenbildlichkeitslehre, diese Rückwendung des Menschen zu Gott als dynamische Rückkehrbewegung durch die Tugenden beschrieben. Bildhaft wird durch das Gleichnis dargelegt, wie der erbsündliche, von seiner fleischlichen Begehrlichkeit versklavte, unter dem Zwang der Gewohnheit zum Bösen stehende Mensch durch die ihm von Gott gesandten Tugenden der Furcht und Hoffnung aus seiner sittlichen Ohnmacht befreit und durch die von Gott geschickten Tugenden der Klugheit, Mäßigkeit, Besonnenheit, Stärke, Zuversicht und Gerechtigkeit auf seinem damit als sittlich qualifizierten Weg begleitet, zur Weisheit gelangt.[537] Aber auch nach der Erreichung seines Ziels

---

536 Vgl. H.d.II, T. 362, H. A., Gem. an.: „Deinde in nomine sancte Trinitatis baptizantur, ut imago Dei in eis renovetur. Deus enim in Trinitate, quod est Pater et Filius et Spiritus sanctus, consistit, et anima tribus indiciis, memoria, intelligentia, voluntate vivit"; vgl. auch H.d.II, T. 544, R. v. D., De div. off.: „De eo quod nulli veterum sanctorum sua justicia suffecerit ut per eam illuc, unde primus homo lapsus est, potuerit restitui absque baptismo sanguinis Christi...". Mit seiner Auffassung vom schuldtilgenden Charakter der Taufe, die zwar die Strafe und Schuld der Erbsünde tilgt, die übrigen Elemente aber, wie Leid, Tod und Konkupiszenz belässt, bewegt sich der *Hortus* ganz im Rahmen der orthodoxen Lehrauffassung, vgl. zur Tauftheologie der Patristik: L. SCHEFFCZYK, 1981, S. 220. 224; zur Auffassung von dem schuldtilgenden Charakter der Taufe in der Frühscholastik z. B. bei Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Magister Roland siehe: H. KÖSTER, 1979, S. 159. 186-191

537 H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabola: „Unus servorum, Timor, ad imperium Domini, fugitivi vestigia prosequens, in profundo carceris invenit filium regis, carceralibus peccatorum sordibus obsitum [...]; quem, verbis et verberibus urgens ut exiret et rediret, tanta miserum confusione deiecit, ut sicut morti iam vicinus iaceret et adhaereret in terra venter eius. Ingressus e vestigio alius, cui nomen Spes, videnque filium regis a Timore non erutum, sed obrutum, non adiutum, sed deiectum, accessit leniter, et suscitans a terra inopem et de stercore erigens pauperem, levansque caput eius, et coacta in unum consolationis veste [...] Tunc ille tandem vix ad se modicum reversus: „Tunc es", inquit, „Spes? Et quomodo Spei introitus potuit patere in tam horribilie profundum desperationis meae?" „Ego, ego", inquit, „sum Spes, a pare transmissa, te adiutura, te non desertura, donec te introducam in domum patris tui et in cubiculum genitricis tuae." Et: „O", inquit ille, „dulce levamen laborum, dulcis consolatio miserorum! O una et non infima de tribus cubiculi regii assistricibus! Vides carceris mei profundum immane; vides vincula, quae tamen ad ingressum tuum maxima iam ex parte dirupta sunt [...] At Spes: „Ne timeas", inquit, „qui nos adiuvat, misericors est; qui pro nobis pugnat, omnipotens est; pluresque sunt nobiscum, quam cum illis. Super haec omnia, adduxi tibi a patre missum equum desiderii. [...] Propter quod a patre transmissa accurrit Prudentia, una de summis principibus palatii, in comitatu habens amicam sibi Temperantia [...] Haec dicens, frenum discretionis imposuit fervido illi equo desiderii, eiusque habenas Temperantiae regendas commisit. Timor retro de vicinia et virtute inimicorum et tarditate fugae causaretur: „Vade", inquit Prudentia, „retro Satana, scandalum es nobis. Fortitudo nostra et laus nostra Dominus factus est nobis in salutem". Et ecce Fortitudo, miles Domini egregius, accurrens per campum fiduciae [...] Tunc Prudentia curiae caelestis assueta consiliis: [...] vos autem tenete viam Iustitiae, et veluciter introducemus vos in castra Sapientiae, quae iam non procul sunt a nobis". Das Gleichnis zeigt hierin deutliche

der Weisheit bleibt der Mensch dem Gleichnis zufolge den Versuchungen des Teufels ausgesetzt, denen er trotz seiner Tugendhaftigkeit zu erliegen droht.[538] Erst durch seine aktive Anrufung Gottes im Glauben wird er durch die ihm von Gott zur Hilfe gesandte Tugend der *Caritas* im Guten befestigt selbst zur Stätte der Einwohnung Gottes.[539] Damit sind wesentliche Aussagen zur Erlösungslehre formuliert, auf der, wie noch später zu zeigen sein wird, auch die Bildkonzeption der „Tugendleiter"-Miniatur von fol. 215v gründet. So bedarf - dem Gleichnis des Bernhard von Clairvaux zufolge - der erbsündliche Mensch, damit er überhaupt gut handeln kann, der Hilfe Gottes, der ihn von der Schwäche des *„non posse non peccare"*, dem Zwang der Gewohnheit zu sündigen, befreit. Diese Hilfe wird ihm zuteil durch die von Gott ihm in freier göttlicher Souveränität mitgeteilten Tugenden, deren Besitz die notwendige Bedingung für die individuelle Teilnahme des Menschen am göttlichen Leben darstellt. Die Tugenden werden in dem Gleichnis als keinem Verdienst des Menschen geschuldete, frei von Gott zugestandene, einzig seiner Barmherzigkeit zu dankende Gaben bestimmt, durch die es dem Menschen möglich ist, sein altes Leben hinter sich zu lassen - eine im 12. Jahrhundert durchaus geläufige, durch die Tradition bereits vorgebildete Bestimmung, die etwa von Petrus Lombardus im Rückgriff auf verschiedene Augustinuszitate prägnant in die Worte gefasst wird: „Die Tugend ist eine gute Qualität des Geistes, durch die recht gehandelt wird, die niemand schlecht verwendet, die Gott

---

Anklänge an ein schon von Gregor dem Großen in seinem Werk *Moralia in Iob* eingeführtes, auf Lk 13,11 rekurrierendes Bild, mit dem er die anfangshafte Erneuerung des Menschen im tugendhaften Handeln beschreibt als einen Akt des menschlichen Erhebens vom Boden. Am Anfang ist der Mensch, durch Sünde in sich gekrümmt, restlos dem Irdischen verfallen, ohne Blick auf das Himmlische. Auf den Boden geworfen, mit Schmutz besudelt, hörte der Mensch nach den Ausführungen Gregors die rufende Stimme Gottes. Indem er darauf hört, erhebt er seinen Geist zum Höheren - wie Gregor ausführt – so, als ob er sich mit den Armen und Händen aufrichtet und in kniender Stellung von der Berührung mit dem Boden teilweise befreit wäre. Schließlich, wenn Gott den Menschen weiter ruft, steht er völlig auf, weil er mit der Zeit seinen Geist völlig auf das Himmlische und Ewige richtet; vgl. dazu: GREGOR DER GROSSE, Moralia in Iob, 22, 20, 47, PL 76, 242; dazu auch: Ders., Hom. in Ev. 2, 31, 6, CCL 143, 855, 1-11. Siehe zu dem Bild von der Wiederherstellung des Menschen bei Gregor dem Großen auch die Ausführungen von: L. WEBER, 1947, S. 194; und: M. FIEDROWICZ, 1995, S. 254. Vergleichbare Auslegungen von Lk 13, 11, finden sich schon bei Origenes und Augustin, vgl. dazu: M. FIEDROWICZ, 1995, S. 254 (mit zahlreichen Textbelegen). Zur Auffassung Bernhards von Clairvaux, dass mit der Taufe dem Menschen lediglich die Möglichkeit geschenkt wurde, Gott als das Leben zu suchen, nicht aber die Vollendung selbst, siehe: W. HISS, 1964, S. 14-16.

538 H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabola: „Et ecce veniens ab aquilone ventus turbinis et ignis involvens totam concussit domum, Sapientiae castra turbavit. [...] Obsessa est civitas. Iam surgunt tentationum machinae, urget undique inimicus ille in insidiis draco, in aperto leo...".

539 Ebd.: „Quaesita diu Oratio, et, in tanto tumultu vix inventa, adest. Ascendit super equum fidei, proficiscitur per viam caeli, nec cessat, donec intret portas Domini in confessione, atria eius in hymnis. Et, sicut familiare manicipium, cum fiducia accedens ad thronum gratiae eius, exponit neccessitatis suae negotium. Audito rex filii periculo, conversus ad consortem regni sui Caritatem: „O", inquit, „quem mittam et quis ibit nobis?" At illa: „Ecce ego", inquit, „mitte me." [...] Illico egressam a facie Domini reginam caeli, Caritatem, tota comitatur curia caelestis, veniensque et descendens in castra, a virtute et laetitia praesentiae suae illico omnia exhilaravit, commota composuit, turbata pacavit. Reddita est miseris lux timidis ficucia. [...] Sic fugientibus inimicis, gratiae Dei impetus laetificat civitatem Dei, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus. Deus in medio eius, non commovebitur, adiuvabit eam Deus mane diluculo". Auch hierin bleibt das Gleichnis Bernhards von Clairvaux ganz dem Denken Gregors des Großen in seinem großen moraltheologischen Hauptwerk *Moralia in Iob* verpflichtet, in dem dieser ausführt, dass die Bewahrung der Tugend neben der fortgesetzten Selbstkontrolle das demütige Gebet verlangt; vgl.: GREGOR DER GROSSE, Moralia in Iob 1, 35, 48. 49, PL 75, 548. 549. Siehe dazu die Kommentierung von L. WEBER, 1947, S. 195.

allein im Menschen wirkt".[540] In diesem Sinne können auch dem im *Hortus* zitierten bernhardinischen Gleichnis gemäß die Tugenden als die dem freien Willen des Menschen von Gott vorgegebenen Qualitäten bezeichnet werden, die von der tugendhaften Bewegung des Willens unterschieden werden müssen. Zur tugendhaften Bewegung des Menschen kommt es dem Gleichnis nach erst, wenn der Mensch den von Gott gnadenhaft geschenkten Qualitäten zustimmt.[541] In schweigendem Widerspruch zur Gnaden- und Erlösungslehre des späten Augustin, der das Wollen des Guten ganz der Gnade zuschreibt[542], wird dem Menschen hier eine gewisse Eigenständigkeit zugebilligt, insofern als dass für das tugendhafte Tätigsein des Menschen seine willentliche Zustimmung zum Geschenk der Tugend, das synergistische Zusammenwirken von freiem Willen und Tugend für notwendig erachtet wird.[543] Kraft seiner Zustimmung kann der Mensch sein Heil mitwirken, von dem er unter dem Stand der Erbsünde grundsätzlich ausgeschlossen war.[544]

Das durch die Tugenden in vielfältiger Weise geleitete Handeln konstituiert jedoch keine eigenständige Sittlichkeit des Menschen, die zu seinem Heil gereicht. Ein tugendhaftes Leben stellt dem bernhardinischen Gleichnis zufolge noch nicht das höchste Gut dar, an dem teilhaftig und mithin glückselig zu werden, auf Erden möglich ist. Mit aller Deutlichkeit wird mit dem Gleichnis des Bernhard von Clairvaux darauf hingewiesen, dass der Mensch durch ein tugendhaftes Leben, dass allein auf das Ziel der irdischen Weisheit ausgerichtet ist, keine Erlösung finden kann, noch dass es ihm überhaupt gegeben ist, aus sich selbst heraus im Guten zu beharren. Ein tugendhaftes Leben bleibt bezogen auf die dem Menschen verheißene Glückseligkeit unfruchtbar, verdienstlos und von ständiger Zersetzung bedroht, solange es nur

---

540 PETRUS LOMBARDUS, Sententiae, II, 27, 1, PL 192, 714 : „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus solus in homine operatur"; siehe dazu die Ausführungen von: U. ERNST, 1996, S. 203-205. Schon Ambrosius und vor allem Augustin hatten den Gratuitätscharakter der Tugenden betont, dazu: L. SCHEFFCZYK, 1981, S. 181. 223f. Zur frühscholastischen Spekulation über den Gnadencharakter der Tugenden, etwa bei Petrus von Poitiers, Hugo von St. Viktor u.a., siehe: A. M. LANDGRAF, 1952, Bd. 1. 1, S. 128ff. 161-183.

541 Gnade wird in der Frühscholastik als das bleibende Prinzip der Tugend verstanden, und diese Gnade wird auch im Zusammenhang mit der Tugendlehre thematisiert. In der zeitgenössischen Gnadenlehre werden die Tugenden wiederholt mit der Gnade, der *gratia operans* oder *gratia cooperans* gleichgesetzt, so etwa von Hugo von St. Viktor oder dem pseudo-bernhardinische Traktat *De modo bene vivendi*. Petrus Lombardus denkt die Tugenden und Gnadenwirkung zusammen: als *gratia operans* ist die Gnade nach ihm eine den Willen befreiende, zum guten Tun befähigende *virtus*, die als *gratia praeveniens* den Glauben wirkt; als *gratia cooperans* verhilft sie, dass der Wille diese Richtung auch beibehält; vgl. dazu: A. M. LANDGRAF, Bd. 1,1, S. 51-140. 129. 137. 159; zum Gnadenverständnis der Frühscholastik grundlegend: A. RYDSTRØM-POULSEN, 2002.

542 Vgl. hierzu die differenzierte Darstellung von E. GILSON, 1962, S. 399-441.

543 Hierin steht der *Hortus* ganz in der Tradition Gregors des Großen; zur Vorstellung Gregors des Großen von der notwendigen menschlichen Mitwirkung mit der Gnade als für die guten Werke unerlässlicher Faktor: R.SEEBERG, 1953/54, S. 42; L. WEBER, 1947, S. 244-251.

544 Zur Lehre von der Mitwirkung des freien Willens mit der Gnade im Werk Bernhards von Clairvaux siehe seine grundlegende Schrift *De gratia et libero arbitrio* und dazu den dem Kommentar von: G. B. WINKLER, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtl. Werke, Bd. 1, 1990, S. 154-170. Auch: E. GILSON, 1936, S. 64-97; U. FAUST, 1962, S. 35-52; M. SIMONETTI, 1976, S. 275-291; auch: A. RYDSTRØM-POULSEN, 2002, S. 332ff.. Von dem notwendigen Zusammenwirken von freiem Willen und Tugend in der tugendhaften Bewegung des Willens spricht im 12. Jahrhundert auch Petrus Lombardus, siehe dazu: S. ERNST, 1996, S. 205; A. RYDSTRØM-POULSEN, 2002, S. 469.

auf die Aneignung der Tugenden ausgerichtet ist. Damit der Mensch aber glückselig werden kann, muss sein sittliches Handeln auf einen nicht mit der Handlung selbst zusammenfallenden höchsten Wert, auf Gott ausgerichtet sein, das heißt er muss in seinem Handeln seine mit der Schöpfung gegebene Hinordnung auf Gott verwirklichen. Der Mensch vermag sein Leben jedoch nicht aus seinen natürlichen Kräften real und effektiv auf Gott und die durch ihn angebotene Vollendung hinzuordnen: Es ist dem Gleichnis zufolge die von Gott gnadenhaft dem Menschen geschickte *caritas*, der notwendig auf Seiten des Menschen der Glaube vorauszugehen hat, die dem sittlichen Leben bleibend seine innere Einheit und zur Vollendung hin qualifizierende Ordnung verleiht.[545] Die *caritas* vervollkommnet den Mensch in seinem Handeln und Sein. Erst durch die Liebe wird der von Gott getrennte Mensch zur Stätte der Einwohnung Gottes, durch die Gnade der Liebe ist Gott im Menschen so wie er im Himmel ist.[546] Das von der Liebe geleitete Leben des Menschen vollendet sich in der realen Begegnung mit Gott. Die zentrale Aussage des in den *Hortus deliciarum* aufgenommenen Gleichnisses des Bernhard von Clairvaux ist, dass der Mensch sich durch sein von der Liebe geordnetes sittliches Handeln wieder in die ihm in der Schöpfung vorgegebene hierarchische Hinordnung aller Dinge auf Gott einzufügen hat, um seine Vollkommenheit in der unmittelbaren Begegnung mit Gott zu erreichen. Indem er die Schöpfungsordnung als Sollensordnung handelnd anerkennt, kehrt er in das durch die Adamssünde verlorene, hierarchische Liebesverhältnis der Gotteskindschaft zurück. Das bedeutet, dass wahrhaft sittlich und auf das Heil bezogen verdienstlich das Verhalten des Menschen nur dann ist, wenn seine willentlichen Zielsetzungen übereinstimmen mit dem in der Schöpfungsordnung niedergelegten Willen des Schöpfers. Seine Erlösung kann der Mensch allein durch ein ihm naturgemäßes Verhalten finden, das heißt, wenn er so lebt, wie Gott ihn erschaffen hat. Handelt das im *Hortus* zitierte Gleichnis des Bernhard von Clairvaux von dem Sündenfall und der Erneuerung des Menschen zur Heiligkeit in der göttlichen Gnade und von den einzelnen Tugenden, die aus Gnade gegeben, es dem Menschen ermöglichen, gute Werke zu vollbringen und sich den ewigen Lohn des Himmels zu verdienen, so wird im Gegenwartszyklus des *Hortus deliciarum* mit einer Reihe von Texten unbekannter Provenienz deutlich gemacht, dass der Mensch unter den Bedingungen des gegenwärtigen Lebens seine ewige sittliche Vollendung und dauerhafte Festlegung im Guten nicht zu erreichen vermag, noch seines ewigen Heils sicher sein kann. Auch der durch die Taufe von der Erbschuld mit ihrer ewigen Qual befreite Mensch ist noch von Sünden- und Leidensanfälligkeit, Mühsal, Plagen und der Notwendigkeit des leiblichen Todes gekennzeichnet, solange er auf Erden lebt.[547] Die Taufe stellt als Heilmittel die Gottebenbildlichkeit des Menschen wieder her, sie konstituiert die in Adam zunächst verlorene Möglichkeit der sittlichen Selbstverantwortlichkeit aufs Neue und in grundsätzlicher Weise, also

---

545 Von der Formung und Heiligung der Qualitäten der menschlichen Seele durch die *caritas* spricht etwa auch Petrus Lombardus; dazu: S. Ernst, 1996, S. 205f. Zur Auffassung von der integralen Gestalt wahrer Sittlichkeit in der Liebe in der Frühscholastik vgl. auch: A. M. LANDGRAF, Bd. 1. 1, S. 173-178. 189-201; hierzu insbesondere Abaelard vgl. M. PERKAMS, 2001, S. 89. 223.

546 Vgl. Anm. 6.

547 Vgl. H.d.II, T. 732-736. 745-748. 750-752. 754. u.a.m.

das, was den Menschen zur Erlangung des Heils befähigt, nicht aber das, was zur vollen Würde des Urstandes gehörte. So wird durch sie auch nur der Schuldcharakter der Konkupiszenz getilgt, als psychologische Wirklichkeit bleibt die Konkupiszenz jedoch zur Bewährung des Menschen im Getauften faktisch bestehen[548]: In einem der ohne Autorenangabe zitierten Texte des Gegenwarts-Zyklus, der die Heilsgeschichte mit ihren Zeitaltern der *lex naturalis*, *lex scripta* und *lex nova* als Weg der Erlösung des Menschen von den Folgen der Ursünde entfaltet, wird in diesem Sinne dargelegt, dass der Mensch, der unter dem Naturgesetz ganz von der Konkupiszenz, der Disharmonie von Geist und Leib gezeichnet war, und in der Zeit des Gesetzes die geistige Einsicht über das sittlich Gebotene wiedererlangte, sich aber nicht von der Herrschaft der sinnlichen Begierlichkeit über die Geistseele und den Willen zu befreien vermochte, durch die Gnade Gottes im *tempus gratiae* befähigt wird, die in seiner Doppelnatur angelegte Zwiespältigkeit zu überwinden, indem er die vernunft- und ordnungswidrigen libidinösen Strebungen seines Leibes durch seinen Geist willentlich beherrscht.[549] Es ist ihm danach möglich, zu seiner in der Schöpfung verliehenen inneren Ordnung zurückzufinden, die in der absoluten Unterordnung des Körpers und seiner eigenwilligen sinnlichen Einzelstrebungen unter die Seele besteht. Er kann seine innere Ordnung wiedergewinnen, doch vermag er sich nicht an deren Besitz in Ruhe zu erfreuen, sondern muss, wie in dem Text ausgeführt wird, in hartem Kampf und unentwegter Mitarbeit mit der Gnade des Heiligen Geistes die Herrschaft des Geistes fortwährend erobern. Noch kann er die Widerständigkeit des Fleisches gegenüber dem Geist nicht dauerhaft besiegen, vielmehr wird ihm im ständigen Ringen um Konstanz und Identität mit sich selbst, demselben Text gemäß erst nach dem Jüngsten Gerichts der ewige und sichere Sieg des Geistes über das Fleisch zuteil.[550] Wiederholt wird in den noch ausführlich im Rahmen der Untersuchung der ethischen Anschauungen des *Hortus deliciarum* zu

---

548 H.d.II, T. 206, anonym: „Caro nos temptat per illicitos modos, quando suadet moveri ad delectabilia et suavia; que temptatio nobis inest ex necessitate originis, quia visa muliere vel auro non possumus non concupiscere; sed, si refrenamus concupiscentiam illam et cohibemus illictum moturm illum, ipsa temptatio nobis fit occasio majoris glorie"; siehe in diesem Zusammenhang auch: H.d.II, T. 746, anonym. Schon Augustinus lehrte, dass unter der Taufe die Konkupiszenz als Sünde vergeht, aber als *actus* bleibt; vgl. AUGUSTINUS, De nuptiis et concupiscentia 1, 25, 28, PL 44, 430. Dazu: L. SCHEFFCZYK, 1981, S. 219. Augustinus folgen im 12.Jahrhundert z.B.: Petrus Lombardus, Sententiae 32, 1, 6, PL 192; auch: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 2, 1, 7, PL 176, 391; Ebd., 2, 6, 6, PL 176, 451; siehe weitere Textbelege aus den Werken von Hugo von Amiens, Wilhelm von Champeaux, Gandulph von Bologna, Petrus von Poitiers, Petrus von Capua u.a.m.; in: O. LOTTIN, Bd. 4,1, S. 283-305.

549 H.d.II, T. 746, anonym: „Quinque notatur status temporis humani. Primus ante peccatum, secundus post peccatum ante legem scriptam, tercius sub lege Moysi, quartus sub gracia evangelii, quintus post diem judicii. In primo statu pax erat inter animam et corpus. Nullum enim motum sensit homo in membris sensit illictum, carne tantum que honesta erant concupiscente. In secundo statu natura humana jam per peccatum depravata cepit caro rebellare spiritui et adeo premere quod per reluctari posset. In tercio statu data est lex / scripta, que resuscitaret et evigilare faceret spiritum. Qui cepit quidem resistere carni, sed victus adhuc succubuit, quia non habebat graciam adjutricem. Per legem enim tantummodo cognicio peccati. In quarto statu veniente Christo eoque in corpore suo peccata nostra ferente, fracte sunt vires carnis, pugnat spiritus et victor existit et hoc per graciam sancti Spiritus qui adjuvat infirmitatem nostram".

550 H.d.II, T. 746, anonym: „In quinto statu, id est post diem judicii, non erit ulla pugna sed perhennis et secura solius spiritus victoria". Vergleichbare Aussagen finden sich bei Bernhard von Clairvaux, siehe dazu: W. HISS, 1964, S. 44f.

analysierenden Texten und Illustrationen des „Gegenwarts"-Zyklus das irdische Leben des Menschen als Vorbereitungs- und Übergangszeit zum wahren Leben gedeutet, das den Menschen erst im Jenseits erwartet. Deutlich wird mit einem auf fol. 217v/218r wiedergegebenen Text im Anschluss an Iob 7, 1[551] der Kampfcharakter der gegenwärtigen Existenz hervorgehoben, dadurch dass das Leben in der Welt, als *militia* unter den Anfechtungen der fleischlichen Begierden, weltlichen Genüsse und teuflischen Einflüsterungen beschrieben wird[552]: Der Mensch steht demnach in einer beständigen kämpferischen Willensanspannung um sein Heil gegen die ihm in seinem Inneren und im Außen auflauernden feindlichen Kräfte.[553]

Gleichzeitig wird immer wieder auf die persönliche Verantwortung des Einzelnen hingewiesen, die sich aus der in der Taufe gewirkten Befreiung des Willens aus seiner faktischen Unfähigkeit zum Guten herleitet. Liegt doch im Wesen des Willens die Freiheit der Zustimmung sowohl zum Guten als auch zu den fleischlichen Begierden und zur Sünde.[554] Nur mit dem Einverständnis des Menschen können die Anfechtungen ihm auch schaden.[555] Wird in einem weiteren der zitierten anonymen Texte innerhalb des „Gegenwarts"-Zyklus der Leib und die Welt dem Teufel gleichgesetzt als Hauptquellen der Versuchung des Menschen, so wird diese Herabwürdigung von Leib und Welt durch den Hinweis auf die Alleinverantwortlichkeit des menschlichen Willens relativiert. Die Sündhaftigkeit des Menschen kann danach nicht auf die Tatsache seiner Leiblichkeit oder die materielle Welt zurückgeführt werden; die Seele, das geistige

---

551 Iob 7, 1: „militia est vita hominis super terram".

552 Vgl. H.d.II, T. 748, Gaufridus s. Theoderici: „Militia est vita hominis super terram. Quamdiu hic vivimus bellum est per manibus, in procinctu geserve sumus. in acie belli versamur. [...] Sunt enim tres hostes et tyranni qui nimis hostiliter acies perducunt suas: diabolus, caro, mundus. Diabolus pugnat viciis, caro immundis desideriis, mundus prosperis vel adversis. [...] Ecce armatura per quam Domino largiente de hostibus triumphamus. Diabolum enim vincimus quando suggestionibus ejus resistimus. Mundum vincimus quando ne appetimus prospera nec timemus adversa. Carnem vincimus quando ejus desideria nec in neccesariis extinguimus nec ad illicita relaxamus". Zur topischen Vorstellung vom irdischen Leben des Menschen als Kampf, siehe die Studie von A. v. HARNACK, ^{2}1963.

553 Vgl. H.d.II, T. 747, anonym: „Caro fragilis et cinis futura post modicum pugnat sola cum pluribus. Sed major est, qui in nobis est quam qui in mundo. Inde apostolus: Omnes qui volunt pie vivere in Christo persecutionem patiuntur. Errat, prorsus, qui umquam putat sine persecutione vivere christianum. [...] Persequitur christianum venter, qui vult ei esse pro Deo, qui vult inferre naufragium rationi. Persequitur caro spiritum, nolens illum suis legibus gubernare. Tot satellites demonum, tot erxercitus viciorum christiani cordis castrum oppugnant. Nulla securitas est in vicino dormire serpentium. Nemo satis tutus est cum propinguis est periculo. Considera ergo, christiane, gemina acie te vallatum. [...] Tu portas hostem tuum tecum, tu nutris, tu inpinguas inimicum tuum. [...] Idcirco plantat Deus hominem in vita, ut frondeat, floreat, fructificet, frondeat bonis cogitationibus, floreat oportunis voluntatibus, fructificat sanctis operibus...". Siehe auch: H.d.II, T. 745. 746. 749. Den im *Hortus* vorliegenden Aussagen vergleichbar findet sich in den Ausführungen des Radulphus Ardens über das Verhältnis von Leib und Seele ein Abschnitt, der von drei Feinden der Seele spricht, dem Fleisch, dem Teufel und dem weltlichen gesinnten Menschen, siehe dazu: J. GRÜNDEL, 1976, S. 113.

554 Siehe hierzu die knappe Wesensbestimmung des Willens in: H.d.I, fol. 16v, inscriptiones: „Divinitas consistit in trinitate, hujus imaginem tenet anima quae [...] habet voluntatem qua malum respuit et bonum eligit".

555 Vgl. H.d.II, T. 93, H. A., Eluc.: „D. Sunt demones homines insidiantes? M. Unicuique vicio presunt demones qui sub se habent innumerabiles qui animas jugiter ad vicia illiciunt et mala hominum suo principi cum magno chachinno chachizunge referunt. [...] Possunt obsidere quos volunt? M. Gregem pocorum intrare non potuerunt nisi permissi, quanto minus homines". Der *Hortus deliciarum* stimmt hierin ganz mit der Lehre Bernhards von Clairvaux über den freien Willen überein, so wie sie sich darstellt in: BERNHARD VON CLAIRVAUX, De gratia et libero arbitrio, (ed. G. B. Winkler, 1990), S. 172-253; dazu der Kommentar von G. B. WINKLER, 1990, S. 154-167; siehe auch: A. RYDSTRØM-POULSEN, 2002, S. 332.

Vermögen des Willens wird nicht in ihrem an sich guten Wollen vom Leib oder der Welt zur bösen Tat gedrängt. Sie ist im Gegenteil am Bösen aktiv beteiligt, ja stellt den eigentlichen Ursprung des Bösen dar. Die Sünde ist der in den Inschriften der *Mikrokosmos*-Illustration vorliegenden Willensdefinition und allen anderen Texten des *Hortus* gemäß, die von der Wahlmöglichkeit des Menschen sprechen, als Akt freier Willkür zu verstehen. Dabei bestimmt das willentlich vom Menschen Angestrebte seinen Existenzvollzug und sein ewiges Schicksal: strebt er nach dem Weltlich-Materiellen, so wird er - wie mit dem Gleichnis vom „Verlorenen Königssohn" eindringlich deutlich gemacht wird - ein erbarmungswürdiges, tierähnliches Dasein fristen, strebt er nach Gott, so wird er am göttlichen Leben selbst teilhaben. Die umfassende göttliche Weltordnung bewirkt, dass der Mensch von dem Objekt, das er anstrebt, letztendlich das erfährt, was das intendierte Objekt gemäß der ihm eigenen Stellung im Ganzen zu geben vermag. In einer Abschrift aus dem *Speculum ecclesiae* zum Schicksal der Verstorbenen ist weiterführend dazu zu lesen, dass, wer in der Begierde zum Irdischen sündhaft lebt, nach seinem leiblichen Tod, den alle Menschen als Strafe für die Adamssünde auch nach der Erlösungstat Christi noch erdulden müssen, auch den ewigen Tod der Seele erleiden wird, der ihn vom göttlichen Leben für immer trennt. Währenddessen werden die Menschen, die im Einklang mit Gottes Willen leben, den körperlichen Tod als Schlaf erfahren, der den Körper von der Seele trennt, aus dem sie aber zur ewigen Glückseligkeit in leib-seelischer Einheit berufen werden.[556] Nur zwei Wahlmöglichkeiten hat der Mensch: er steht in der Alternative vor Gott, er kann ihn und seinen in der Schöpfungsordnung ausgedrückten Willen bejahen oder verneinen, er ist frei zwischen Gut und Böse, zwischen Lohn und Strafe zu wählen. Eine dritte Möglichkeit kommt nicht in den Blick. Der Mensch ist für den *Hortus deliciarum* nicht ungebunden; die menschliche Wahlfreiheit ist für ihn auf Gott und die Weltordnung hin streng bezogen. So wird sie zum Prinzip der Begrenzung und der Verantwortung vor Gott. Eine souveräne, weltenthobene menschliche Freiheit kann es nach ihm nicht geben.

Zusammenfassung

An dieser Stelle sei unter der besonderen Perspektive des Verhältnisses von menschlicher Freiheit und universeller Weltordnung das bisher Erschlossene über die Stellung und Funktion

556 H.d.II, T. 438, H. A., Spec. eccl.: „Qui seculum pro Deo relinquens se viciis et concupiscentiis crucifigit, mortuus est sed Deo vivit, et quia peccato moritur, ejus vita cum Christo in Deo absconditur. Beati taliter mortui qui sic in Domino moriuntur, quia in Christo, qui est eterna gloria, vivificabuntur. Hec est preciosa mors sanctorum, per quam acquiritur vita angelorum. Qui hac morte moritur, in eternum non morietur. Porro corporalis mors justorum somnus dicitur, per quam requies eterna retribuitur, sicut scriptum est: Cum somnum dilectis suis dederit, ecce hereditas Domini aderit. Qui autem criminale peccatum committit, in anima moritur, quia a vita Deo deseritur. Hac morte mortui mortuos sepeliunt, dum compeccantes per adulationem decipiunt. Hec mors peccatorum est pessima, que ducit ad demonum consortia. Corporalis mors malorum dicitur exterminium, per quam rapiuntur ad eternum supplicium. Tercia est mors corporis, que omnibus est commmunis, qua omnibus homo ob peccatum Ade moritur, et proprio merito aut ad gaudium aut ad tormentum ducitur. Omnibus hominibus Deus terminum vivendi posuit, quem nullus preterire poterit".

des Menschen im Ganzen des Kosmos abschließend noch einmal kurz zusammenfassend referiert:

Die Welt, das hat die Untersuchung zum Menschenbild des *Hortus deliciarum* erwiesen - kann nicht nur als kosmische Größe verstanden werden. Sie gipfelt auf im Reich des Sittlichen. Sie ist auf den Menschen als das einzige, zum sittlichen Handeln befähigte Geschöpf und auf sein mögliches sittliches oder unsittliches Handeln hin konzipiert. Im Unterschied zu allem anderen irdisch Geschaffenen, das nach dem Gesetz der Notwendigkeit einer dauernden Bewegung unterworfen, sich in das Kosmosganze einfügt, vermag der Mensch seinen Existenzvollzug innerhalb der göttlichen Weltordnung mit zu bestimmen, indem er zu freiwilligen Bewegungen befähigt, kraft der ihm eingeschaffenen Seelenkräfte von *ratio* und *voluntas* in freier Entscheidung das Ziel seines Strebens selbst wählt. Diese Wahlfreiheit hat ihren Grund in der Qualität der menschlichen Seele, sie ist ein Vermögen der reinen, aufgrund ihrer naturgegebenen trinitarischen Strukturordnung auf das Unvergängliche hin ausgerichteten Geistseele. Oder anders formuliert: Der Mensch ist frei, weil er einen eigenen Willen hat. Die materielle irdische Welt in seinem Körper seinshaft zusammenfassend und dem naturgegebenen Wesen seiner Seele nach auf die übernatürliche Gemeinschaft mit Gott hingeordnet, ist der Mensch in der Mitte zwischen Gott und Körperwelt stehend, frei sich für oder wider Gott und die göttliche Schöpfungsordnung entscheiden. Die dem Menschen im *Hortus* zugeschriebene Mittelstellung innerhalb der Ordnung des Seienden ist nicht nur kosmisch, sondern gleichermaßen ethisch verstanden: der Mensch hat als sittliches Wesen von dieser Mitte aus seinen Weg zu gehen und zu verantworten. In der als Naturordnung begriffenen Schöpfungsordnung begegnet dem zum sittlichen Handeln befähigten Menschen die Sollensforderung Gottes als ein von seinem Willen unabhängiges gültiges Gesetz, das besagt, dass der Mensch über das Irdisch-Materielle, die Seele über den Körper herrschen soll. Die Erfüllung dieses, in der Schöpfung niedergelegten Sittengesetzes, das seine Autorität allein von Gott hat, stellt die Voraussetzung für die Vereinigung des Menschen mit Gott dar. Der Mensch soll sich in die ihm vorgegebene hierarchisch konzipierte Weltordnung einfügen, indem er die ihm in der Schöpfung verliehene Herrschaftsfunktion über alles Irdische ausübt und in der Hinwendung zu Gott die Welt zu ihm in Verbindung setzt. Erst wenn der Mensch die Schöpfungshierarchie in seinem Sein und Leben nachvollzieht, wenn er mit seiner Seele seinen materiellen irdischen Körper beherrscht und das Unterordnungsverhältnis der geschaffenen Dinge gegenüber Gott respektiert, indem er nicht auf sie, sondern auf Gott sein Handeln ausrichtet, ist der in der Schöpfung vorgegebenen sittlichen Forderung Gottes Genüge getan.

Im Unterschied zu allen unvernünftigen Geschöpfen, zwischen deren Existenzvollzug und der schöpfungsbedingten Gesamtordnung des Kosmos niemals eine Diskrepanz entstehen kann, vermag sich der Mensch als einziges sittliches Wesen der Ordnung des Ganzen zu widersetzen, indem er gegen seine individuelle Ordnung verstößt, sich in seinem Handeln ganz von den ungeordneten vernunftwidrigen sinnlichen Strebungen seines Körper leiten lässt. Als Abgehen von dem ihm naturgemäßen Sein, bedeutet dies eine Verkehrung der göttlichen Seinsordnung

und ein Vergehen gegen das in ihr niedergelegte göttliche Sittengesetz und ist als solches eine Sünde wider Gott. In seiner Hingabe an die fleischlichen Begierden aber verfällt der frei gesetzte Wille des Menschen der Unfreiheit. Wenn der Mensch sein Leben nicht unter die Leitung des Geistes stellt, versklavt er sich selbst an seine eigenwilligen sinnlichen Strebungen und erniedrigt sich dadurch zum Tier. An dieser Stelle wird der Freiheitsbegriff des *Hortus deliciarum* als dialektischer fassbar: Die Freiheit, Krönung der menschlichen Würde, wird zum Zeichen der existentiellen Gefährdung des Menschen, die bei ihrem Missbrauch virulent wird: der Mensch wird sich dann selbst zur größten Gefahr. Der freie Wille ist auch Ursache des Übels in der Welt. Die sittliche Kritik an der Welt bedeutet im *Hortus deliciarum* letztlich nichts anderes als Kritik am sittlichen Wandel des Menschen. Körper und Welt erscheinen lediglich als Ort der Bewährung der vernunftbegabten menschlichen Seele, als Herausforderung an seine Freiheit, nicht als böses Gegenprinzip zu Gott. Seine sittliche Freiheit bedeutet für den Menschen aber auch die uneingeschränkte Verantwortlichkeit für sein Handeln. Da der freie Wille jedem einzelnen Menschen individuell zugeeignet ist, steht er auch als Einzelner verantwortlich vor Gott.

Der inneren Konsequenz der Selbstbestimmung des Menschen einerseits und dem der Welt eingestifteten objektiven Sittengesetz andererseits, entspricht die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, die auf das gute, die Weltordnung anerkennende Handeln den Lohn der Teilhabe am göttlichen Leben und auf das böse, ordnungswidrige Handeln als Strafe das Elend der Gottesentfremdung folgen lässt. Die Gerechtigkeit Gottes, ist die fundamentale Ordnungsstruktur im Bereich des Moralischen in der Welt, die im Vorgang der Bestrafung oder Belohnung des Menschen in ihrer Wirksamkeit fassbar wird. Das bedeutet aber auch, dass trotz seiner in der Willensfreiheit begründeten Selbstständigkeit der Mensch sich nicht der absoluten Oberhohheit Gottes und seiner allumfassenden Ordnung des Geschaffenen entziehen kann. Seine Selbst-Ständigkeit ist immer nur eine relative. Auf der anderen Seite bestehen die Ordnung des Kosmos und die ihm eingeschaffene Gerechtigkeit unabhängig vom Menschen und können durch seine Freiheit nicht zerstört werden. Wohl aber kann der Mensch seine innere Ordnung stören. Nur an der Stelle also, wo der Mensch sündigt, ist die göttliche Seinsordnung korrumpiert und pervertiert, nicht aber in ihrer Gesamtheit. Daraus folgt letztlich, dass selbst der sündige, in sich ungeordnete Mensch noch von der universellen göttlichen Ordnung umschlossen ist, aber dennoch nicht vollständig in ihr aufgeht.

Seit der Sünde Adams kann dem Menschen jedoch nicht mehr die volle Freiheit und Verantwortung für sein Geschick zugesprochen werden. Adam als der historisch erste Mensch hat an Stelle aller Menschen in seinem Ungehorsam gegen Gottes Gebot, gegen die göttliche Schöpfungsordnung seine Freiheit zu Gott verfehlt. Seine sündhafte Tat entsprang seiner unableitbaren, in sich souveränen, von Gottes Mitwirkung völlig unabhängigen Bewegung des freien Entschlusses. Durch die Adamssünde kam die Unordnung der Verkehrung über die menschliche Natur, durch sie ist der menschliche Geist an sich von den libidinösen Strebungen des Leibes der Konkupiszenz innerlich affiziert, die Seele der Herrschaft des Fleisches

unterworfen, der frei sich selbst bestimmende Wille geschwächt, die Freiheit zum Guten vor Gott verloren. Das Böse ist zur inneren Bestimmung des menschlichen Willens geworden, der Mensch durch einen naturhaft vorgegebenen Freiheitsmangel gegenüber Gott gekennzeichnet. In verwirkter Freiheit geboren, Gefangener seiner eigenen fleischlichen Begierden hat der Mensch nach Adam keine Möglichkeit mehr, sich aus seiner schuldhaften Unfreiheit gegenüber Gott und seiner Gottferne zu befreien. Seit der Adamstat ist der Mensch nicht nur in seinem Tun, sondern auch in seiner Verfassung Sünder vor Gott. Als Sünder aber ist er abhängig von Gottes barmherzigen Wollen. So wird erst durch die Erlösungstat Christi das verkehrte Freiheitsvermögen des radikal sündigen Menschen wieder aufgehoben in eine unverdiente Freiheit. Durch das in Christus ergangene und durch die Taufe dem Einzelnen vermittelte Heil wird der Mensch befähigt, durch die freie Zustimmung seines geheilten Willens zu der ihm ohne Verdienst von Gott frei geschenkten Gnade sein Verhältnis zu Gott mit zu bestimmen und sein Heil mitzuwirken. Doch geht in jedem Fall Gottes Berufung des Menschen ins Heil aller menschlichen Freiheit voraus: Der gefallene Mensch erhält die Möglichkeit sich für sein Heil zu entscheiden, nachdem Gott sich für ihn entschieden hat. Die Gnade Gottes kommt dem Menschen zuvor und unterstützt ihn in seinem tugendhaften Handeln. Durch Aneignung oder Verdienst kann der Mensch die Gnade Gottes nicht erwerben. Sein Anteil an seiner Erlösung besteht allein in seiner Zustimmung zur Gnade, die möglich ist, weil er durch die Taufe wieder fähig ist, sie zu bejahen. Aus dieser Zustimmung aber leitet sich auch die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott, seine Verdienstlichkeit oder Schuld ab. Im Unterschied zur Erlösungslehre des älteren Augustin, der schon das Wollen des Guten der Gnade zuschreibt, und von Gottes absoluter Prädestination zum Heil seinen unbedingten Willen abhängig erklärt, vertritt der *Hortus deliciarum* mit seinen Abschriften aus dem Werken des Bernhard von Clairvaux eine eher personal-dialogisch orientierte Erlösungskonzeption, die aus der Notwendigkeit der Mitwirkung des Menschen mit der Gnade festhält. Durch die fort-währende Mitarbeit mit der Gnade kann der Mensch die ursprüngliche Harmonie zwischen seinen sinnlichen und geistigen Kräften wieder erreichen, an den Begierden des Fleisches und den Verlockungen der Welt hat sich seine Freiheit zu bewähren. In jedem Akt, jeder Entscheidung übernimmt er aufgrund seiner Freiheit des Wollens immer wieder neu die Verantwortung für sein Heil oder Unheil. Solange er auf Erden lebt, besteht die größte Gefahr für ihn darin, dass er mit seiner Vernunft nicht die libidinösen Strebungen seines Leibes beherrscht. Trotz aller Willensanstrengungen kann der Mensch die Adam vor der Sünde eigene Heilssicherheit nicht mehr erlangen, er bleibt gefährdet.

Der *Hortus deliciarum* will nicht nur die kosmologische Stellung des Menschen in der Hierarchie des Geschaffenen aufzeigen, nicht nur das Wesen des Menschen in seiner naturhaften Verfasstheit erklären, er verfolgt wie Augustinus vor allem das anthropologisch-ethische Ziel aufzuzeigen, wie der Mensch sich seiner Natur entsprechend im Kosmosganzen zu verhalten hat. Vor dem Hintergrund der kosmologischen Eingebundenheit des Menschen und der großen Heilstatsachen sucht der *Hortus deliciarum* historisch zu begründen, welche sittlichen

Alternativen dem Menschen gegeben sind. Er macht den gegenwärtig lebenden Menschen seiner Abhängigkeit von der göttlichen Gnade bewusst, nicht ohne ihn jedoch darauf hinzuweisen, dass er aufgrund seiner wiedergewonnenen Wahlfreiheit für sein Tun verantwortlich ist und ihm seine in der Schöpfung niedergelegte gottgewollte Aufgabe und Verpflichtung zu vergegenwärtigen, das ihm verheißene Heil durch sittliches Handeln individuell anzueignen, indem er das das All durchwaltende Gesetz der Über- und Unterordnung anerkennt und sein Leben, Begehren und Streben ganz von der Macht seines Geistes leiten lässt. Es wird deutlich gemacht, dass der Mensch nur dann seinen Platz im Kosmosganzen einnimmt, der ihm aufgrund seiner Physis zukommt, wenn er der Naturordnung, die ihm als von Gott vorgegebene begegnet, in seinem Handeln gerecht wird.

Die Reflexionen des *Hortus deliciarum* zur kosmologischen Stellung des Menschen und seiner sittlichen Aufgabe finden sich ähnlich formuliert schon in der *ordo*-Konzeption Augustins wieder. Auch nach Augustinus ist das irdisch Seiende auf den Menschen als das einzige vernunftbegabte und zum sittlichen Handeln fähige Wesen hingeordnet.[557] Innerhalb der Stufenordnung des Kosmos nimmt der Mensch sowohl im *ordo*-Denken Augustins wie auch im *Hortus* eine Mittelstellung zwischen Gott und dem Materiellen ein.[558] Aus dieser Stellung im Welt-*ordo* ergibt sich für Augustinus wie für den *Hortus deliciarum* die sittliche Aufgabe des Menschen, der seine Stellung im Kosmos und seine Bindung an Gott bewahren oder aufgeben kann. Dazu gehört auch, dass der Mensch seine innere Ordnung, die in der Herrschaft der Seele über den Leib besteht, einhält.[559] Die göttliche Ordnung der Dinge erfährt der Mensch dabei nach Augustinus und dem *Hortus* zufolge als ein von seinem freien Willen unabhängiges, objektiv gültiges Gesetz.[560] Auch die Sünde des Menschen wird schon von Augustinus ganz auf den allumfassenden Welt-*ordo* hin definiert als verabsolutierte Hinordnung des Menschen zum Geschöpflichen, das in der Seinshierarchie ihm untergeordnet ist.[561] Das aber ist bereits für Augustinus wie später für den *Hortus* eine Verkehrung der *ordo*-bedingten Aufgabe des Menschen, die von Seiten der göttlichen Gerechtigkeit notwendig eine Bestrafung nach sich zieht. Das gegen seinen *ordo* verstoßende Geschöpf wird dabei nach dem Gesetz der Gerechtigkeit an den Platz verwiesen, den es in seiner Verwirrung selbst aufgesucht hat.[562] Das Elend (*miseria*), das Gott damit über den Menschen verhängt, resultiert nach Augustinus und dem *Hortus* zufolge aus der Verkehrtheit der Handlung selbst, die sich gegen die innerste Wesensrichtung des

557 Vgl., De libero arbitrio 1, 8, 18, CCL 29; auch: J. RIEF, 1962, 135.

558 Vgl.: AUGUSTNUS, De gen. c. Manich. 2, 9, 12, PL 34, 203; dazu auch: J. RIEF, 1962, S. 262-267.

559 Vgl. AUGUSTINUS, De ordine 2, 2, 6. 2, 11, 31, CCL 29, 109f. 124f.; Ders, De immortalitate animae 15, 24, PL 32, 1033; De quant. 13, 22. 36,80f., PL 32, 1047f.. 1079f.; Ders, De libero arbitrio 3, 11, 34, CCL 29, 295; auch: J. RIEF, 1962, S. 267-273.

560 Vgl. AUGUSTINUS, De ordine 2, 11, 31, CCL 29, 124f.; dazu auch: G. F. GÄSSLER, 1994, S. 70.

561 Vgl. AUGUSTINUS, Epistula 140, 23, 56, PL 33, 561; auch: Ders., En. in Psalmos 26, 2, 7 PL 36, 202.

562 Vgl. AUGUSTINUS, De ordine 1, 7, 17-19, CCL 29, 97f., vgl. dazu auch: J. RIEF, 1962, S. 357.

Menschen auf den *ordo* richtet.[563] Für Augustinus ist wie für den *Hortus deliciarum* die Sünde also kein wirklicher Ausbruch aus der gottgewollten Ordnung, sondern bestätigt diese letztlich.

Hat die bisherige Untersuchung gezeigt, dass der Mensch im *Hortus deliciarum* als das Geschöpf, auf das die Welt des Irdisch-Geschaffenen hingeordnet ist, selbst in seiner Existenz immer von der allumfassenden Weltordnung umschlossen bleibt, aus der er niemals ganz ausbrechen kann, und deutet sich in der Betrachtung des menschlichen Lebens unter diachroner Perspektive bereits an, dass er in seinem Handeln wesentlich von seiner Hineinstellung in die zeitliche Ordnung bestimmt ist, so gilt es im folgenden die Gesetzmäßigkeiten der zeitlichen Ordnung, in der sich die Schöpfungsordnung dynamisch entfaltet, über das bereits erkannte, in allen Zeiten gleichermaßen gültige, weil dem Seienden eingeschaffene Gesetz der Bewegung hinaus in den Blick auf den Menschen und sein Dasein zu erschließen.

563 Die Sündenstrafe ist der durch den *ordo* bewirkte, von der sündigen Tat nicht trennbare Zustand des Elends, der der sündigen Seele *ipso facto* widerfährt; dazu: AUGUSTINUS, De libero arbitrio, 3, 9, 26, CCL 29; auch: Ders., En. in Psalmos 26, 2, 7, PL 36, 202; oder: Epistula 140, 23, 56, PL 33, 561. Vgl. dazu auch: H.MEINHARDT, 1984, S. 1253.

5 Geordneter Verlauf der Weltgeschichte

Die Welt weist nicht nur in ihrem physischen Bestand eine Ordnung auf, sondern auch die Zeit, in der sie besteht. Im Rahmen der Ausführungen zum Schöpfungswirken Gottes und der physischen Weltordnung konnte bereits festgestellt werden, dass dem Weltverständnis des *Hortus deliciarum* zufolge die Zeit ebenso wie der Kosmos als eine von Gott abhängige Größe zu betrachten ist, also nicht etwas Absolutes ist, vielmehr nur in Bezug auf die Schöpfung existiert. In einem einmaligen Schöpfungsakt hat Gott den Kosmos nicht in der Zeit, sondern die Zeit mit der Welt geschaffen.[564] Die Zeit konnte anhand des Diagramms der Himmelssphären näherhin als die Dauer der im Kosmos bestehenden Bewegung bestimmt werden. Bewegung aber herrscht dem Kreisschemata der Himmelssphären und der Elementenverbindungen gemäß im Kosmos in allen seinen Dimensionen vor, Bewegung ist die Existenzweise der geschaffenen Welt. Da sich die Bewegungen nur in der Zeit vollziehen können, gehört zur Eigenart des Universums untrennbar die Dimension der Zeit. Es gibt keine Vorgänge, die nicht an die Zeit gebunden sind, andererseits hätte es auch keine Zeit gegeben, wenn nicht die geschaffenen Dinge ins Dasein getreten wären. Erschaffene Welt und Zeit sind miteinander gegeben. Die im Kosmos vorfindbaren Bewegungen stellen dem Himmelsphären-Diagramm zufolge kein gesetzloses Geschehen dar, sondern verlaufen geordnet. Durch das Kreisdiagramm der Himmelssphären konnte das Jahr mit seiner Einteilung in die zwölf Monate, in der die Gestirne eine vollständige Kreisbewegung vollziehen, als natürliche Zeitordnung bestimmt werden.

Kosmos und Zeit werden in ihrer wechselseitigen Bedingtheit innerhalb des *Hortus* jedoch nicht nur in ihrer schöpfungsgegebenen natürlichen Dimension, unter dem Aspekt der in sich gleichbleibenden, in bestimmten Zeiträumen sich wiederholenden Bewegungen des Geschaffenen erfasst. Nicht in einer Darstellung des abgeschlossenen Schöpfungswerkes, des physischen Erscheinungsbildes der Welt erschöpft sich die Werkaussage, das eigentliche Thema ist vielmehr - wie die Untersuchung zur Werkstruktur gezeigt hat - die Welt in ihrer historischen Entwicklung, die Geschichte als Abbild der wahren Weltzustände. Zugrunde liegt dieser Konzeption, wie dargelegt wurde, die Heranziehung der biblischen Schrift als Hauptquelle und höchste Autorität für alle Welterkenntnis und ihr Verständnis als authentischer Geschichtsbericht. Die Zeit, die mit und in der die Welt besteht, stellt sich auf der Basis dieser Grundannahmen im *Hortus deliciarum* als providentiell von Gott geregelte, einmalige und linear fortschreitende Entwicklung der Menschheit von der Schöpfung bis zur Seligkeit, als geordnete Heilsgeschichte dar, die durch den Menschen verwirklicht wird. Die als absolut verbindlich anerkannte göttliche Autorität der Schrift gestattet es dem *Hortus,* nicht nur den Ablauf der vergangenen Weltgeschichte zu beschreiben, sondern auch ein konkretes Bild von der zeitlichen Ordnung der zukünftigen Ereignisse zu entwerfen. Die Vorstellung, dass die gesamte Weltgeschichte Heilsgeschichte ist,

564 Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. II, 1, b.

geht davon aus, dass die von Gott einmal geschaffene Zeit in ihrem vorausbestimmten Lauf in Richtung auf das Ende vorgeordnet ist. Die zeitliche Abfolge der weltgeschichtlichen Ereignisse wird nicht als eine zufällige, sondern als planmäßige Anordnung Gottes begriffen, die in der Bibel niedergelegt ist.

Zu der grundsätzlichen, durch die Disposition des *Hortus deliciarum* selbst vermittelten Auffassung von der Weltgeschichte als planvoll von Gott geordnete, unveränderlich festgelegte Entwicklung auf das Ziel der Ewigkeit zu, in die sich alles Seiende und jedes Geschehen einfügt und einen Sinn hat, tritt die mit einzelnen Texten übernommene Vorstellung, dass sich der Verlauf der Heilsgeschichte in zeitlich genau abgrenzbare Epochen gliedert. So unterscheidet ein Text des Gegenwartszyklus, dessen Autor nicht identifiziert werden kann und der bereits in den vorausgehenden Kapiteln in anderen Zusammenhängen wiederholt zitiert wurde, im Blick auf die leibseelische Verfasstheit des Menschen fünf Stadien oder Zustände, die sich aus den Heilszeiten *ante peccatum, ante legem scriptam, sub lege Moysi, sub gratia evangelii*, und dem überzeitlichen Zustand *post diem judicii*, erklären lassen.[565] Demnach zeichnet sich der Zustand des Menschen *ante peccatum*, wie schon erläutert, durch leibseelische Harmonie aus, während er im Zustand *ante legem* ein Leben des Fleisches ohne Bewusstsein von dessen Sündhaftigkeit zu führen hat; *sub lege Moysi* erfährt er das Wissen um die Sündigkeit seines fleischlichen Wandels, ohne sich über ihn erheben zu können; im Zustand der Gnade wird ihm die Hilfe Gottes zuteil, mit der er die Sünde zu überwinden und seine ursprüngliche leibseelische Harmonie wiederzuerlangen vermag; im zeitenthobenen Status *post diem judicii* wird schließlich die Sünde und der das irdische Leben des Menschen prägende Zwiespalt zwischen Leib und Seele nicht mehr bestehen.[566]

In dem Einteilungsschemata, das im Kern auf die bereits in der talmudischen Tradition und bei Paulus vorgebildete traditionelle Geschichtsgliederung in die Epochen *ante legem, sub lege, sub gratia* zurückverweist[567], spricht sich ein ungebrochener Fortschrittsoptimismus aus, der den geschichtlichen Ablauf als eine stufenweise sich vollziehende Entwicklung zum Besseren begreift. Eine Zeitordnung ist dieses Periodisierungssystem deshalb, weil sich mit ihr das fortschreitende Heilsgeschehen in seinen Entwicklungsstufen geschichtlich feststellen lässt.

Daneben findet sich im *Hortus deliciarum* innerhalb des Schöpfungszyklus, sinnstiftend an den Anfang der Darstellung der irdischen Menschheitsgeschichte, dem Bilderzyklus zum Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies gesetzt, vermittelt durch eine Abschrift aus

---

565 Vgl. H.d.II, T. 746, anonym: „Quinque notantur status temporis humani. Primus ante peccatum, secundus post peccatum ante legem scriptam, tercius sub lege Moysi, quartus sub gracia evangelii, quintus post diem judicii".

566 Ebd.: „In primo statu pax erat inter animam et corpus.[...] In secundo statu natura humana jam per peccatum depravata cepit caro rebellare spiritui et adeo premere quod nec reluctari posset. In tercio statu data est lex scripta, que resuscitaret et evigilare faceret spiritum. Qui cepit quidem resistere carni, sed victus adhuc succubuit, quia non habebat graciam adjutricem. Per legem enim tantummodo cognicio peccati. In quarto statu veniente Christo eoque in corpore suo peccata nostra ferente, fracte sunt vires carnis, pugnat spiritus et victor existit et hoc per graciam sancti Spiritus qui adjuvat infirmitatem nostram. In quinto statu, id est post diem judicii, non erit ulla pugna sed perhennis et secura solius spiritus victoria".

567 Zur chronologischen Einteilung der Geschichte in drei Heilszeiten, vgl.: R. SCHMIDT, 1955/56, S. 288-317; auch: M. BERNARDS, 1967, S. 121f.

dem *Liber de universo* des Hrabanus Maurus[568] ein weiteres klassisches, auf rabbinische Quellen zurückgehendes und von Augustin erstmals in der christlichen Tradition konsequent angewandtes Epochalisierungsschema erwähnt[569], das gerade im zwölften Jahrhundert weite Verbreitung erfuhr[570], gemeint ist die aus dem Schöpfungsbericht abgeleitete Gliederung des geschichtlichen Ablaufs in sechs Perioden. Diese Periodisierung sieht die Ordnung der Geschichte, ihr Bewegungsgesetz bereits vorgebildet in der Gliederung der Schöpfungswoche in das Sechstagewerk. Dem Sechstagewerk entsprechen dem System zufolge erkennbare, durch Grenzen bestimmbare Perioden des Geschichtsablaufs. Die zwischen dem Verlauf der Schöpfung und dem Ablauf der Geschichte konstatierte Beziehung wird nicht als eine zufällige Parallelität verstanden, sondern gedeutet als innerer Zusammenhang, der zwischen Schöpfung und Geschichte besteht und begründet ist in der Überzeugung, dass Schöpfung und Geschichte die beiden Bereiche des sich offenbarenden Wirkens Gottes in der Welt sind. Die Geschichte erscheint unter dieser Perspektive als eine Wiederaufnahme des Schöpfungswerkes Gottes, das mit der Erschaffung des Menschen am sechsten Schöpfungstag seinen Abschluss fand, dessen Ordnung jedoch durch den Sündenfall des Menschen zerstört wurde. Mit der Geschichte geht die Schöpfung über in einen an die Zeit gebundenen historischen Prozess der Restitution. Schöpfung und Geschichte erscheinen als zwei ineinandergreifende Vollzugsformen der göttlichen Planung und weisen als solche die gleiche teleologische Struktur auf. Die Schöpfung enthält bereits das Ordnungsgesetz der mit ihr beginnenden Geschichte. Auf der Grundlage dieser Einsicht gelangt der Text zu der folgenden Gliederung: Das erste Zeitalter reicht von der Erschaffung des ersten Menschen bis zur Sintflut, das zweite vom Ende der Flut bis zum Turmbau zu Babel und der Sprachverwirrung, das dritte von der Verheißung an Abraham bis zum Ungehorsam des Königs Sauls und des Volkes Israel gegen Gottes Befehl, das vierte von der Königsherrschaft David und Salomons, dem Tempelbau bis zur Zerstörung des Reiches Juda für den Ungehorsam seiner Könige wider Gott und die Babylonische Gefangenschaft, das fünfte vom Ende der Babylonischen Gefangenschaft und Heimkehr des Volkes Israel nach Jerusalem bis zur der Zeit, in der das Volk Juda für seine Untaten tributpflichtig gegenüber Rom wurde und unter seine Fremdherrschaft geriet, das sechste von der Inkarnation Christi bis zu den zukünftigen Verfolgungen durch den Antichrist.[571] Nach dem Ablauf der sechs Weltzeitalter wird eine neue

568 H.d.II, T. 67, Hrabanus Maurus, De universo.

569 Zur Weltzeitalterlehre in der rabbinischen Tradition vgl. W. BEINERT, 1973, S. 322, (mit zahlreichen Literaturhinweisen zur Tradition der Weltzeitalterlehre). Zur augustinischen Parallelisierung von Schöpfungs- und Weltwoche vgl.: AUGUSTINUS, De civitate Dei, 22, 30, CSEL 40, 669.

570 Zur Sechs-Weltzeitalter-Lehre allgemein, vgl. R. SCHMIDT, 1955/56; bei Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis, Gerhoch von Reichersberg, vgl. W. BEINERT, 1973, S. 322 -333. Zu Hugo von St. Viktor, vgl. J. EHLERS, 1973, S. 136ff., zu Otto von Freising vgl.: H.-W. GOETZ, 1984, S. 138f..

571 H.d.II, T. 67, Hrabanus Maurus, De universo: „Prima die facta est lux, et prima etate homo in paradisi amenitate locatur [...] factum est vespere [...] corrupta est omnis terra, donec creator, penitens se hominem fecisse, mundum dilivio perdere disponeret. [...] Secunda etate archa in medio fertur aquarum [...] Que habuit vesperam, quando filii Adam pedes ab oriente, id est a Deo, moventes, qui in construenda superbie turre convenerunt, linguarum divisione multati, et ab invicem sunt dispersi. [...]. Et tercia etate, firmatis in cultu demonum nationibus, Abraham patriarcha cognationem patriamque deserens [...]. Advenit et vespera, quando gens Hebrea, malis coacta prementibus, contra Dei voluntatem regem sibi peciit. [...] et quarta etate gens illa

Epoche beginnen, die nicht mehr Weltzeit ist, sondern diese transzendiert: die endgültige Ruhe des ewigen Lebens in der das Menschengeschlecht vollendet sein wird.[572]

Die Epochalisierung der Geschichte in sechs Weltzeitalter erfolgt in dem im *Hortus* zitierten Text des Hrabanus Maurus nach dem Auftreten großer, das Menschengeschlecht betreffender Ereignisse, in denen das Wirken Gottes jeweils geschichtlich deutlich wird. Die Geschichte vollzieht sich nach diesem Gliederungsschema in einem fortlaufenden, dialektischen Prozess auf das vorherbestimmte Ziel der Ewigkeit hin, in dem sich in jedem Zeitalter die Ereignisse der Neubegründung des Gottesverhältnisses der Menschheit, ihres Abfalls von Gott und des göttlichen Strafgerichts wiederholen. Das Schema macht deutlich, dass trotz der zyklisch wiederkehrenden Gottesentfremdung der Menschheit der Heilsplan Gottes sich in der Zeit progressiv durchsetzen wird.

Der göttliche Wirkungswille erstreckt sich danach nicht allein auf die allgemeine Seinsverfassung des Kosmos, vielmehr betätigt er sich in einzigartigen geschichtlichen Ereignissen und erst in der geschichtlichen Entfaltung der Welt zeigt er sich in seiner zielgerichteten Bedeutsamkeit. Die Parallelisierung von Sechstagewerk und Weltwoche lässt die gesamte Geschichte erscheinen als die Weise in der sich Gott in einem fortlaufenden Schöpfungsprozess kundtut und dessen Phasen ihre Kausalität, ihre inhaltliche Bedeutung und Zielrichtung in der göttlichen Anordnung haben. Auffällig ist die reiche Gliederung der vorchristlichen Zeit, während die Zeit nach Christus ohne Untergliederung als eine einzige Zeit erfasst wird, die ohne weitere Höhe- und Tiefpunkte in der Menschheitsgeschichte abläuft. Dementsprechend wird auch innerhalb der Strukturordnung des *Hortus* - wie dargelegt werden konnte - die Zeit nach Christus und die der weltweiten Ausdehnung der Kirche bis zum Weltgericht als eine Zwischenzeit ohne heilsgeschichtlichen Fortschritt bestimmt. Die durch den Text des Hrabanus Maurus vermittelte Vorstellung von der Teleologie und der Wiederkehr des Gleichen als den zwei Vollzugsformen des göttlichen Geschichtswirkens werden in zwei Illustrationen noch einmal konkret reflektiert, in der Miniatur der „*Genealogia Christi*“ von fol. 80v (Abb. 13) und der des „*Fortuna*-Rades“ von fol. 215r (Abb. 77), die als bildgewordene Theoreme über die Gesetzmäßigkeiten des Geschichtsablaufes Gegenstand der folgenden Ausführungen sein sollen.

---

celesti fide inclita, regno David et Salemonis gloriosa, templi etiam sanctissimi altitudine totum nobilitatur in orbe. Sed accepit in vesperam, quando crebrescentibus peccatis, regnum illud a Chaldeis dissipatum, templum dirutum, et tota gens est in Babiloniam a Judea translata. [...] Quinta etate multiplicatus in Chaldea populus Israhel, pars celestium desideriorum pennis suffulta Jherosolimam petit, pars volatu destituta virtutum, [...]. Successit et vespera, quando imminente jam salvatoris adventu, gens Judea propta scelerum magnitutdinem romanis tributaria cinshaft facta, insuper et alienigenis e regibus pressa. [...] Sexta etate preconantibus prophetis, filius Dei in carne, ut hominem ad imaginem Dei recreatur apparuit. [...] Hujus etatis vespera ceteris obscurior in Antichristi est persecutione futura“.

572 Ebd.: „Septima etate justorum anime, post optimos hujus vite labores, in alia vita perpetuo requiescunt, que nulla umquam tristicia maculatur. [...] Perficietur autem, quando receptis sancti corporibus, in terra sua dupplicia possidebunt et leticia sempiterna erit eis“.

5.1 Gesetz der Teleologie

Die Illustration der *„Genealogia Christi"* (Abb. 13) bildet entsprechend der Stellung des ihr zugrundeliegenden Textes Mt. 1, 1-17 in der Heiligen Schrift den Auftakt des neutestamentlichen Zyklus im *Hortus deliciarum*. Unmittelbar vorangestellt ist ihr ein geschlossener Auszug aus der Chronik des Freculph, der noch einmal aus historiographischer Sicht geschichtliche Ereignisse von der Menschenschöpfung bis zur Herrschaftszeit des Tiberius rekapituliert.[573] Der Illustration der *„Genealogia"* folgen eine Paraphrase des Genesisberichts über die Verheißung an Abraham (Gn. 15, 1 - 6)[574], ein sich auf diese Schriftstelle beziehender kommentierender Text und ein Hymnus des Godesscalcus zu demselben Thema[575], an die sich weiter drei, die Gottesmutterschaft Mariae und Menschwerdung Christi verherrlichende Texte unbekannter Autoren und zwei Marienhymnen des Godesscalcus anschließen[576], bevor nach einer verlorenen Abschrift aus dem Matthäusevangelium (Mt. 1)[577] die Text-Bild-Folge zum Stammbaum Christi in zwei exegetischen Texten zum *Liber generationis* des Matthäus aus der Homilie *In nativitate s. Mariae* des Beda[578] und der *Homilia in initium evangelii s. Matthei* des Walafrid Strabo[579] ihr Ende findet. Die Illustration der *„Genealogia Christi"* selbst führt das Geschichtswirken Gottes und den Ablauf der Menschheitsgeschichte in seiner ganzen Ordnung und Gesetzmäßigkeit vor Augen, indem sie in einzigartiger Weise prägnant die bereits in den Untersuchungen zur Werkstruktur und zu den Zeiteinteilungssystemen erschlossenen Geschichts- und Zeitvorstellungen in bildliche Strukturen umsetzt und präzisiert.

Die Miniatur zeigt die Gestalt Gottes auf der Kuppe einer Erderhebung sitzend. Mit seinen Händen umfasst und stützt er den Stengel eines pflanzenähnlichen Gebildes, dessen Hauptspross sich in der Höhe verbreitert und zu den Seiten hin in sechs spiralförmigen Ranken entfaltet. Aus dem Spross hervor geht in aufsteigender Folge zunächst die Ganzfigur des Patriarchen Abraham. Ihm ist außerhalb der Rankenpflanze ein Engel zugeordnet, der mit der erhobenen Rechten gemäß der Verheißung Gn. 22, 17 (Gn. 15, 5) auf eine Ansammlung von Sternen und die Nachkommen von Abraham gleichermaßen weist. Die auf der folgenden Seite der Illustration beigeordnete Schriftparaphrase zitiert hierzu das Wort Gn. 15, 5: „Und er hieß ihn hinausgehen und sprach: Siehe gen Himmel und zähle die Sterne; kannst du sie zählen? Und er sprach zu ihm: So zahlreich sollen deine Nachkommen sein!"[580] Der sich oberhalb der Figur Abrahams verbreiternde Hauptspross der Pflanze trägt dementsprechend in sich, von unten nach oben aufsteigend, in sechs Registern die Kopfbilder der vierzig Vorfahren Christi von Isaak bis Joseph

573 Vgl. H.d. II, T. 268-295.
574 H.d.II, T. 296.
575 H.d.II, T. 297, anonym; H.d.II, 298, Godesscalcus.
576 H.d.II, T. 299. 301. 303, anonym; H.d.II, T. 300. 302, Godescalcus.
577 H.d.II, T. 304.
578 H.d.II, T. 305.
579 H.d.II, T. 306.
580 H.d.II, T. 296, Gn. 15, 5: „Eduxit eum foras et ait illi: Suspice celum et numera stellas si potes. Et dicit ei: Sic erit semen tuum."

gemäß Mt. 1, 2-16[581]. Halbfiguren weiterer alttestamentlicher Personen in den seitlichen Rankenvoluten, die sich zum Teil aufgrund ihrer Kleidung und Kopfbedeckungen als Propheten, Könige und Hohepriester identifizieren lassen, erweitern die Ahnenreihe Christi zum Sinnbild der gesamten alttestamentlichen Geschichte. Der Stammbaum Christi gipfelt auf in der Ganzfigur Mariae, aus der in der Höhe gleichsam als „Endblüte" Christus mit der Geisttaube hervorgeht. Zur Rechten und Linken Christi sind in strenger *Isokephalie,* durch Habit und Attribute als Apostel, Päpste, Bischöfe, Märtyrer, Bekenner, Eremiten, Mönche und Nonnen gekennzeichnet, die Repräsentanten der Kirche aufgereiht[582].

Im Rückgriff auf den in der antiken, und vor allem biblischen, organischen Geschichtsmetaphorik vorgebildeten und durch die christliche Geschichtsdeutung weitertradierten, botanischen Vergleich von Pflanze und Geschichte werden innerhalb der Illustration organisches Pflanzenwachstum und historische Entwicklung in Analogie zueinander gesetzt[583]. *Tertium comparationis* sind hier Allmählichkeit, Kontinuität und innere Notwendigkeit der Entwicklung. In der vertikalen Übereinanderordnung von Patriarchen, Königen, Propheten, bis hin zu den Personen Joseph und Maria, stellt sich die als Personengeschichte gedeutete Geschichte des Alten Testaments als ununterbrochener, allmählicher Wachstumsprozess dar. Die Geschichte des auserwählten Gottesvolkes, verstanden als die eigentliche Menschheitsgeschichte, erweist sich als eine einzige große, die Identität des Subjekts durch die Zeiten wahrende, und in bezug auf die Zahl der Gottesbürger fortschrittliche und zielgerichtete Entwicklung, als Reifungszeit von den kleinsten Anfängen (Abraham) bis zur weltweiten Ausdehnung (Kirche). Die Menschheit wird als ein aus einem einzigen Menschen hervorgehender Gesamtorganismus erfasst, der entsprechend dem Entwicklungsgesetz botanischen Wachstums, von seinem Ursprung in Abraham aus erst reif

---

581 Die Kopfbilder sind folglich entsprechend Mt. 1, 2-16 zu identifizieren als: Isaak, Jakob, Juda, Perez, Hezron, Ram, Amminadab, Nachschon, Salma, Boas, Obed, Jesse, David, Salomon, Rehabeam, Abia, Asa, Josaphat, Joram, Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, Manasse, Amon, Josia, Jojachin, Sealthiel, Serubabel, Abiud, Eliamkim, Asor, Zadok, Achim, Eliud, Eleasar, Matthan, Jakob, Joseph.

582 Vgl. hierzu die neben der Christusfigur vermerkte Bildinschrift, H.d.I, fol. 80v, inscriptio: „Jhesus Christus flos florum gignit ecclesiam per baptismum et ceterum sacramentum cultum".

583 Zur botanischen Geschichtsmetaphorik in der antiken Tradition und Bibel, vgl.:A. DEMANDT, 1978, S. 49ff. S. 50-55. S. 101-124. In der Illustration des *Hortus* verbinden sich Elemente verschiedener botanischer Bilder der Bibel zu einer neuen Einheit: so gehört der Vergleich des Gottesvolkes mit Weinstöcken und Bäumen schon zur gängigen Metaphorik der Propheten, vgl. bspw. Jes. 5, 1-7; Jes. 11, 1ff.; Jer. 2, 21: Ez. 17; Ez. 31. In Ez. 17, 1-10. 22-24 wird Gottes Wirken mit dem eines Gärtners verglichen, der auf dem hohen Berg Israels einen Zedernbaum pflanzt. Die Prophezeiung des Messias in Jes. 11, 1 wird in botanische Wachstumsmetaphorik gefasst, Israel mit einem Baum verglichen, dessen Frucht Christus ist, auf dem der Geist des Herrn ruht. Auch das NT kennt die botanische Entwicklungsmetaphorik; vgl. hierzu z.B. Mc. 4, 31f., wo Jesus die Entwicklung der göttlichen Königsherrschaft auf Erden mit derjenigen eines Senfkorns vom Samen zur großen Staude vergleicht. In Joh. 15, 5-6 bezeichnet sich Jesus als Weinstock, seine Anhänger als Reben. In der christlichen Geschichtsdeutung wurde der Pflanzenvergleich weitertradiert, vgl. hierzu: A. FUNKENSTEIN, 1965, S. 27ff. Wiederholt taucht das Pflanzengleichnis etwa in den Schriften Bernhards von Clairvaux auf. So leitet Bernhard von Clairvaux in seiner Schrift *„In laudibus virginis matris"* aus der Etymologie des Namens „Nazareth" (= Blüte) ab, dass Gott in der Geschichte des Heils seinen Samen (Jes. 40,8) eingepflanzt hat, der durch die Jahrhunderte blühte und wuchs und in Christus zur Frucht wurde, vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, De laudibus virginis matris, 1, 3, (ed. G. B. Winkler, 1993, 4, S. 38f. Bezeichnet Bernhard hier Christus als Frucht, so findet sich in derselben Schrift auch die Deutung der Person Christi als Blüte: Ebd. 2, 5-6 (ed. G. B. Winkler, 1993, 4, S. 54ff.).

werden musste für die Inkarnation des Erlösers, durch die der ewige Gott selbst in die Zeitlichkeit der menschlichen Existenzweise eintritt. Kann die vertikale Pflanzenachse auch als historische Zeitachse aufgefasst werden, so ist Christus, dargestellt als Endblüte, als *Telos* der historischen Entwicklung zu deuten. Im Pflanzengleichnis verknüpft sich das Wissen um dieses Ziel mit der Vorstellung eines als kontinuierliche Aufwärtsbewegung verstandenen Geschichtsablaufes zu einer immanenten Teleologie. Da erst von der Menschwerdung aus die Teleologie des Geschichtsablaufs erkennbar wird, ist sie als das zentrale Ereignis der Geschichtsbewegung zu verstehen. Die Menschwerdung wird zum Schlüssel für das Verständnis des Weltgeschehens, da von ihr aus die Geschichte als ein einheitlicher und sinnvoller Zusammenhang zu begreifen ist. So erscheint die Zeit des Alten Testaments von ihm aus gesehen nur als Vorbereitungszeit dessen, was mit der Inkarnation in Erfüllung geht, während es dem Pflanzengleichnis zufolge eine historische Entwicklung über das Erscheinen Christi hinaus nicht geben kann.

Mit Christus hat die letzte *aetas* begonnen, in der sich im historischen Sinne grundsätzlich nichts Neues mehr ereignen kann. Die Kirchengeschichte - repräsentiert in der horizontalen Reihung ihrer Vertreter zur Rechten und Linken Christi - wird durch zwei durchlaufende Wiesenbänder formal sinnfällig von dem das dynamische Werden veranschaulichenden Stammbaum Christi abgehoben als geschichtlicher Zu-Stand, nicht als geschichtliche Zeit, gedeutet. Wird der Übergang von der alttestamentlichen zur neutestamentlichen Zeit als allmählicher Entwicklungsschritt dargestellt, so wird der Wandel von der biblischen zur nachbiblischen Geschichte als Überhöhung des Vergangenen auf einer neuen Stufe erfasst, der die diachrone Dimension gänzlich fehlt. Läuft die Geschichte der Alten Zeit auf das Erscheinen Christi zu, so wird die Kirchengeschichte, in der symmetrischen Anordnung ihrer Repräsentanten um die Gestalt Christi, als neues, letztes Äon der immerwährenden Gegenwart Christi gedeutet, der in Ewigkeit bleibt, wie es in einem anonymen Begleittext der Illustration im Anschluss an 1.Petr. 1, 25 heißt[584]. Zwischen der ersten und zweiten Parusie Christi teilt sich die Gegenwart Christi unaufhörlich im Dasein der Kirche mit. Im Zeichen seiner Anwesenheit kann sich der Stand der Menschheit nicht mehr ändern. Seit seinem Erscheinen ist jeder dem Ende gleich nahe, nur dass er sich mehr oder minder vollkommen auf die Zukunft vorbereiten kann. Gleichzeitig deuten die die Kirchenrepräsentanten unterfangenden Wiesenbänder, die konnotativ an die titelgewordene Garten- und Paradiesesbildlichkeit des *Hortus deliciarum* erinnern, auf die eschatologische Vollendung hin, in der die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit endgültig aufgehoben werden. Sie verweisen jedoch nicht nur darauf, dass die geschichtlich gewordene Gemeinschaft der Menschen einst herausgenommen wird aus dem Zustand der Geschichtlichkeit zu einer zeitlosen Unveränderlichkeit und Unsterblichkeit: durch sie wird zeichenhaft angedeutet, dass der *populus christianus* bereits die Antizipation der zukünftigen Herrlichkeit darstellt. Für seine Mitglieder hat dem Aufbau der Illustration zufolge schon in der historischen Zeit eine

584 Vgl. H.d.II, T. 299, anonym: „Sine fine est mensura, quia Christus manet in eternum".

Befreiung von der Zeit durch die Menschwerdung Christi stattgefunden, jedoch nur für den Teil der in der Kirche vollkommen Lebenden, der - wie die auf die Paradiesherrlichkeit verweisenden Blumenbänder suggerieren - endgültig erlöst wird. Nur sie vermögen bereits jetzt durch ihre Vollkommenheit die Zeit virtuell zu überwinden, obwohl die Auswirkungen der Zeit noch andauern, bis der Gesamtprozess der Geschichte abgeschlossen ist. Seit dem Erscheinen Christi ist die Endzeit bereits angebrochen, die jenseitige Welt ist in der Kirche bereits geheimnisvoll da.[585] Das Ende wird lediglich noch den Abschluss der Entwicklung bringen, die schon in ihrem zeitlichen Bestand alles in sich birgt, was das Ende abschließend zusammenfassen wird. Schon jetzt ist die innere Lebensform grundgelegt, zu der die erneuerte Menschheit am Ende der Geschichte befreit von der Bindung an Raum und Zeit erhoben werden soll. Die Geschichte nach Christus ist nur noch in der quantitativen Zunahme der zur Gemeinschaft der Kirche Hinzutretenden erfassbar, wie bildlich-formal in der Überschneidung der jeweils die Reihen der Kirchenmitglieder seitlich abschließenden Gläubigen durch die lineare Bildumrahmung zum Ausdruck gebracht ist, die gedanklich eine Erweiterung der Zahl der Kirchenglieder für möglich erscheinen lässt. Jede Spekulation über die zeitliche Dauer des letzten Zeitalters und über den Eintritt des Endes wird durch die Deutung der nachchristlichen Zeit als der bereits eingetretenen Heilswirklichkeit, als geschichtlicher Endzustand für irrelevant erklärt.

Die Zeit- und Geschichtsvorstellungen des *Hortus deliciarum* erweisen sich, in der Illustration der *„Genealogia Christi"* als Denkbild zur Weltgeschichte ausgestaltet, von konsequenter Christozentrik geprägt. Von dem zentralen Ereignis der Inkarnation Christi aus teilt sich die Geschichte in eine Zeit vor Christus, die Zeit des langsamen Heranreifens des Menschengeschlechts und der Vorbereitung auf die Ankunft des Erlösers, und in die Zeit nach Christus bis zu seiner triumphierenden Wiederkehr als neue Zeit, eine Zeit des Wartens unter der Gnade Christi. Die durch die Abschrift aus dem Werk *De universo* des Hrabanus Maurus vermittelte Sechs-Zeitalter-Periodik erscheint hier reduziert auf eine zweigliedrige Zeitenordnung, die ihren entscheidenden Wendepunkt in dem Erscheinen Christi hat. Die Gliederung zeugt von dem Bestreben, den gesamten Geschichtsprozess von einem einheitlichen Prinzip aus zu gliedern. Ihr eigentlicher Sinn liegt in der Überzeugung, dass der gesamte geschichtliche Ablauf nur von Christus her zu begreifen ist. Die ganze Geschichte als Geschichte Christi steht einheitlich unter

585 Vgl. die Analogsetzung von Paradies und Kirche, die in der Passion Christus ihre Begründung findet, in: H.d.II, T. 77, Bernhard von Clairvaux., Sermones: „Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris, pro paradiso quem perdidimus, restitutus est nobis salvator Christus; sicut ergo de uno fonte paradisi derivantur quattuor flumina ad irrigandum paradisum, ita de pectoris ejus archano procedunt quattuor fontes, ex quibus hauriuntur quattuor aquarum genera, unde tota per universum mundum irigatur Ecclesia"; auch: H.d. II, T. 230, H.A., Spec. eccl.: „Paradisus quod dicitur ortus deliciarum, est Ecclesia, in qua sunt omnes delicie scripturarum, in qua diversa ligna ad visum pulchra, ad gustum, suavia producuntur, dum prophete et apostoli in operibus pulchri, in doctrina suaves, nobis in exemplum proponuntur"; dazu die Ausführungen zur Titelgebung des *Hortus* in Kap. I, 1, 2. Zur Gleichsetzung von Blumen und Menschen nach der Auferstehung der Toten, vgl. H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „Nam Dominus induet corpora eorum vestimento salutis et animas eorum indumento letitie. Et sicut hic diversa genera florum, ut in liliis albedo, in rosis rubedo, ita diversa genera colorum creduntur in corporibus sanctorum, ut alim colorem martyres, alium habeant virgines, et hec pro vestimentis reputabuntur".

dem Zeichen seiner Inkarnation. Er ist die Fülle der Zeiten und die Mitte der Geschichte: seine Menschwerdung brachte das Ende der alten Zeit und den Anbruch einer neuen Heilszeit, die für den vom Heil Erfassten kein Ende haben wird.[586] Ausführlich wird diese durch die Illustration vermittelte christozentrische Geschichtsauffassung, welche die Zeit Christi als Ziel und Mitte der Geschichte, als Erfüllung der alten Zeit und Vorausdeutung auf eine bereits anfangshaft eingetretene endhafte Vollkommenheit begreift, noch einmal textlich in der Abschrift aus der *Homilia in initium evangelii s. Matthei* des Walafrid Strabo auf fol. 82v entfaltet, indem die Namen der Vorfahren Christi nach Mt. 1, 1 - 17 typologisch-allegorisch als Vorankündigungen des Lebens und Wirkens Jesu Christi gedeutet werden, das wiederum in einem weiteren Auslegungsschritt zur Präfiguration des zukünftig Kommenden erklärt wird.[587] Dort heißt es etwa, um nur ein Beispiel der stereotyp aneinandergereihten Auslegungen zu nennen: „Phares bedeutet Teilung. Wohl kann nämlich auch Christus als Teilung verstanden werden, der die heilige Kirche von der Gemeinschaft der Ungläubigen trennte, ebenso wie er auch im Gericht die Gerechten von Sündern trennt und einem jeden auf gleiche Art seine Werke vergilt".[588] Die Zeit Christi als die Zeit der Erfüllung ist zugleich Wendezeit, in der sich die letzten Dinge ankündigen. In den typologischen Bezugsetzungen aller Vorfahren Christi als präfigurierende Typen zu dem einen Antitypus Christus, in dem sie ihre gesteigerte Wiederkehr im Sinne überhöhender Erfüllung finden und den Vorausdeutungen auf die zukünftigen Ereignisse, spricht sich der Glaube an eine alle Zeiten umschließende Einheit der Offenbarung Gottes aus, die in seinem zeituniversalen Heilswillen gründet. Vom Blickpunkt zeitenthobener Erhabenheit aus wird durch das typologische Deutungssystem die Simultaneität des Ungleichzeitigen sichtbar gemacht. Die gesamte Geschichte erscheint in dem zitierten Text als Verwirklichung eines vor aller Geschichtlichkeit grundgelegten Plans in der unveränderlichen Seinsordnung Gottes aufgehoben. Zugleich wird aufgezeigt, dass die Heilsvermittlung nicht erst mit der Menschwerdung Christi begonnen hat, sondern dass ihr Heilszeiten vorausgingen, die alle durch Christus geprägt und auf ihn hingerichtet sind. Alle Ereignisse sind nach dem göttlichen Heilsplan angelegt auf die Verwirklichung des Heils durch den Logos und Menschen Jesus Christus.

---

586 Schon der Hebräerbrief stellt Christus in die Mitte aller Zeiten, vgl. hierzu und zur Tradierung des Gedankens in der Theologiegeschichte die Ausführungen von J. EHLERS, 1973, S. 148f. und M. BERNARDS, 1967, S. 115-124. Der Zweiteilung der Geschichte entspricht die traditionelle, chronologische Gliederung der Geschichte in drei Zeiten oder *status*, die Epochen *ante gratia, sub gratia* und *post presentem vitam*, die auf Paulus zurückgeht und durch Augustin dem Mittelalter vermittelt wurde, denn der dritte *status* stellt keine historische Zeit mehr dar, sondern transzendiert die Geschichte. Vgl. dazu etwa: AUGUSTINUS, De trinitate 4, 4, 7, CCL 50, 170; auch Ders., De doctrina christiana 2, 16, 25, CSEL 80, 52.

587 Vgl. dazu die Selbstaussagen des Autors: H.d.II, T. 306, Walafrid Strabo, Homilia in Matth.: „Jhesus autem Christus Dominus noster oleo letitie pre participibus suis unctus a Deo legitur, qui venit in hunc mundum per electos et circumcisos patres, quorum nomina per ordinem Matheus ideo in exordio hujus libri posuit, quia in his nostre redemptionis es eterne salutis figuram esse, Spiritu sancto cognovit revelante et easdem figuras per Christum in veritate completas. Sicut enim Christus per horum patriarchrum genealogiam ad nostram venit in hunc mundum salutem, ita per horum omnium interpretationem nominum nostram salutem specialiter voluit designari".

588 Ebd.: „Phares divisio interpretatur. Bene etenim Christus divisio potest intelligi, qui sanctam Ecclesiam a societate infidelium separavit, itemque in judicio segregat justos a peccatoribus et reddet unicuique juxta opera sua".

In der Miniatur der *„Genealogia Christi"* wird das Geschichtswirken Gottes im Anschluss an Is. 27, 2 - 7 und Ez. 17, 22 - 24, durch die Darstellung Gottes als Gärtner, unter dessen Schutz auf der Höhe eines Berges die „Pflanze der Geschichte" langsam heranreift[589], gedanklich präzise bestimmt. Mit der Linken in schöpfendem Gestus in das Erdreich unterhalb der Pflanze greifend, mit der Rechten den aufstrebenden Hauptspross in seinem Wachstum zugleich lenkend und stützend, erscheint Gott als Schöpfer, Lenker und Erhalter der geschichtlichen Zeit[590]. Als Schöpfer ist er vor jedem denkbaren Uranfang alles Zeitlichen, als Lenker und Erhalter umgreift er die Zeiten. Wenn die Pflanzenform der Illustration als Zeitenordnung der Geschichte verstanden werden kann, dann bedeutet die Stellung der Gottesgestalt nichts anderes, als dass Gott selbst außerhalb der Zeit und Geschichte steht und die sich in der Zeit vollziehenden Geschehnisse in unveränderlicher Gegenwart schaut: Seine Ewigkeit ist vor aller Zeit, sie besteht mit der Zeit und reicht über alle Zeiten hinaus.

Gott ist aber auch in der Geschichte der Schöpfer, seine Schöpfungstätigkeit in der Geschichte ist gerichtet auf die Berufung der von ihm durch Christus erneuerten Menschheit. Nach der Vertreibung aus dem Paradies hat Gott mit Abraham einen neuen Anfang gesetzt, von dem aus sich die Menschheit langsam ausdehnen sollte. So wird Abraham in dem der Illustration gegenübergestellten Hymnus des Godescalcus in strenger Antithese zu der Person Adams, der als „Vater aller Toten" bezeichnet wird, als Vater aller Auferstehenden gepriesen.[591] Die Menschheitsgeschichte nach Abraham stellt sich im Blick auf den Verheißungsengel neben der Abraham-Figur als Erfüllung des von Gott an Abraham einmal Verheißenen dar, das in den, der Illustration folgenden, anonymen Texten näherhin gedeutet wird als Verheißung der Inkarnation und endgültigen Erlösung der Menschheit.[592] In der Gestalt des Verheißungsengels spricht sich

---

589 Vgl. Vulgata, Is. 27, 2-6: „(2) in die illa vinea meri cantabit ei (3) ego Dominus qui servo eam repente propinabo ei ne forte visitetur contra eam nocte et die servo eam (4) indignatio non est mihi quis dabit me spinam et veprem in proelio gradiar super eam succendam eam pariter (5) an potius tenebit fortitudinem meam faciet pacem mihi pacem faciet mihi 6 qui egrediuntur impetu ad Iacob florebit et germinabit Israhel"; und: Ez. 17, 22-24: „(22) Haec dicit Dominus Deus et sumam ego de medulla cedri sublimis et ponam de vertice ramorum eius tenerum distringam et plantabo super montem excelsum et eminentem (23) in monte sublimi Israhel plantabo illud et erumpet in germen et faciet fructum et erit in cedrum magnam et habitabunt sub eo omnes volucres universum volatile sub umbra frondium eius indificabit (24) et scient omnia ligna regionis quia ego Dominus humiliavi lignum sublime et exaltavi lignum humile et siccavi lignum viride et frondere feci lignum aridum ego Domnius locutus sum et feci": Vgl. auch: Rm. 11, 16-24. Rupert von Deutz, einer der beiden am häufigsten zitierten Autoren des *Hortus*, versteht die Kirche als Pflanze, die unter dem Schutz Gottes heranreift, vgl.: RUPERT VON DEUTZ., De trinitate et operibus ejus, In Isaiam prophetam 2, 26, PL 167, 1353.

590 Ähnlich charakterisiert auch Hugo von St. Viktor in seinem Hauptwerk „De sacramentis fidei" das Wirken des dreieinigen Gottes mit den Worten „potentia creat, sapientia gubernat, benignitas conservat", vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis I, 3, 26, PL 176, 227.

591 H.d.II, T. 298, Godesscalcus: „Sicut Adam nascentium / Pater est et morientium, / Sic Abraham omnium / Pate est resurgentium. Sed ille non vivificat / Ullum umquam ut resurgat, / Sed Christus semen Abrahe / Jubet mortuos vivere".

592 H.d.II, T. 297, anonym: „Quia sancti comparantur stellis celi, ideo dixit Dominus Abrahe: Suspice celum et numera stellas si potes, sic erit semen tuum. Sicut enim stelle sunt celis infixe, nunquam de celis casure, sic omnes sancti celis sunt infixi, nunc desiderio post gaudio perhenni ibi mansuri, docentes cum apostolo: Nostra conversatio est in celis, istud suspicie in celum, quod patri eorum per fidem Abrahe dictum est a Deo servantes. [...] Dominus ad Abraham sic loquitur: Sic erit semen tuum, videlicet innumerabiles homines, sicut stelle.

die Überzeugung aus, dass das Kommen Christi nicht ein plötzliches Ereignis war, sondern ihm eine vorbereitende Verkündigung vorausging, welche die Menschheit bis zur Ankunft Christi begleitet. Heilsgeschichtlich gedeutet wird das Ereignis der Abrahamsverheißung in der Illustration. Aber auch in einem der ihr folgenden anonymen Texte wird es herangezogen als Zeugnis für das Geschichtswirken Gottes, der immer wieder richtungsweisend in die Geschichte eingriff, indem er die Menschheit durch Verkündigungen auf eine neue und durch Christus zu bewirkende Daseinsform hinführte.[593] Gott hat danach nicht nur die Geschichte erst in Gang gesetzt, er bestimmt auch ihren gesamten Verlauf, indem er ihr in Christus und der durch ihn bewirkten Erlösung ein Ziel und einen Sinn gibt und sie nach einem geordneten Plan ablaufen lässt. Der Zeitenlauf ist ebenso einem *ordo* unterworfen wie die Welt in ihrem physischen Bestand. Lobpreisend wird in einem aufgrund seiner Pflanzenmetaphorik der Illustration eng verbundenen anonymen Begleittext auf fol. 81v die Schönheit und Gottgewolltheit der zeitlichen Ordnung hervorgehoben. So steht dort geschrieben: „Die Wurzel nämlich, aus der der Baum dieser Geschlechterfolge hervorging, hat der Herr mit seiner Hand in seine Erde gepflanzt und bis zur Vollkommenheit des Baumes bewacht, an dessen höchster Stelle ein Zweig hervorbricht, auf dessen Blüte sich der siebengestaltige Geist niederlässt. Und wie schön ist die Ordnung! In der Hand des Herrn die Erde, in der Erde die Wurzel, in der Wurzel der Baum, in dem Baum der Zweig, in dem Zweig die Blüte, in der Blüte der Heilige Geist".[594] Innerhalb der von Gott vorgeordneten Zeit verwirklicht das Menschengeschlecht seine providentiell geregelte Geschichte. Jeder Einzelne hat in dem Geschichtsplan seinen notwendigen, folgerichtigen Platz und trägt auf diese Weise zum Gelingen des Gesamtplans bei, wie der Rückgriff auf die organische Metaphorik zur Darstellung des Geschichtsablaufes und die Platzierung der Vorfahren Christi in der Pflanzenform bildlich darlegt. Gott ist nicht nur der Schöpfer der Geschichte, er ist auch ihr Erhalter: die Hand auf der Geschichte haltend sorgt er dafür, dass sein Geschichtsplan

---

Splendide sicut stelle in diversa resurrectionis claritate, inter se differentes sicut stelle. [...] Ergo si sic est semen Abrahe sicut stelle, consequens est ut in celo sint filii Abrahe". Und: H.d.II, T. 303, anonym: „Ipse ego qui de stellis meis, qui sunt fideles mei, mecum regnaturi, quorum causa factus sum et ego stella, natus de maris stella, stella de celo meo vobis mitto, ut consideretis quia ad hoc veni, ad hoc de semine Abrahe incarnari volui, ut sicut Abrahe promisi, omnes in me credentes celi stellis splendore, nomine, multitudine, regni celorum altitudine, perpetua felicitate et immortalitate comparemini. Ego stella, mater mea maris stella, nuncius meus ad vos stella, non voco hominem quemquam nisi ad hoc ut fiat stella".

593 H.d.II, T. 303, anonym: „Christus lux stellarum stella est matutina, mater ejus maris stella, qui revelatus est de celo stella. [...] Ipse ego qui loquebar per prophetas, qui loquebar Abrahe: Suscipe celum, numera stellas si potes, sic erit semen tuum. Ipse ego qui clamo in David: Israhel si me audieris, non erit in te Deus recens, neque adorabis deum alienum. Ego enim sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Egypti, ipse, inquam, qui omnia ex nichilo creavi [...] Ipse ego qui de stellis meis, qui sunt fideles mei, mecum regnaturi, quorum causa factus sum et ego stella, natus de maris stella, stella de celo meo vobis mitto, ut consideretis quia ad hoc veni, ad hoc de semine Abrahe incarnari volui, ut sicut Abrahe promisi, omnes in me credentes celi stellis splendore, nomine, multitudine, regni celorum altitudine, perpetua felicitate et immortalitate comparemini".

594 Vgl. H.d.II, T. 301, anonym: „Radicem namque de qua arbor genealogie hujus processit, Dominus manu sua plantavit in terra sua et usque ad perfectionem arboris custodivit, in cujus summitate virga erupit, cujus flori septiformis spiritus insedit. Et quam pulcher ordo! In manu Domini terra, in terra radix, in radix arbor, in arbore virga, in virga flos, in flore Spiritus sanctus".

eingehalten wird. Die Teleologie erscheint in diesem Sinne als der gestaltende und richtungsweisende Wille Gottes, der sich geschichtlich ausspricht.

Als Heilsvermittler tritt Gott schließlich in Christus selbst in die Zeit ein zu einem in dem Gefüge der Zeitenordnung bestimmbaren Zeitpunkt. Unter dem Aspekt der Zeit bedeutet die Inkarnation dem Bildaufbau der Illustration zufolge eine in Christus vollzogene Begegnung von Zeit und Ewigkeit, durch die dem Menschen ein Weg zur Aufhebung der Zeitlichkeit eröffnet wird. Lässt die Platzierung des Brustbildes Christi als die von der Geisttaube überschattete Endblüte des im Maria aufgipfelnden Stammbaumes in der Illustration durchaus noch offen, ob es sich bei dem Dargestellten um einen nur von Gott begnadeten Menschen oder den menschgewordenen göttlichen Logos handelt, so suchen die der Illustration nachgestellten Texte und Hymnen auf der Basis der im Glaubensbekenntnis von Chalkedon einmal niedergelegten christologischen Grundaussagen gerade die Wahrheit der realen Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi darzulegen.[595] Mit Nachdruck wird in zwei der anonymen Texten die Identität des in allen Zeiten verheißenen und in der Zeit fleischgewordenen Gottmenschen mit dem ewigen Sohn des Vaters hervorgehoben: der überzeitlich existierende göttliche Logos selbst ist in Jesus Christus Mensch geworden.[596] Es hat, wie in einem der Texte ausgeführt wird, bei der Empfängnis im Uterus der Maria eine wirkliche Vereinigung von Gott und Mensch stattgefunden, die dem Text zufolge jedoch keinesfalls im Sinne einer substantiellen Einheit, einer Vermischung der beiden Naturen zu verstehen ist: Antithetisch wird von der unter dem Gesetz der durch die Sünde korrumpierten Natur sich vollziehenden geschlechtlichen Zeugung, in der es zu einer Vermischung von väterlicher und mütterlicher Substanz kommt, die Empfängnis und Geburt des Gottessohnes abgehoben, bei der die Besonderheit von göttlicher und menschlicher Natur gewahrt bleibt. In diesem Sinne heißt es in ebendemselben Text: „Der Sohn des Vaters, vor allen Zeiten Gott nicht Mensch, wurde, damit er Mensch werde, im Bauch

595 Das Chalkedonense (451) sei an dieser Stelle zum besseren Verständnis in der deutschen Übersetzung von B. LOHSE, 1988, S. 97f., wiedergegeben: „In Übereinstimmung mit den heiligen Vätern lehren wir alle einmütig, dass wir unseren einen Herrn Jesus Christus bekennen sollen: denselben vollkommen in seiner Gottheit und denselben vollkommen auch in seiner Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus einer vernunftbegabten Seele und einem Leibe, wesensgleich mit dem Vater nach seiner Gottheit und wesensgleich mit uns nach seiner Menschheit, in allem uns ähnlich, jedoch ohne Sünde; vor aller Zeit aus dem Vater gezeugt nach seiner Gottheit, in der letzten Zeit aber um unseres Heiles willen aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin, (hervorgebracht) nach seiner Menschheit; einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Einziggeborenen, in zwei Naturen, unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungesondert, wobei die Unterschiedenheit der Naturen um der Einheit willen auf keine Weise aufgehoben wird, vielmehr die Besonderheit jeder Natur gewahrt und doch zu einer Person und zu einer Hypostase vereinigt wird, nicht in zwei Personen getrennt oder unterschieden, sondern einen und denselben Sohn, den Einziggeborenen, Gott, Logos, den Herrn Jesus Christus, wie einst die Propheten über ihn und dann Jesus Christus selbst uns belehrt hat und wie ihn das Glaubensbekenntnis der Väter uns überliefert hat“.

596 Vgl. H.d.II, T. 303, anonym: „Ego enim sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Egypti, ipse, inquam, qui omnia ex nichilo creavi, qui me feci, o homo, pro amore tuo, quod tu es. Non sum recens Deus sed antiquus Deus, nec incipiens nec desinens, vetus Deus, novus homo, novo nascendi ordine natus [...]“; vgl. dazu auch H.d.II, T. 299, anonym: „Ille autem qui de celo venit, qui super omnes est, qui non deorsum sed desursum est, deorsum venit, non ut deorsum maneret, sed ut nos, qui non desursum sed deorsum sumus, secum de deorsum in sursum ducendo in celo collocaret. Hic est semen Abrahe, filius filii Abrahe plus quam virginis domine nostre beate Marie.“

der Jungfrau nicht als Mensch, sondern als Gott empfangen und ging, nachdem der Bauch der Jungfrau Maria verschlossen worden war, als Gott und Mensch hervor".[597] Zeugung und Geburt der Person Jesu Christi werden zu einem im strengen Sinne göttlichen Mysterium erhoben. Wenn übereinstimmend mit der orthodoxen Lehrmeinung erklärt wird, dass der Gottessohn entgegen den allgemeinen Naturgesetzen ohne Geschlechtsakt gezeugt und *„ex utero clauso"* geboren wurde[598], dann soll damit nicht nur die Herrschaft Gottes gegenüber der von ihm gesetzten Naturordnung ausgesagt werden, mit dem Hinweis auf die immerwährende Jungfräulichkeit Mariae wird indirekt auch auf ihre Erbsündenfreiheit und die in letzter Intention immer gemeinte absolute Sündlosigkeit Christi verwiesen, wird doch der traditionellen Erbsündenlehre gemäß die Erbsünde auf dem Wege der geschlechtlichen Zeugung übertragen und ist die physische Versehrung als direkte Folge des Fluches über Eva zu betrachten. In dem vierten anonymen Text wird dann noch einmal ausdrücklich auf die in der jungfräulichen Erzeugung der menschlichen Natur des Gottessohnes gründende Erbsündenfreiheit des Menschen Jesus Christus betont.[599]

Lehren die der Illustration folgenden anonymen Texte die wirkliche Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus unter starker Akzentuierung seiner wahren Gottnatur, so sind die sie im steten Wechsel begleitenden Marienhymnen vor allem der Bestimmung der objektiven Stellung Mariae im Erlösungswerk gewidmet. Während die Illustration hinsichtlich des in der christologischen und mariologischen Lehrentwicklung immer wieder diskutierten Frage der Abstammung Mariae aus dem Davidgeschlecht und des Verhältnisses von Maria und Joseph[600] zu der dogmatisch problematisch anmutenden Lösung eines organischen Hervorgangs Mariae aus der in der Person Joseph zusammengefassten Nachkommenschaft Abrahams gelangt, werden in den Hymnen diese Probleme stillschweigend übergangen, indem die Herkunft Mariae von dem Stammvater Abraham selbst direkt hergeleitet wird.[601] Wenn in den Hymnen wiederholt auf die

---

597 H.d.II, T. 299, anonym: „Quod Ysaac efficere non potuit, qui quamlibet justo Abrahe promissus fuerit, tamen de immundo propter originale peccatum semine patris et sanguine matris, sicut lac, immulsus de patre in matrem, ibique sicut caseus coagulatus influxit et qui de corruptione conflxit in corruptionem diffluere, sicut omne genus humanum habuit, sicut in promptu est in cadaveribus mortuorum videri. Quorum nunquam unus resurgeret, nisi ille novus homo qui non confluxit, non inmulsus in matrem, nec sicut caseus in ea coagulatus, sed in Spiritus sancto, Deo non homine, patris Dei non hominis, patris filius ante tempora Deus non homo, ut fieret homo, in uterum virginis conceptus non homo, sed Deus, ex clauso virginis utero Marie exiens Deus et homo. [...] ."

598 Der mindestens seit dem fünften allgemeinen Konzil vom Jahre 553 und der Lateransynode von 649 unter Papst Martin allgemein verbreitete Glauben an die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens, die Ambrosius, Hieronymus und Augustinus als Wunder und Werk der Allmacht Gottes beschworen, hatte in karolingischer Zeit in den Auseinandersetzungen zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus um die „*virginitas in partu*" seine entscheidende Vertiefung erfahren, insofern, als dass das Geheimnis eindeutiger bestimmt, mit der Schmerzlosigkeit des Gebärens in Verbindung gebracht und auf die Sündlosigkeit Mariens zurückgeführt wird, vgl. dazu: L. SCHEFFCZYK, 1959, S. 166-237.

599 H.d.II, T. 303, anonym: „Non sum recens Deus sed antiquus Deus, nec incipiens nec desinens, vetus Deus, novus homo, novo nascendi ordine natus, quo ante me, nec post me, nec fuit, nec est, nec erit quisquam natus, ut puta sine peccato in quo omnium hominum filius nascitur. Solus ego de virgine natus, quia solus sum Deus".

600 Vgl. dazu die Untersuchungen von W. DELIUS, 1963; und: L. SCHEFFCZYK, 1959.

601 H.d.II, T. 302, Godesscalcus: „Maria semen Abrahe, / Egressum lumbis Abrahe, / Incarnans Deum Abrahe, / Dat Deum semen Abrahe. / E celo quem susceperat / Virgo Deum non hominem, / Gignens Deum et hominem / Fecit Abrahe sobolem"; siehe auch: H.d.II, T. 300, Godesscalcus: „Germinat radix sterilis, /

natürliche Abstammung Mariae aus Abraham, dem Stammvater aller zukünftig Erlösten abgehoben wird, dann soll mit dieser Inbezugsetzung nicht allein der Universalität des Beitrages Mariae als Gottesmutter zum Erlösungswerk, ihrer wahren Stellvertreterschaft der Menschheit im Inkarnationsgeschehen, gedacht werden, es wird auch ihre natürliche Menschlichkeit unterstrichen, um die Lehre von der wirklichen Menschwerdung des göttlichen Logos zu stützen. Maria wurde den Hymnen zufolge zur wahren menschlichen Mutter Christi durch die materiale Hingabe ihres Fleisches.[602] In diesem Sinne kann auch von einer wenngleich nur indirekten, instrumentellen, ministeriellen Mitwirkung Mariae an dem objektiven Erlösungswerk gesprochen werden: Durch ihr Fleisch gewann der göttliche Logos Anteil an der menschlichen Natur. Indem Maria die physischen Elemente zur Fleischwerdung bereitstellte, - „den Samen Abrahams Gott gab" - wie es in einem der Marienhymnen des Godesscalcus von fol. 81v heißt[603], konnten sich Menschheit und Gottheit in der Person Jesu Christi verbinden, durch dessen Geburt Maria der Menschheit den Erlöser und durch ihn die Erlösung schenkte. Die den Bereich der Menschenwelt übersteigende Heilsstellung Mariae wird in demselben Hymnus und dem ihm nachgestellten anonymen Text in dem auf eine irrtümliche, etymologische Erklärung des Hieronymus zurückgehende Bild der *„stella maris"* verherrlicht.[604] Mit dieser Beziehung wird Maria zur Heilsgestalt neben Christus, tituliert als *stella matutina*, erhoben, nicht ohne jedoch ihre Stellung im Heilswerk von der des Gottessohnes deutlich zu unterscheiden. Aus ihr ist der Erlöser hervorgegangen, so wie der Morgenstern aus dem Meerstern hervorgeht, steht in einem der anonymen Texte auf fol. 81v geschrieben.[605] Das heißt, dass sie nur vorbereitend zur Erlösung beigetragen hat. Von einem aktiv handelnden Tätigsein Mariae als Miterlöserin ist in den zitierten Texten nicht die Rede. Für die Menschheit in ihrer Gesamtheit bedeutet dies, dass allein durch Christus das Heil vermittelt worden ist und es nur einen Weg gibt, der zur Beseligung der Menschheit führt, und dieser ist Christus. Die Erwählung Mariae zur Gottesgebärerin war den anonymen Texten und Marienhymnen zufolge keine zufällige, sie war von Gott vor aller Geschichtlichkeit geplant. Gott selbst hat ihre einzigartige adlige Würde grundgelegt in der sich in der Geschlechterfolge von Patriarchen Königen, Führern und Propheten vollziehenden Vorbereitungszeit, wie wiederholt ausgesagt wird.[606] Im Blick auf die Gestalt der Gottesmutter ist

---

Virgulam virginitatis, / Patribus impositis / Ex Abraham progenitis. / Omnium quorum nomina / Componit Evangelista / Inter Abraham sterilem / Atque Mariam virginem".

602 H.d.II, T. 302, Godesscalcus: „Sic Deus nomen cum carne / Participat de virgine, / Qui de matre maris stella / Ortus stella matutina".

603 H.d.II, T. 302, Godesscalcus: „Maria semen Abrahe, / Egressum lumbis Abrahe, / Incarnans Deum Abrahe, / Dat Deum semen Abrahe".

604 Vgl. L. SCHEFFCZYK, 1959, S. 118.

605 H.d.II, T. 303, anonym: „Christus lux stellarum stella est matutina, mater ejus maris stella, qui revelatus est de celo stella"; Vgl. auch: H.d. II, 302, Godesscalcus: „Sic Deus nomen cum carne / Participat de virgine, / Qui de matre maris stella / Ortus stella matutina".

606 H.d.II, T. 301, anonym: „In preparationem enim nobilitatis sancte Marie, in evangelio scripti patres nati sunt priores ut patriarchas et prophetas, reges, sacerdotes et duces, nata mater Dei Maria haberet parentes, quos Dei et suo filio patres adduceret". Siehe auch: H.d.II, T. 300, Godesscalcus: „Disjunges non sine causa / Patrem a sua filia / Per filiorum termina / Et temporum curricula. / [...] / Sic cum non esset de Sara / Patriarcha vel propheta, / Rex, dux, non esset tam clara / Dei matris prosapia. / Cavens hoc sanctus Spiritus / Ex hac matre

hier noch einmal das in allen Zeiten wirksame geschichtsmächtige Handeln Gottes beschworen und ihre Funktion in der Geschichte bestimmt, Trägerin der göttlichen Willenssetzungen zu sein. Deutlich wird, dass die Gesamtgeschichte letztlich nichts anderes ist als die Durchführung eines gewaltigen Plans, den Gott für die Welt und sein Menschengeschlecht beschlossen hat. Für den einzelnen, sich als Geschöpf Gottes und Ziel seines Wirkens bewussten Menschen bedeutet diese Erkenntnis, dass sein Dasein in einem Geschehenszusammenhang eingegliedert ist, darin seine Bestimmung und Richtung erfährt, und dass er das zu seinem Heil sich vollziehende Geschehen als Weg zur Begegnung mit Gott anzuerkennen hat.

Wird in der Illustration der *„Genealogia Christi"* die vorchristliche Geschichte gedeutet als gottgewollte, fortschrittliche und zielgerichtete Entwicklung zu ihrem vorherbestimmten Ziel der Menschwerdung Christi und von ihr die Zeit nach Christus abgehoben als Zustand der fortdauernden Gegenwart Christi, als heilsgeschichtliche Endzeit, in der sich nichts wirklich Neues und Anderes mehr ereignen kann, so wird durch eine weitere Illustration des Zyklus, der dieser Zeit gewidmet ist, unmissverständlich dargelegt, dass mit dem Anbruch des neuen Zeitalters nach Christus, trotz des Fehlens eines geschichtlichen Fortschritts, noch nicht der Zustand der unveränderlichen Ruhe der Ewigkeit erreicht ist. Durch sie wird aufgezeigt, dass die nachchristlichen Ereignisse weder Stillstand bedeuten noch ein regelloses Geschehen darstellen, sondern der ordnenden Wirksamkeit Gottes unterworfen einen gesetzmäßigen Wandel aufweisen. Gemeint ist die Illustration der „Fortuna mit dem Schicksalsrad" von fol. 215r (Abb. 77), deren Aussagegehalt es im folgenden zu erschließen gilt.

5.2 Gesetz der *mutabilitas rerum*

Innerhalb des Werkabschnitts zur gegenwärtigen Heilszeit markiert die Illustration der *„Fortuna"* und die ihr auf derselben Seite übergeordnete Darstellung des „Puppenspiels" (Abb. 77) zusammen mit der ihnen auf der nachfolgenden *verso*-Seite nachfolgenden Miniatur der „Tugendleiter" (Abb. 28) die Schnittstelle zwischen dem sich über neunzehn Text-Bild-Seiten erstreckenden Salomon-Zyklus (fol. 204v - fol. 215r) und den moralisch-paränetisch ausgerichteten Illustrationen und Texten der folgenden Seiten.[607] Der den Miniaturen vorausgehende Salomon-Zyklus, der auf seinen ersten Seiten in seinen Einzelminiaturen Aussagen der Königsbücher zum Leben und Wirken Salomons mit Elementen des Hohenliedes fast ausschließlich ihrem literalen Sinn nach verbindet, während die ihnen beigeordneten Texte

---

sollicitus, / Plurimis eam patribus / Nobilitat nobilibus. / Arbori cujus genesis / Recte videtur similis, / Radice, ramis, stipite, / Que solet magna crescere. / [...] / Unde nati patriarche, / Reges, duces et prophete, / Nobiles nobiliore / Patres virginum virgini. / Magna nimis arbor ista, / Cujus radix est in terra. / Vertex est virgo Maria / Penetrans celi sidera. / Talis arboris dignitas / Est radicis sterilitas, / Feta jubente Domino, / Negante carnis senio. / Ultra mensuram sublimis, / Summitas hujus arboris / Est candida virginitas / Quam fetat sancta Trinitas".

607 Dazu zählen neben der *Fortuna*-Illustration derselben Seite, die Illustrationen der „Tugendleiter" (fol. 215v), und des „Odysseus"-Bildzyklus, und die Texte H.d. T. 729-757.

den historischen Bericht über die Friedensherrschaft Salomons ekklesiologisch spiritualisieren, endet in einer Textfolge, die von dem Abfall Salomons von Gott nach III. Rg. 11 [608], seiner Buße[609], und seiner Einsicht in die Eitelkeit alles Irdischen[610] künden, um schließlich die Weisheit Salomons als zeitgemäße Lehre der Weltverachtung einzuführen.[611] Dem *Vanitas*-Thema selbst ist eine Reihe von Versen des Hildebert und Pseudo-Hildebert auf den letzten, den Illustrationen des „Puppenspiels" und des *„Fortuna*-Rades" vorangestellten Textseiten gewidmet, durch welche die Spruchweisheit in aktualisierter Form vertreten wird und die noch in die Miniatur des „Puppenspiels" hineinwirken.[612] In den letzten Versen des Pseudo-Hildebert und in einem Textauszug aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis ist dann zur Miniatur des *„Fortuna*-Rades" hinleitend von dem Walten der *Fortuna* und der Wechselhaftigkeit aller Geschichte die Rede.[613] Die Textreihe endet in einem kurzen Gedicht zur *contemptus mundi*.[614] Durch die Illustration des „Puppenspiels" schließlich, in der die Kriegergestalten des *Psychomachie*-Zyklus (fol. 199v - fol. 204r) zu Marionetten verwandelt wiederkehren, ist nicht nur die salomonische Weisheitslehre christlich umgedeutet illustriert, durch sie wird zugleich auf die Miniatur der „Tugendleiter" der *verso*-Seite und die ihr nachgeordneten Texte verwiesen, die das Thema des Tugend- und Lasterkampfes im Anschluss an den *Psychomachie*-Zyklus erneut aufgreifen.[615] Die „Puppenspieler"-Illustration nimmt nur ein Drittel der Bildseite von fol. 215r ein, zwei Drittel des Blattes sind der Darstellung des „*Fortuna*-Rades" zugeeignet.

Die *„Fortuna"*-Miniatur zeigt eine, im Verhältnis zu den übrigen Menschenfiguren des Blattes übergroße, auf einer dreigipfeligen Erderhebung sitzende, bekrönte Frauengestalt, die inschriftlich als *„Fortuna"* identifiziert wird, während die Sphäre ihres Thronens als *„terra"* bezeichnet ist[616]. Über eine Kurbel setzt sie ein sechsspeichiges, zwischen zwei gegabelten Stützbalken frei aufgehängtes Rad zu ihrer Rechten in Gang. Das Rad selbst ist von sechs Menschenfiguren, je zwei aufsteigenden und zwei absteigenden, einer sitzenden und einer stürzenden, besetzt. Zuoberst thront auf dem Rad eine bekrönte, königlich gekleidete männliche Gestalt, die in ihrem Schoß eine Schale mit Goldstücken und in ihren Händen zwei kugelförmige Goldgefäße trägt. Rechts von ihr sucht eine weitere Königsgestalt gegen den Schwung des sich um seine Achse drehenden Rades ihr Gleichgewicht zu wahren. Zugleich droht unterhalb von ihr eine dritte königliche Figur, sich noch auf dem Rad haltend, von ebendemselben herabzustürzen. Ihre Krone hat sie bereits verloren. Dem im Fall ihrer Krone vorgezeichneten Sturz scheint die ihr nachfolgende, bereits sämtlicher königlicher Insignien beraubte Gestalt nachzuvollziehen. Zur

608 Vgl. H.d.II, T. 727.
609 Vgl. H.d.II, T. 728, Ivo von Chartes, Decretum.
610 Vgl. H.d.II, T. 729.
611 Vgl. H.d.II, T. 730-735. 738.
612 Eine differenzierte Analyse des Salomon-Zyklus bietet: M. CURSCHMANN 1981, S. 394-409; und: K. LERCHNER, 1993, S. 248-262.
613 Vgl. H.d.II, T. 736. 737, Pseudo-Hildebert; H.d.II, 739, H. A., Spec. eccl.
614 Vgl. H.d.II, T. 740, anonym.
615 Vgl. H.d.II, T. 745-751.
616 Vgl. H.d.I, fol. 215r, inscriptiones: „Fortuna; terra".

Linken von dieser Figur steigt unterdessen eine weitere, fünfte, noch unbekrönte Gestalt mit der Drehung des Rades auf, während über ihr eine, im Vergleich zu ihr reicher gekleidete Figur schon ihre Hand nach der zuoberst sitzenden Königsgestalt ausstreckt, deren Platz sie bei der folgenden Vorwärtsbewegung des Rades einnehmen wird.

Bildinschriften kommentieren das Geschehen als allgemeingültige Lebenserfahrung mit den Worten: „Ich rühme mich als Erhobener, im Herabsteigen bin ich erniedrigt; zum Untersten werde ich durch die Radachse herabgedrückt; von neuem werde ich zur Höhe getragen“[617]. Zugrunde liegt der Darstellung als primärer Quellentext die Schrift *„De consolatione philosophiae“* des Boethius, auf die sich im wesentlichen alle zeitgenössischen bildlichen und schriftlichen Äußerungen zur *Fortuna* stützen[618]. Mit den antiken *Fortuna* - Bildwerken hat die Miniatur, mit Ausnahme der Tatsache, dass hier wie dort die *Fortuna* als weibliche Personifikation dargestellt wird, nichts gemeinsam[619].

Im Unterschied zu Augustin, der in seinem großen geschichtstheologischen Werk *De civitate Dei* die Sinnwidrigkeiten antiker *Fortuna*-Vorstellungen aufgezeigt hatte, um dann, das Wirken einer unberechenbaren, dem menschlichen Einfluss unzugänglichen Schicksalsmacht *Fortuna* leugnend, sich ganz zur allumfassenden Vorsehung und Allmacht Gottes zu bekennen[620], hatte

---

617 Vgl. H.d.I, fol. 215r, inscriptiones: „Glorior elatus; descendo minorificatus; infimus axe premor; rursus ad alta vehor“.

618 Die mittelalterlichen bildlichen wie literarischen Darstellungen der *Fortuna* zeigen sich den Aussagen des Boethius nicht nur in der Gestaltung sondern auch, auf literarischer Ebene, bis in die Terminologie hinein verpflichtet. Immer wiederkehrende Worte sind in diesem Zusammenhang: *versare, ascendere, descendere, summa infima, ludus, ludricus*, u.a. Der Bildtypus der *Fortuna* mit dem Schicksalsrad bildet sich im 12. Jahrhundert heraus: Darstellungen der Zeit zeigen die *Fortuna* stets personifiziert als königliche Frauengestalt, die neben oder in ihrem mit vier, resp. zwei oder drei, Gestalten besetzten Rad thronend, dasselbe über eine Kurbel von außen oder innen antreibt. Bisweilen ist jedoch auch nur das Schicksalsrad mit den auf- und absteigenden Menschenfiguren dargestellt, vgl. hierzu z. B. die Q-Initiale in der Baseler Handschrift des Constantinus Africanus aus dem 11. Jh. (Abb. 78). Zur Ikonographie der *Fortuna* allgemein die Untersuchungen von A. DOREN, 1924, S. 71-144; M. SCHILLING, 1975, S. 293 – 313; vgl. weiter: W. HAUG, 1995, S. 1-22 (mit zahlreichen Literaturangaben). *Fortuna*-Darstellungen finden sich oft in den Boethius-Handschriften dem Text als Titelblatt, oder dem zweiten Buch, das die für die ikonographische Tradition wichtigsten Textstellen enthält, vorangestellt, vgl. hierzu: P. COURCELLE, 1967, bes. Tfn. 65-86. Daneben lassen sich *Fortuna*-Darstellungen auch in Augustinus-Handschriften nachweisen, vgl. A. de LABORDE, Les mss. à peinture de la Cité de Dieu, Paris 1909, bes. Tfn. 3, 19a, 22a.d, 30b, 59, 64. Zur literarischen Rezeption der *Fortuna*-Vorstellung: H. WALTER, 1964, S. 48-58; W. SANDERS, 1965; F.P. PICKERING, 1966, S. 112-145; P. COURCELLE, 1967; H. DE BOOR, 1975, S. 311-328; D. K. BOLTON, 1977, S. 33-78; F.TRONCARELLI, 1981; J. C. FRAKES, 1988.

619 Die antiken Bildwerke der *Fortuna* blieben für die Herausbildung des mittelalterlichen Bildtyps der Fortuna mit dem Schicksalsrad ohne Bedeutung, zeigen sie doch *Fortuna* als universale Glücksgöttin mit Füllhorn und Steuerrad, die sich der Einzelne durch Gebet und Kult gütig stimmen kann, vgl. A. DOREN, 1924, S. 74 und die antiken *Fortuna*-Darstellungen: Ebd., S. 145, Tf. I.; siehe dazu auch:

620 Augustinus, De civitate Dei, 4, 18. 19, CCL 47, 112f.: „18...Sed quid sibi uult, quod et Fortuna dea putatur et colitur? An aliud est felicitas, aliud fortuna? Quia fortuna potest esse et mala; felicitas autem si mala fuerit, felicitas non erit. Certe omnes deos utriusque sexus (si et sexum habent) non nisi bonos existimare debemus. Hoc Plato dicit [...] Quo modo ergo dea Fortuna aliquando bona est, aliquando mala? An forte quando mala est, dea non est, sed in malignum daemonem repente conuertitur? Quot sunt ergo deae istae? Profecto quotquot homines fortunati, hoc est bonae fortunae. Nam cum sint et alii plurimi simul, hoc est uno tempore, malae fortunae, numquid, si ipsa esset, simul et bona esset et mala: his aliud, illis aliud? An illa, quae dea est, semper est bona? Ipsa est ergo Felicitas: cur adhibentur diuersa nomina? [...] 19 Tantum sane huic uelut numini tribuunt, quam Fortunam uocant, ut simulacrum eius, quod a matronis dedicatum est et appellata est Fortuna

Boethius die nur dem Glauben zugängliche, doch als selbstverständlich vorausgesetzte Idee einer alles durchwirkenden göttlichen Providenz mit der bildhaft anthropomorphen Vorstellung einer in der Welt scheinbar willkürlich waltenden Macht der *Fortuna* zu versöhnen gesucht[621]. Das zweite Buch seines Werkes *De consolatione philosophiae* entwirft einen fiktiven Dialog zwischen dem gefangenen Boethius und einer personifizierten Philosophie, die zeitweilig die Rolle der *Fortuna* einnimmt, um ihrem Gegenüber die Unbeständigkeit jeden Glücks und die Wechselhaftigkeit aller irdischen Geschehnisse vor Augen zu führen[622]. *Fortuna* tritt in diesem Zwiegespräch als unheimliche Schicksalsmacht auf, die wesentliche Merkmale der in der antiken Literatur entworfenen, *Fortuna-Tyche* trägt[623]: Ihr Rad, an dem sich ihr Wirken kundtut, unablässig in einem unberechenbaren und endlosen *continuo* drehend, erscheint sie als unbeständige und unzuverlässige Gewalt, deren Wirken, verstanden als Spiel, die Menschen unentrinnbar ausgesetzt sind. Sie bestimmt den Ablauf der sichtbaren Geschichte, Aufstieg und Fall Einzelner ebenso wie die ganzer Königreiche[624]. Doch wirkt sie nie frei und willkürlich, sondern ist im Unterschied zu ihrem antiken Vorbild stets dem Willen Gottes unterworfen. Boethius lässt keinen Zweifel daran, dass alles von Gott vorherbestimmt ist. Folglich ist ihm auch die *Fortuna* nur ein Instrument der göttlichen *providentia,* die sich ihrer zur Lenkung der Geschichte bedient[625].

In der Miniatur des *Hortus deliciarum* kehren die Vorstellungen des Boethius vom Geschichtswirken der *Fortuna* wieder. Gleich seinem Quellentext erscheint auch im *Hortus* die *Fortuna* als personifizierte Macht, deren Walten die Menschen in ihrem irdischen Dasein hilflos unterworfen sind. Zieht der Boethius-Text zur Veranschaulichung dieses Gedankens als *exempla*

---

mulieribus, etiam locutum esse memoriae commendauerint atque dixisse non semel, sed iterum, quod eam rite matronae dedicauerint. [...] Et certe si Fortuna loquitur, non saltem mulieribus, sed uirilis potius loqueretur, ut non ipsae, quae simulacrum dedicauerunt, putarentur tantum miraculum muliebri loquacitate finxisse". Die Fortuna, verstanden als Göttin des blinden Zufalls und frei waltende Schicksalsmacht hat in Augustins Geschichtssystem keinen Platz. Ihm geht es vor allem darum, die Vereinbarkeit von göttlicher Providenz und Praescienz mit dem freien Willen zu erweisen, vgl. Ders., De civitate Dei, 5, 9-11, CCL 47, 136ff.; siehe dazu auch:
W. HAUG, 1995, S. 4f..

621 Zur *Fortuna*-Vorstellung des Boethius und seiner Auffassung von der göttlichen Vorsehung, vgl.: C. J. DE VOGEL, 1973 S. 357-370; P. HUBER, 1976; J. GRUBER, 1978; J. C. FRAKES, 1988, insbes. S. 30–63; auch: W. HAUG, 1995, S. 6f..

622 Vgl. BOETHIUS, De consolatione philosophiae 2, 1, 2, CCL 94, 19f..

623 Die Haupteigenschaft der antiken *Fortuna-Tyche* war ihre Unbeständigkeit und Unzuverlässigkeit. Sie bringt den Menschen Glück oder Unglück ohne Rücksicht auf deren Verdienst. Neben ihrer Unbeständigkeit wird in den literarischen Quellen ebenso oft ihre Boshaftigkeit genannt. Als Symbol ihres wechselnden Wesens wurde ihr als ein Attribut unter anderen ein Rad beigegeben, vgl. hierzu: I. KAJANTO, 1972, S. 186-192, mit zahlreichen Textbelegen aus den Werken des Cicero, Horaz, Sallust, Ovid u.a.; siehe auch: W. HAUG, 1995, S.6f..

624 Vgl. BOETHIUS, De consolatione philosophiae 2, 1, 2, CCL 94, 19f.: „Haec nostra uis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam uolubili orbe uersamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus. Ascende si placet, sed ea lege, ne uti cum ludicri mei ratio poscet descendere iniuriam putes. An tu mores ignorabas meos? Nesciebas Croesum regem Lydorum Cyro paulo ante formidabilem mox deinde miserandum rogi flammis traditum misso caelitus imbre defensum? Num te praeterit Paulum Persi regis a se capti calamitatibus pias impendisse lacrimas? Quid tragoediarum clamor aliud deflet nisi indiscreto ictu fortunam felicia regna uertentem?"

625 W. HAUG, 1995, S. 6-8; siehe auch die Untersuchung von F. REGEN, 2000.

das Schicksal einzelner Könige und Politiker heran, so sind es auch in der Illustration Königsgestalten, die auf das Schicksalsrad gebannt, zum Spielobjekt der *Fortuna* werden. Die weltlichen Herrscher und mit ihnen ihre Imperien, verstanden als rein irdische, politische Größen, lösen einander, dem Gesetz der *Fortuna* unterstehend, in einem stets sich wiederholenden Kreislauf von Machtvollkommenheit und Machtverlust ab. Deutlich werden in dem Bild des *Fortuna*-Rades die Gesetzmäßigkeiten irdischer Geschichte als eintönige Kette von Aufstiegen und Untergängen politischer Gewalten, als ewige Wiederkehr des Gleichen, vorgeführt. Erinnert wird an die Möglichkeit eines ebenso raschen und unvorhergesehenen Gewinnes wie Verlustes an Macht und Ansehen. Jedwedes Streben nach irdischem Ruhm und irdischem Glück muss angesichts des Wirkens der *Fortuna* als vergänglich und nichtig erscheinen[626]. *Fortuna* selbst stellt sich gegenüber dem Schicksal des Einzelnen als neutrale Macht dar, deren Walten sich für ihn - unabhängig von seinen Verdiensten - als Glück oder Unglück auswirken kann. Doch ist mit der Darstellung des *Fortuna*-Rades im *Hortus* nicht nur der gesetzmäßige Ablauf der Dynastengeschichte gemeint. Im Unterschied zu anderen, der *Hortus*-Miniatur vergleichbaren Darstellungen des *Fortuna*-Rades, die im Rückbezug auf die *exempla* des Boethius-Textes das Wirken der *Fortuna* bildlich durch vier Königsgestalten veranschaulichen und ihnen, die Bildaussage verstärkend, als Inschriften die Temporalformen des Verbes *„regnare"*, nämlich *„regno, regnavi, regnabo"* und die Formulierung *„sum sine regno"* beifügen[627], deuten die sozialtypologisch unspezifischen *inscriptiones* der Miniatur des *Hortus* und mehr noch die der Illustration beigeordneten Texte darauf hin, dass hier über den Bereich politischen Aufstiegs und Untergangs hinaus, auch an den Menschen und die Welt in ihrer Vergänglichkeit allgemein gedacht ist[628]. So heißt es in einem auf die Illustration eng bezogenen Text: „Alles trägt der Tod mit sich fort, alles sinkt im Tode unter. Veränderlich wie der Wind, so geht die frohe Jugend vorüber"[629]. Die bildimmanente Erinnerung an den vergänglichen Charakter der politischen Gewalten, die Endlichkeit von Ansehen, Reichtum und Macht wird durch die Begleittexte zum allgemeinen *mememto mori* erweitert. Der Lauf der Welt ist bestimmt von dem Prinzip des Werdens und Vergehens alles Geschaffenen, welches das Schicksal der Weltreiche, jedes individuelle Menschenleben und die Weltgeschichte insgesamt gleichermaßen prägt. Der Mensch aus vergänglicher Materie geschaffen, über die er einst im Stand des

---

626 Vgl. hierzu die Bildinschrift: H.d.I, fol. 215r, inscriptio: „Fortuna ponit pro cupiditate humane vel vana gloria vel felicitate". Vgl. auch hierzu den Beitext, H.d.II, T. 739, H. A., Spec. eccl.

627 Der Bildtypus ist seit dem 11.Jahrhundert nachweisbar. Den ältesten Beleg bietet eine Hs. des 11. Jahrhunderts aus Monte Cassino: Cod. Casinensis189, fol. 73v, in der sich schon die Beischrift findet. Dazu: W. HAUG, 1995, S. 1f..

628 Bestätigt erscheint dieser Gedanke durch die Q-Initiale der Handschrift des Constantinus Africanus, Viaticum, fol. 5r, 11. Jh., (Abb. 78), die zur *rota Fortunae* ausgeformt, dieselben Inschriften wie die *Hortus*-Miniatur trägt, im Unterschied zu dieser aber nur einfach gekleidete Menschen auf dem Rad zeigt entsprechend dem Text, der nicht von der Dynastengeschichte handelt, sondern medizinische Rezepte und Therapien gegen verschiedene Krankheiten verzeichnet.

629 H.d.II, T. 737, Ps.-Hild., De fortuna: „Omnia mors tollit, omnia morte cadunt. Labilis ut ventus sic transit leta juventus," und weiter, ebd.: „Quod fortuna fidem non servat circulus idem Plane testatur qui more rote variatur".

Paradieses erhoben werden sollte, teilt seit dem Sündenfall das Schicksal alles Geschaffenen, Wachstum und Verfall[630]. Nichts hat in der Welt Bestand, alles Geschöpfliche unterliegt einem stetigen Wandel. „So wie das Rad gedreht wird, so wird die Welt in ihrem unbeständigen Lauf verändert“[631], fasst eine Inschrift der Miniatur diesen Gedanken knapp zusammen. Die Geschichte der Welt besteht in einer wechselnden Folge von Aufstieg und Fall, Werden und Vergehen alles Seienden. Durch die ihr eingeschriebenen Inschriften und Beitexte wird die Miniatur der „*Fortuna* mit dem Rad“ im *Hortus* zum Sinnbild des unentrinnbaren historischen Gesetzes der *mutabilitas rerum*, ein Gesetz, das von Hugo von St. Viktor im Anschluss an Augustin als Kennzeichen des *saeculum* benannt, von zahlreichen Zeitgenossen, wie etwa Gerhoch von Reichersberg, Otto von Freising oder Anselm von Havelberg, theologisch durchdrungen und an der unwandelbaren Festigkeit Gottes gemessen wurde[632].

Das Gesetz der *mutabilitas rerum* ist dem *Hortus* zufolge in der Schöpfung angelegt, die Zeit als *successio mutabilitatis* zusammen mit der wandelbaren Materie von Gott erschaffen und daher natürlich und gut. Das Universum besteht nur in dem geordneten Wechsel alles Vergänglichen. Die Wechselhaftigkeit des Weltenlaufs ist in dem kosmischen Lauf der Gestirne vorgebildet. Der Rotation der Himmelskörper entspricht die ständige Wiederkehr historischer Ereignisse und menschlicher Schicksale, der unaufhaltsame Umschwung aller irdischen Dinge. Im unerwarteten Wechsel der Verhältnisse zeigt sich die Unstetigkeit als wesentliche Grundqualität der Welt. Es ist die Absicht der *Fortuna*-Illustration, zur realen Einschätzung der irdischen Güter und des irdischen Glücks anzuleiten, den zwiespältigen Wert der weltlichen Güter und die Begrenztheit des aus ihrem Besitz hervorgehenden Glücks als unabweisbares empirisches Faktum sinnenfällig zu machen. Dem Streben nach Macht und Ansehen - dargestellt in den Königsgestalten des *Fortuna*-Rades - steht die nüchterne Erkenntnis ihres trügerisch-

---

630 Vgl. H.d.II, T. 734, Ps.-Hild.: „Unde superbit homo cujus conceptio culpa Nasci poena, labor vita, necesse mori, [...] Post hominem vermis post vermem fit cinis, eheu! Sic in non hominem vertitur omnis homo“. Schon Boethius hatte seine Aussagen über die Vergänglichkeit von Macht, Reichtum und Ansehen erweitert durch den Hinweis auf die natürliche Vergänglichkeit des Menschen, vgl. BOETHIUS, De consolatione philosophiae, 2, 2, 3, CCL 94, 22: „Ullamne humanis rebus inesse constantiam reris, cum ipsum saepe hominem uelox hora dissoluat? Nam etsi rara est fortuitis manendi fides, ultimus tamen uitae dies mors quaedam fortunae est etiam manentis. Quid igitur referre putas tunc illam moriendo deseras an te illa fugiendo?“ Fortuna ist bei Boethius nicht mehr das Zufällig-Willkürliche, sondern steht nun für die gottgewollte Vergänglichkeit alles Irdischen, letztlich für den unvermeidbaren Absturz in den Tod, dazu: W. HAUG, 1995, S. 6-8.

631 H.d.I, fol. 215r, inscriptio: „Sicut rota volutatur sic mundus instabili cursu variatur“.

632 Die mit dem Sündenfall beginnende historische Zeit der Menschheit ist nach Augustin gekennzeichnet durch die *mutabilitas* ihrer Geschichte, durch eine Hinbewegung auf den Tod, den Zerfall, die Auflösung, durch eine nichts verschonende Vergänglichkeit, vgl.: AUGUSTINUS. In Johannis. tract. 7, 1, PL 35, 1438: „Et transeunt omnia et evolant omnia sicut fumus vanescunt“. Auch: Ebd, 31, 5, PL 35, 1638: „In hoc saeculo volvuntur dies et alii transeunt et alii veniunt: nullus manet et momenta quibus loquimur invicem se expellunt“. In seiner Nachfolge hat Hugo von St. Viktor die irdische Zeit als *successio mutabilitatis* definiert, aus der der Mensch zur *immutabilitas* geführt werden muss, vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, De vanitate mundi II, PL 176, 71ff; Ders., De sacramentis I, 3 , 13ff, PL 176, 220ff., Adnot. eluc. in Pentateuchon 5, PL 175, 36 (nach J. Ehlers, 1973, S. 80f.). Zur Vorstellung von der Veränderlichkeit und Wandelbarkeit der Geschichte bei Gerhoch von Reichersberg, vgl. E. MEUTHEN, 1959, S. 19-26 mit zahlreichen Quellenbelegen. Anselm von Havelberg, Dialect. 1, 13, PL 188, 1160. Die *mutabilitas*-Idee als Grundgedanke der Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie Ottos von Freising hat herausgearbeitet: H. W. GOETZ, 1984, S. 86-97.

vergänglichen und daher fragwürdigen Charakters gegenüber. Angesichts der jähen Veränderlichkeit des irdischen Geschicks erscheint es - rein weltlich-pragmatisch betrachtet - unvernünftig und kurzsichtig, von den irdischen Dingen dauerndes Glück und Befriedigung zu erwarten. Die in der *Fortuna*-Illustration als Erfahrungstatsache konstatierte Vorstellung von der Unstetigkeit der Welt und ihrer Geschichte erfährt durch die Einbindung der Miniatur in die ihr vor- und nachgeordneten Texte und Illustrationen ihre religiös-ethische Deutung.

So wird mit dem Gedankenkreis der *mutabilitas rerum* durch die der *„Fortuna"*-Illustration auf derselben Seite im oberen Register unmittelbar vorangestellte Miniatur „König Salomon mit den Puppenspielern" und die ihr zuzuordnenden Texte (fol. 215r, Abb. 77) nach dem Vorbild Augustins die traditionelle Auffassung von der Geschichte als Kampf eng verknüpft.[633] Die Miniatur zeigt in ihrer linken Hälfte eine reich gekleidete und bekrönte männliche Gestalt, die unter einem von zwei Turmelementen flankierten Baldachin thront. Aufgrund ihrer den Salomon-Figuren des vorangehenden Bilderzyklus formal identischen Gestaltung[634] kann die Figur auch als Salomon bezeichnet werden. Mit zugleich einladender wie auffordernder Geste weist sie auf das Geschehen zu ihrer Seite hin: zwei Spieler, die aufgrund ihrer Kleidung als Diener identifiziert werden können, führen auf einer Tischplatte mit zwei Puppen im Kriegergewand spielend einen Zweikampf vor. Sie bewegen die Puppen, indem sie die zwei Seile, auf denen die Puppen aufsitzen, jeweils zu ihrer Seite zu ziehen suchen. Während der Spieler auf der rechten Blattseite ganz in das Spiel versenkt ist, blickt der linke Spieler in einer Rückwärtswendung der auffordernden Geste Salomons entgegen. Eine erste Sinndeutung der Spielszene ist mit der Gestaltung der Puppen gegeben. In ihrem Kriegergewand erinnern sie an die als Krieger personifizierten Seelenkräfte des *Psychomachie*-Zyklus von fol. 199v-204r, denen bereits auf der ersten Seite der Bilderfolge als erklärende Bildinschrift das Hiobzitat (Iob 7,1) beigefügt ist: „Kriegsdienst ist das Leben des Menschen auf Erden"[635], das auf fol. 217v innerhalb eines Predigtexzerptes noch einmal wiederholt und dann kommentiert werden soll[636]. Kampf ist danach das menschliche Dasein, insofern der Mensch, solange er auf Erden lebt, die Anfechtungen des Teufels und die Verlockungen des Fleisches und irdischen Glücks zu überwinden suchen muss[637]. In der Miniatur des „Puppenspiel" wird die Deutung von der

633 Für Augustinus ist die historische Zeit eine Folge von Unglücksfällen (*series hujus calamitatis*), nie aufhörender Kämpfe und Gefährdungen, der Unsicherheit und des stetigen Wandels, vgl. dazu die langen Ausführungen in: AUGUSTINUS, De civitate Dei 22, 22, PL 40.2, 635; auch: ebd. 19,5, PL 40.2, 380; ebd., 19,4, PL 40.2, 373; ebd., 19, 10, PL 40.2, 388, ebd., 20, 17, PL 40.2, 467.

634 Vgl. hierzu insbesondere H.d.II, fol. 209.

635 H.d.I, fol. 199v: „*milicia est vita hominis super terram*". Am Rande mag in der Wahl der Puppen als Kriegergestalten auch eine Sozialkritik anklingen, wie sie etwa G. CAMES, 1971, S. 82, in der Illustration verwirklicht sieht und die sicher an anderer Stelle des Werkes anklingt, wenn etwa in der Höllendarstellung (fol. 255r) gerade Ritter in einem Höllenkessel dargestellt sind; primär ist hier jedoch, wie sich aus dem Kontext der Illustration ergibt, an die allgemeinere Vorstellung von dem menschlichen Dasein als Kampf gedacht.

636 H.d.II, T. 748.

637 Vgl. H.d.II, T. 748, Gaufridus: „Milicia est vita hominis super terram. [...] Sunt enim tres hostes et tyranni qui nimis hostiliter acies perducunt suas: diabolus, caro, mundus. Diabolus pugnat viciis, caro immundis desideriis, mundus prosperis vel adversis". Zu dem dahinterstehenden agonalen Konzept der *militia spiritualis* vgl. etwa grundlegend: A. HARNACK, 1905.

Menschheitsgeschichte als Zeit des Kampfes erneut aufgegriffen und sinnerweiternd mit der seit der Antike tradierten Vorstellung vom Weltgeschehen als (Bühnen-) Spiel verbunden. Schon Platon hatte im Bild des Marionettentheaters die Psyche des Menschen als von Gott geschaffene, mechanische Puppe vorgestellt, die durch ein System von Fäden bewegt wird. Die Fäden deutete er als Leidenschaften, durch die der Mensch zum Guten oder Bösen hingezogen wird[638]. In den alttestamentlichen Sprüchen Salomons findet sich die Spielmetapher im erweiterten Sinne: hier erscheinen die Menschen als Spielzeuge der göttlichen Weisheit (Prv. 8,30)[639]. Auch Augustin griff die antike Gleichsetzung von Leben und (Schau-) Spiel auf. Nach ihm ist das ganze Leben der Menschheit in der Versuchung ein einziges Schauspiel[640]. Zum rhetorischen Topos geronnen erscheint die (Schau-) Spielmetapher als Bild für das menschliche Dasein in den Texten seit der Antike immer wieder im Dienste der Intention, die Leser davon zu überzeugen, das Leben nicht ernster als ein vergängliches Spiel zu nehmen, um sie zugleich auf das unvergänglich Seiende hinzuleiten[641]. Dem entspricht auch die Bildinschrift der „Puppenspiel"-Miniatur des *Hortus,* die das gezeigte Spiel im Rückgriff auf das Grundwort des alttestamentlichen Predigers als *„vanitas vanitatum"* (Ecl. 1,2) beschreibt[642]. Die dargestellte Spielszene wird im Hinblick auf diese Bildinschrift als bildgewordene salomonische Lehre von der „Nichtigkeit alles Geschaffenen" deutbar, präsentiert in der Figur Salomon durch den Autor selbst.

Der Figur Salomon kommt in der Illustration jedoch eine doppelte Funktion zu: durch die architektonische Würdeform des Baldachins dem Spielgeschehen enthoben, wird sie einerseits zum Autorenbildnis und bildimmanenten Quellenverweis, andererseits erscheint sie durch ihre an den linken Spieler gerichtete auffordernde Geste als Protagonist, Initiator wie Spielleiter und in die wiedergegebene Spielhandlung selbst integriert. Eine vergleichbar enge Bezugsetzung zwischen der historischen Person Salomon und Motiven seiner Schriften findet sich schon im Salomon-Zyklus der vorangegangenen Seiten. Werden in diesem Abschnitt, wie schon M. Curschmann in seiner ebenso detaillierten wie feinsinnigen Analyse bewiesen hat, Aussagen des alttestamentlichen historischen Berichts über Salomon und sein Reich (III Rg. 4-12; II Par. 9) mit Motiven aus dem Hohelied über die Methode der Allegorese verflochten, indem Salomon nicht nur als historische Person, sondern auch als mystischer Bräutigam und damit als *typus*

638 Vgl. A. DEMANDT, 1978, S. 337. Dieselbe Metaphorik findet sich bei Marc Aurel wieder, bei ihm wie bei Platon soll der Vergleich dazu dienen, den Menschen ihre Verantwortlichkeit zu demonstrieren, indem es die unterschiedlichen Kräfte scheiden lehrt, die uns leiten.

639 Prv. 8,30f.: „(30) et delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum".

640 AUGUSTINUS, Ennarrationes in Ps. 127, 15, CCL 40, 1878: „Mimus est enim generis humani tota vita tentationis", (zit. nach H. I. MARROU, 1962, S. 365).

641 Vgl. A. DEMANDT, 1978, S. 336ff. 345. 421f. und die zahlreichen Quellenbelege zur (Schau-) Spielmetaphorik dort.

642 Vgl. H.d.I, fol. 215r: „*In ludo monstrorum designatur vanitas vanitatum*"; vgl. dazu Vulgata, Ecl. 1,2ff.: „*2* Vanitas vanitatum dixit Ecclesiastes vanitas vanitatum omnia vanitas quid habet amplius homo de universo labore suo quod laborat sub sole …". Der Terminus „*ludus monstrorum*" muss angesichts des dargestellten Spiels, wie schon M. CURSCHMANN, 1981, S. 408, darlegte, unverständlich bleiben. Denkbar ist die von ihm vorgeschlagene Lösung, dass es sich bei der Schreibung „*monstrorum*" um einen Fehler der Kopisten handelt, eigentlich hier „*monstrarum*" im Sinne von „Heerschau" gemeint ist, vgl.: Ebd., Anm. 51.

Christi interpretiert wird[643], so kann die Salomon-Figur der „Puppenspiel"-Illustration als historischer Prediger der Eitelkeiten alles Irdischen verstanden werden, in dem zumindest konnotativ Salomon als *figura Christi* mitgedacht ist. In diesem Sinne können die Spieler, die der auffordernden Geste Salomons Folge leisten, als ausführende Kräfte des göttlichen Willens verstanden werden, der Tisch auf dem das Kampfspiel vorgeführt wird, als Weltbühne des spielenden Gottes in Anlehnung an die Sprüche Salomons (Prv. 8, 30), die Puppen als Kräfte der Seele, in der sich der Kampf der Menschheit auf Erden vollzieht[644]. Erscheint in der Illustration der linke Spieler, der über die zwei von ihm ergriffenen Seilenden den gesamten Spielablauf beeinflussen kann, in seiner Hinwendung zu Salomon als bloßer Vollstrecker der Weisungen desselben, so ist - die Deutung Salomons als Christus der Texte des Salomon-Zyklus vorausgesetzt - in dem Bild die Geschichtsmächtigkeit Gottes sichtbar gemacht, dessen Willen der Mensch - dargestellt in den Puppen - in letzter Konsequenz immer unterworfen ist. Hinter den Kämpfen der Menschen steht als wahrhaft leitende Macht, als Gestalter des historischen Geschehens allein Gott, der alles zum Guten lenken wird. Blieb in der *„Fortuna"*-Illustration, der sich die „Puppenspiel"-Miniatur über das beiden Bildern gemeinsame Motiv des Spiels eng verbunden zeigt[645], die letzte transzendente Ursache des irdisch-geschichtlichen Wandels, der Wille Gottes unsichtbar, um dessen Vereinbarkeit mit dem Walten der *Fortuna* Boethius gerungen hatte, so wird sie in der Miniatur des „Puppenspiels" in der Figur Salomons vor Augen geführt.

Durch das Motiv des Spiels werden die beiden Illustrationen jedoch nicht nur vordergründig aufeinander bezogen, es werden auch die *mutabilitas*-Vorstellung und der *vanitas*-Gedanke

---

643 Vgl. M. CURSCHMANN, 1981, S. 394-409. Zur Deutung Salomons als mystischer Bräutigam und *typus* Christi, siehe im *Hortus* etwa: H.d.II, T. 711, R.v.D., In Cant.: „Quis enim est lectus veri et vere pacifici regis Salemonis, qui inter nos et Deum pacem composuit, nisi ille in quo divina natura humanam sibi naturam conjunxit?"; H.d.II, T. 714, anonym: „Salemon interpretatur pacificus, et significat ipsum Christum qui vere pacificus est"; auch: H.d.II, T. 716. 718. 719. 720. 722. 723. 724. 725. 726.

644 Die Vorstellung des mit den Menschen spielenden Gottes findet sich zeitgleich auch etwa bei Walter Châtillon (etwa 1135-um 1200), vgl. K. STRECKER, 1929, S. 97; oder bei Johannes von Salisbury in seinem 1159 publizierten Policraticus. M. CURSCHMANN, 1981, S. 408, hat schon darauf hingewiesen, dass gerade in diesem Text „polemisch-dialektisch *militia* durch *comedia* ersetzt" ist, und die Vorstellung vom menschlichen Dasein als Kampf mit dem Gedanken vom Welttheater verbunden ist. Er weist darauf hin, dass im *Policraticus* dem Salomon der „Puppenspiel"-Illustration vergleichbar die Gerechten des Himmels, „ludumque fortunae contemnentes nullis illecebris impelluntur ad uanitate et insanias falsas", auf das *theatrum mundi* herabblicken, unerwähnt lässt er, dass maßgeblich auch Gott und die Engel dem Schauspiel der Welt beiwohnen, siehe dazu auch A. DEMANDT, 1978, S. 347. Die Vorstellung von der Heilsgeschichte als Welttheater erhielt ihre maßgebende Form im staufischen *Ludus de Antichristo*. Hier ist Theater nicht bloß Stilmittel, sondern wirkliche Darstellungsform, das Weltgeschehen erscheint als dramatischer Handlungszusammenhang. Auf der Bühne, als *orbis terrarum* verstanden, steht die Menschheit, die den Willen einer höheren Instanz vollstreckt, vgl. Ebd., S. 346f.

645 Dass beide Illustrationen, *Fortuna*-Rad und Puppenspiel als Sinnbild der salomonischen *vanitas*-Lehre keineswegs nur zufällig auf einer Seite des *Hortus* nebeneinander erscheinen, sondern ein innerer Sinnzusammenhang zwischen beiden besteht und dieser auch erkannt wurde, bestätigen zwei Initialminiaturen in Bibelhandschriften aus der Frühzeit des 13. Jahrhundert, die den Beginn des Buches *Ecclesiastes* mit einer Darstellung des *Fortuna*-Rades kennzeichnen, vgl. M. CURSCHMANN, 1981, Abb. 5 und die Ausführungen dazu: Ebd., S. 395.

miteinander verknüpft, die in den Miniaturen ihren sinnfälligen Ausdruck gefunden haben[646]. Schon in den auf die Miniaturen hinleitenden Texten erscheinen beide Gedankenkreise miteinander verbunden. Im Kontext mit der dem alttestamentlichen Prediger entnommenen Vorstellung von der Nichtigkeit alles Geschaffenen wird die *mutabilitas rerum* als Gegenbegriff zur unveränderlichen Ewigkeit Gottes bestimmt[647]. Die Unbeständigkeit und Wechselhaftigkeit alles Weltlich-Zeitlichen offenbart sich danach letztlich als Hinfälligkeit. Allein das über die Zeit Erhobene kennt keinen Wandel, alles ihr Unterworfene ist vergänglich, alles Vergängliche aber ist nichtig, neigt dem Nicht-Sein, der Auflösung und dem Tode zu. Das gerade noch Wirkliche ist im Jetzt schon für immer überholt und durch den unerbittlichen Ablauf der Zeiten ins Nichts zurückgeworfen[648]. Die negative Deutung der historischen Zeit teilt der *Hortus deliciarum* mit Augustin[649], aber auch mit zahlreichen Autoren des 12. Jahrhunderts, ohne dass er sich jedoch in einem resignativen Determinismus verliert. Vielmehr gewinnt er aus der Einsicht in die Unbeständigkeit und Nichtigkeit aller irdischen Güter und der Eitelkeit der auf sie gerichteten Handlungen gleich den monastischen Autoren Hugo von St. Viktor, Gerhoch von Reichersberg und Otto von Freising, seine ethische Zielsetzung[650]. Eindringlich und wiederholt wird in den der *Fortuna*-Illustration beigeordneten Texten vor dem ausschließlichen Streben nach materiellen Gütern, weltlichem Ansehen und Glück gewarnt und zur *contemptus mundi* aufgerufen[651]. Die

---

646 Bereits Hugo von St. Viktor hatte in seiner umfangreichen Abhandlung zum Prediger Salomon die Vorstellung von der *mutabilitas rerum* mit der *vanitas*-Lehre des Predigers verbunden, die *mutabilitas* alles Irdischen als in der Schöpfung angelegt und daher natürlich, als Unterbegriff zur allgemeinen *vanitas* bestimmt, vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, In Salomonis Ecclesiasten homiliae 19, PL 175, 119ff.; auch: Ders., Adnot. eluc. in quosdam Psalmos David, 38, PL 177, 607 (nach J. Ehlers, 1973, S. 81).

647 Eindringlich: H.d.II, T. 740: „Vita brevis fortuna levis flos gloria quevis Me mundus clamat quis nisi stultus amat. Ipse monet quasi voce sonet quam frivola donet. Que non stare queunt sed titubant et eunt. Cur lucra terrea vos male ferrea corda gerentes Queritis? Omnia sunt quasi sompnia vertite mentes. Celica patria preparat atria currite gentes Vos Dominus vocat et prope se locat advenientes".

648 Vgl. H.d.II, T. 734, cf. Ps.-Hild.: „Vana salus hominis, vanum decus, omnia vana. Inter vana nihil est homine Post hominem vermis post vermem fit cinis, eheu! Sic in non hominem vertitur omnis homo"; auch H.d.II, T. 729, (In libro Ecclesiastes, Salemon, de eo quod omnia vana sint et nichil maneat sub celo); H.d.II, T. 737, cf. Ps.-Hild.: „Omnia mors tollit, omnia mortes cadunt, labilis ut ventus sich tansit leta juventus. Quod fortuna fidem non servat circulus idem Plane testatur qui more (mori) rote variatur".

649 Vgl. dazu A. WACHTEL, 1960, S. 45.

650 Hugo von St. Viktor, verstand die irdische Geschichte aufgrund ihrer Wandelbarkeit als unvollkommenen Zustand aus der der Mensch zur Unveränderlichkeit geführt werden soll, vgl. J. EHLERS, 1978, S. 81ff. Zur Verknüpfung von *mutabilitas*-Lehre und Ethik bei Gerhoch von Reichersberg, vgl. E. MEUTHEN, 1959, S. 20ff. Auch Otto von Freising verfolgt mit seiner *mutabilitas*-Lehre in seiner Chronik eine primär ethische Zielsetzung, wie H.-W. GOETZ, 1984, S. 88 feststellt: „Aus dem geschichtlichen Wissen, der *historiarum cognitio* erwächst mit der Einsicht der *mutatio rerum* nämlich der Einblick in die Vergänglichkeit aller irdischen Geschichte, die dem Menschen das Streben nach *stabilitas* eingeben und ihn auf die Ewigkeit hinlenken soll, indem er ein gutes, nämlich demütiges Leben führt".

651 Vgl. H.d.II, T. 735, cf. Ps. Hild.: „De eo quod spernendus sit mundus. Spernere mundum, spernere nullum, spernere sese. Spernere sperni se, quattuor haec bona sunt"; auch: H.d.II, T. 740, anonym: „De contemptu mundi. Si posset mundus sua gaudia perpetuare, Mundi perpetuo bona deberemus amare, Sed sua cum nequeat bona mundus perpetuare Mundi perpetuo bona non debemus amare. Cerne cinis quod amara nimis instet tibi finis Plange tuas labes est breve quicquis habes. Vita brevis fortuna levis flos gloria quevi Me mundus clamat quis nisi stuluts amat. Ipse monet quasi voce sonet quam frivola donet. Que nonstare queunt sed titubant et eunt. Cur lucra terrea vos male ferrea corda gerents Queritis? Omnia sunt quasi somnia vertite mentes"; und H.d.II, T. 739, H. A., Spec. eccl.: Scribunt itaque philosophi quod mulier rote innixa jugiter circumferatur, cujus caput nunc in alta erigatur, nunc in ima dimergatur. Rota hec que volvitur est gloria hujus mundi que jugiter

Hinwendung zum rein Weltlichen erscheint als Abwendung vom unwandelbaren göttlichen Gut der Sünde gleichgeordnet. Wer sich auf die Welt einlässt, seine Handlungen ganz auf das Zeitlich-Irdische ausrichtet liefert sich der Vergänglichkeit selbst ganz aus und wird auch das Los aller weltlichen Güter, ihre Vernichtung, teilen[652]. Der Mensch in seiner leiblichen Existenz vermag sich als geschichtliches Wesen dem in der Schöpfung angelegten und damit natürlichen Gesetz des Wandel, dem Werden und Vergehen, nicht zu entziehen. Das ist für ihn eine gegebene Realität. Wohl aber bleibt ihm die Hoffnung auf das ewige Leben, wenn er sich von allem irdischen Begehren abkehrt und ganz auf das jenseitige Ziel der Ewigkeit hin lebt und handelt[653]. Ihrer Wirkintention nach sind die Illustrationen und ihre Beitexte letztlich darauf ausgerichtet, dem Einzelnen aufzuzeigen, wie er unbeschadet seiner Bindung an die Welt sein Seelenheil erlangen kann. Dabei wird die Weltüberwindung zum zwingenden Prinzip der Sittlichkeit erhoben. Erscheinen in der „Puppenspiel"-Miniatur grundsätzlich alle Handlungen, alle inneren Kämpfe der Menschheit angesichts der Geschichtsmächtigkeit Gottes eitel, so legt der *Hortus deliciarum* im folgenden dar, dass die auf die Ewigkeit gerichteten Handlungen zwar als Handlungen eitel sind, nicht aber im Ergebnis, die Taten als Werke vergehen, nicht aber in der Vergeltung. Programmatisch wird einerseits der Gegensatz zwischen dem steten Wandel als Kennzeichen alles Irdisch-Geschichtlichen, der Vergänglichkeit der irdischen Scheingüter und der Nichtigkeit eines auf die Welt bezogenen Strebens herausgestellt und andererseits die unwandelbare, unvergängliche Beständigkeit des Ewigen und Himmlischen betont, um dann, auf

---

circumfertur. Mulier rote innixa est fortuna glorie intexta. Hujus caput aliquando sursum, aliquando fertus deorsum, quia plerique multociens potentia et deviciis exaltantur, sepe in egestate et miseriis humiliantur. Dicunt etiam quod quidam apud inferos dampnatus per radios speiche rote sit divaricatus geschrenchet. Que rota sine intermissione ab alto montis in ima vallis fertus et iterum alta repetens denuo relabitur. Fertur iterum quod quidam ibi saxum in altum montis evolat ac pondus saxi volventem de vertice montis precipitem pellat rursumque miser saxum in altum revolvat.[...] Is qui in rote vertigine de monte in ima precipitatur est ille qui de altitudine potestatis vel diviciarum in profundum baratri preceps rotatur. Qui autem saxum in montem evolvit atque ipsum mox revolvit est is qui cum magna difficultate dignitates vel quelibet cupita assequitur et per eadem ad ima inferni dimergitur".

652 Vgl. H.d.II, T. 739, H. A., Spec. eccl.: „Fertur iterum quod quidam ibi saxum in altum montis evolat ac condus saxi vilventem de vertice montis precipitem pellat rursumque miser saxum in altum revolvat. Traditur iterum quod cujus jecur ibi vultur exedat quod jam consumptum iterum reviviscat.[...] Qui autem saxum in montem evolvit atque ipsum mox revolvit est is qui cum magna difficultate dignitates vel quelibet cupita assequitur et per eadem ad ima inferni dimergitur. Cujus vero jecore vultur vescitur et jecur denuo revivescere fertur est is de cujus corde luxuria pascitur et, expleta concupiscentia, iterum feda libido renascitur. In jecore enim est concupiscentia, vultur vero amat mortuorum cadavera.[...] Sicut rota que in monte dimttitur per precipicium ad ima convallis devolvitur, sic anima que sponte Deum deserit et iniquitatem proruit nunquam in uno lapsu morabitur, sed semper ulterius ad deteriora prolabitur et peccatum quod cicius penitentia non diluit, mox aliud suo pondere trahit et sic de peccato in peccatum cadit usque dum in profundum malorum venerit et sic in eterne mortis puteum proruit".

653 Vgl. H.d.II, T. 740, anonym: „Si posset mundus sua gaudia perpetuare, Mundi perpetuo bona deberemus amare, Sed sua cum nequeat bona mundus perpetuare Mundi perpetuo bona non debemus amare. Cerne cinis quod amara nimis instet tibi finis Plange tuas labes est breve quicquis habes. Vita brevis fortuna levis flos gloria quevi Me mundus clamat quis nisi stuluts amat. Ipse monet quasi voce sonet quam frivola donet. Que non stare queunt sed titubant et eunt. Cur lucra terrea vos male ferrea corda gerentis Queritis? Omnia sunt quasi sompnia vertite mentes. Celica patria preparat atria currite gentes Vos Dominus vocat et prope se locat advenientes"; auch: H.d.II, T. 732, Hild. Carm.: „Trina domus nobis, lar, tumba polusque paratur; Ligna larem, ligno sarcophagum, devotio coelum! Praeparat occasus comes in lare, vermis in urna, Angelus in coelo, lar poenae, tumba sopori. Celum laetitiae diversa sorte dicantur. Culpa priora duo, dat gratia sola supremum".

der der *Fortuna*-Illustration folgenden *recto*-Seite mit der Miniatur der „Tugendleiter“ (fol. 215v; Abb. 28) das Tugendstreben und die Beständigkeit in Liebe und Glauben als einzigen Weg zur Erreichung des ewigen Heils vorzuführen[654]. Die Illustration, die an anderer Stelle noch ausführlicher besprochen werden soll, zeigt auf den Sprossen einer Leiter, die von der Erde bis zum Himmel reicht, die Repräsentanten verschiedener sozialer Gruppen, die entsprechend dem Grad ihrer Weltentsagung auf die Himmelssphäre hingeordnet sind: Dem im Symbol der Lebenskrone versinnbildlichten, von Gott verheißenem, unwandelbaren Leben[655] am nächsten steht der in vollkommener Weltabgeschiedenheit lebende Eremit, ihm folgen nach die Vertreter des Inklusentums, des Mönchsstandes, des Klerikerstandes und der Laienschaft. Alle Standesvertreter drohen jedoch in ihrem Aufstieg erneut in die Weltsphäre zurückzufallen[656]. In der Ambivalenz ihrer Bewegungen zwischen Aufstieg und Fall erinnern sie an die im Wirbel des *Fortuna*-Rades auf- und niederfahrenden Könige und gemahnen durch diese Inbezugsetzung daran, dass der Mensch in seiner irdischen Befangenheit der nicht abreißenden Folge der irdischen *mutationes* nicht entrinnen kann. Die Bilderfolge von *„Fortuna*-Rad“ und „Tugendleiter“ zeigt die geschöpfliche Bedrohung des Menschen durch den Wandel alles Irdisch-Zeitlichen auf, die erst im Jenseits überwunden wird. Im Diesseits kann es für ihn noch keine Sicherheit geben. Gleichwohl lehren die Illustrationen in ihrer Aufeinanderfolge aber auch die Entsagung und Verachtung alles Vergänglichen um des ewigen Lohnes der Stabilität willen. Die bereits im Prolog des *Hortus* formulierte Intention der Verfasserin, derzufolge die Rezipientinnen des Werkes aus der Wechselhaftigkeit des irdischen Geschehens - hier gefasst in das Bild der Meerfahrt - zum Streben nach dem Ziel der Ewigkeit hingeführt werden sollen, findet hier seine geschichtstheologische Begründung. Zugleich erweist sich der *Hortus* an dieser Stelle als letztlich ethisch-eschatologisch ausgerichtet: Mit dem Hinweis auf die Wechselhaftigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen als unentrinnbarem historischen Gesetz, dem gleichzeitigen Verweis auf die ewige, glücklichere Wandellosigkeit des Jenseits[657] und das sittlich richtige Handeln, das notwendig ist, um dieses Ziel zu erreichen, gerät die geschichtliche Weltdeutung des Werkes zur theologischen Heilspädagogik.

---

654 Vgl. hierzu H.d.I, fol. 215, inscriptio: „Hec scala significat ascensum virtutum et religiosum sanctitatis exercicium quo eterne vite corona adipiscitur“.

655 Vgl. hierzu: H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Corona vite. Dextera Domini. Hec scala significat ascensum virtutum et religiosum sanctitatis exercicium quo eterne vite corona adipiscitur.“

656 Vgl. hierzu H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Huic scale primum plurimi innitentes postea diabolicis sagittis vulnerati retrahuntur et terrenis impedimentis ac concupiscentiis suis illecti et abstracti nequiter incurvantur. Draco id est diabolus. Draco iste insidiatur scandentibus. Hos omnes periculose ab alto cadentes potest Dominus medicina penitentie iterum ad virtutum culminem restituere“.

657 Vgl. H.d.II, T. 732. 740.

Zusammenfassung

Vor dem Hintergrund der vorausgehenden Untersuchung zeigen sich die scheinbar widersprüchlichen Vorstellungen des *Hortus deliciarum* von den Gesetzmäßigkeiten des Geschichtsablaufes, nämlich zum einen die Auffassung von der Geschichte als zielgerichteter, fortschrittlicher Entwicklung und zum anderen die Idee von der Wechselhaftigkeit und Vergänglichkeit der irdischen Geschichte, als grundsätzlich miteinander vereinbar und die Einordnung beider Geschichtsmodelle in die Gesamtkonzeption des Werkes als logisch-argumentativ folgerichtig. Während die den Fortschritt der Geschichte visualisierende *„Genealogia Christi"* -Illustration im Werk dem Abschnitt zur ersten Parusie Christi als dem entscheidenden heilsgeschichtlichen *Novum*, in dem alle Ereignisses der alttestamentlichen Zeit ihre Überhöhung finden, unmittelbar vorangestellt ist, fügt sich die *„Fortuna"* - Illustration als Sinnbild des steten irdischen Wandels ein in den Zyklus zur Gegenwart als dem Zeitraum, in dem es dem Werk zufolge keinen historischen Fortschritt mehr geben kann. Wird in der Illustration der *„Genealogia Christi"* und den ihr zugeordneten Texten die Geschichte definiert als der Bereich, in dem sich der Aufstieg und die Befreiung der Menschheit von der Zeit vollzieht, so macht die Illustration des *„Fortuna*-Rades" deutlich, dass eine Befreiung von der Zeit für die Menschheit nur als anfangshafte Möglichkeit gegeben ist, nicht aber die endgültige Befreiung von der Zeitlichkeit selbst. Wird durch die Illustration der *„Genealogia Christi"* aufgezeigt, dass die Geschichte linear und endlich zugleich strukturiert ist und einen durch Anfang und Ende bestimmten gradlinigen Verlauf besitzt, in dem sich bereits zeitenthobene Tatbestände herausbilden, so lehren die Illustrationen der *„Fortuna"* und der „Tugendleiter", dass ein Fortschritt nach dem Erscheinen Christi nur noch durch die Lösung aus allen irdischen Verflechtungen möglich ist. Wahrer Fortschritt wird in der Zeit nach Christus nicht in Jahren, sondern in der Seele jedes Einzelnen vollzogen. In ihm wird die Geschichte selbst transzendiert. Gleichzeitig wird in den Illustrationen des *„Fortuna*-Rades" und der „Tugendleiter" unmissverständlich erklärt, dass dieser Fortschritt für den Menschen aufgrund seines weltimmanenten Verhaftetseins im Jetzt nur ein relativer sein, seine Enthebung aus dem Wandel der Welt eine zeitlich-punktuelle, wie die zugleich aufsteigenden und herabfallenden Standesvertreter auf der Tugendleiter beweisen. Der Mensch kann sein Heil mitwirken, das er aus eigener Kraft nicht erreichen kann, indem er sich in der Ausrichtung auf das Heilsziel ethisch vervollkommnet und allem Irdischen entsagt. Doch bleibt er in seinem Streben dem Wirken der *Fortuna,* dem Wandel alles Geschaffenen unterworfen. Indem der *Hortus* den transhistorischen als den in der Gegenwart einzig möglichen Fortschritt bestimmt, während er die historischen Zeiten als irdisch und damit veränderlich kennzeichnet, macht er seinen Rezipientinnen ihre sittliche Verantwortlichkeit bewusst und setzt sie unter den aktiven Handlungszwang, sich im Sinne eines Strebens nach der unwandelbaren Ewigkeit „fortschrittlich" zu verhalten.

Dem Geschichtsverständnis des *Hortus deliciarum* zufolge steht der Einzelne in der Veränderlichkeit der Welt jedoch nie als isoliertes Individuum je für sich, sondern gehört stets – wie

im folgenden über die hier gegebenen Ausführungen hinaus dargelegt werden soll - einer der zwei großen, geschichtsmächtigen Gemeinschaften an, deren Neben- und Gegeneinander dem *Hortus* gemäß den Geschichtsablauf in allen seinen Phasen bis zum Jüngsten Gericht prägt. Mit seiner Lehre von der Menschheitsgeschichte als der Geschichte zweier menschlicher Gemeinschaften, gibt der *Hortus deliciarum* seinen Rezipientinnen zwei geschichtliche Ordnungskategorien vor, auf die sich die menschliche Existenz und die gesamte Menschheitsgeschichte beziehen lassen und die damit ihre Zweideutigkeit verlieren. Die geschichtlichen Gemeinschaften, von denen der *Hortus* spricht, sind jedoch nicht nur rein geistige, ideelle Konstrukte, die es erlauben, die geschichtlichen Vorgänge als Erscheinungsformen eines die Geschichte übersteigenden Sinnzusammenhangs deutend zu erfassen, sie sind - wie im folgenden erwiesen werden soll - als real existierende Gemeinschaften zu verstehen, die geschichtlich in Erscheinung treten. Der *Hortus* lehrt den Geschichtsablauf als einen dialektischen Prozess zweier gegeneinanderstehender Gemeinschaftsordnungen zu begreifen. Im folgenden gilt es, die Herkunft dieser Anschauung und die Vorstellungen, die mit den beiden Gemeinschaften als den geschichtlichen Ordnungsmächten der Welt verbunden sind, ihr Wesen, ihre Zielsetzungen und Unterscheidungsmerkmale, ihr Verhältnis zueinander und nicht zuletzt die Kriterien, welche die Zugehörigkeit des Einzelnen zu jeweils einer der beiden Gemeinschaften bewirken, zu bestimmen.

6 Geschichtsmächtige Gemeinschaftsordnungen in der Welt: Zur Rezeption der *Civitas*-Lehre im *Hortus deliciarum*

„Es existieren zwei Staaten, von denen der eine Jerusalem, der andere Babylon genannt wird. Der König dieser ist Christus, jener aber der Teufel. Die Bürger aber beider (Staaten, d. Verf.) sind hier vermischt, und sie sind gleichsam zu einem Kriegsdienst bestellt worden, doch ist eine große Uneinigkeit zwischen ihnen entbrannt und sie bekämpfen einander scharf bald im Verborgenen, bald offen und dieser Kampf wird solange andauern, wie diese Welt bestehen wird. Am Ende aber werden sich die Bürger Jerusalems mit ihrem König im himmlischen Königshof triumphierend erfreuen, die Bürger Babylons aber werden in einem unterirdischen Zuchthaus durch ewige Strafe mit ihrem König gemartert werden"[658]. Die an die *Civitas*-Lehre Augustins erinnernden Worte des Honorius Augustodunensis im *Hortus,* exponiert an die Schnittstelle zwischen den Ausführungen zur Schöpfungsordnung und zum Sündenfall einerseits und der nachfolgenden Darstellung des Geschichtsablaufs andererseits gesetzt, stellen mehr als eine bloß zufällige Anspielung auf die Zwei-Staaten-Theorie des Kirchenvaters dar, wie sie in der zeitgenössischen Literatur häufig begegnet.[659] Vielmehr fügt sie sich sinnstiftend in die geschichtstheologisch bestimmte Gesamtkonzeption des Werkes ein: mit den kurzgefassten Aussagen des Honorius-Textes korrespondiert die weit ausführlichere Darlegung der *Civitas*-Lehre im Anschluss an die Text-Bild-Folge zum Weltgericht und den Jenseitsorten, die als Epilog des Endzeitzyklus wie des *Hortus deliciarum* insgesamt betrachtet werden kann. Die visionäre Schau des *ordo salutis* rahmend erscheint die Zwei-Staaten-Lehre als die geschichtstheologische Ordnungskonzeption des Werkes, die alle bisher erschlossenen Ordnungsentwürfe zu einer systematisch schlüssigen Gesamtinterpretation der Welt und Geschichte verbindet. Bevor sich die Analyse im folgenden der *Civitas*-Lehre des *Hortus* zuwendet, sollen die für die weitere Analyse bedeutsamen Elemente der von Augustin insbesondere in seinem Werk *De civitate Dei* entwickelten Zwei-Staaten-Theorie dargelegt werden.[660] Nur vor dem Hintergrund dieses primären Quellentextes, der im 12. Jahrhundert weit verbreitet war[661], kann die Staatenlehre des

---

658 H.d.II, T. 99, H. A., Spec. eccl.: „Due civitates sunt, quarum una Jherosolima, altera vocatur Babilonia. Hujus rex est Christus, illius vero diabolus. Utriusque autem cives sunt hic permixti, et quasi uni milicie ascripti, sed magna discordia inter se flagrant et nunc clam, nunc palam, alterutrum acriter impugnant, et hoc certamen tamdiu durabit quamdiu iste mundus stabit. Ad extremum vero cives Jherusalem cum suo rege in superna curia triumphantes letabuntur, cives autem Babilonie in infernali ergastulo eterno supplicio cum suo rege cruciabuntur".

659 Vgl. dazu etwa: HUGO VON ST. VIKTOR, Miscellanea 1, 48, PL 177, 496f.; siehe dazu: J. EHLERS, 1973, S. 77; oder GERHOCH VON REICHERSBERG, Com. in ps. 64, MG Ldl 3, 443; dazu: E. MEUTHEN, 1959, S.26-29; PETRUS LOMBARDUS, Com. in ps. 136, PL 191, 1199ff. u. a. m.

660 Skizziert hatte Augustin die Idee, die Geschichte der Menschheit unter dem Aspekt von zwei Menschenklassen zu betrachten, bereits in seiner Schrift *De vera religione*. Erstmals literarisch entfaltet hat er sie in seiner für den Katechumenenunterricht verfassten Schrift *De catechizandi rudibus*, die gewissermaßen eine Zusammenfassung der in den *Libri de Civitate Dei* ausgeführten Gedankengänge darstellt. Vgl. dazu B.LOHSE, 1959, S. 278f.

661 Vgl. dazu die großangelegte Studie der Wiener Akademie: Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus, (Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften, 263/267, 276/281, 289, 292, 306, 350) Wien 1969-1979.

Hortus in ihrer Traditionsabhängigkeit und ihrem spezifischen eigenständigen Aussagegehalt sicher erfasst werden.

6.1 Das Vorbild: Die *Civitas*-Lehre des Augustinus

Verfasst hat Augustin seine zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat[662] unmittelbar nach der Einnahme Roms durch den Goten Alarich (410). Ausgangspunkt seiner Erörterungen sind die Vorwürfe der heidnischen römischen Senatsopposition, welche die Christen und ihre Weigerung die Götter der römischen *polis* kultisch zu ehren schon vor dem Fall Roms für den Niedergang des römischen Weltreichs verantwortlich machen wollten[663]. Ihrer Forderung, um des gegenwärtigen und zukünftigen Glücks willen den Opferdienst wiederaufzunehmen, begegnet Augustin, das Glückseligkeitsstreben aller Menschen als anthropologisches Grunddatum voraussetzend, mit der Antithese, dass die *beatitudo* des Menschen, deren Verwirklichung die Sinnfüllung des menschlichen Daseins darstellt[664], nur in der Liebesvereinigung mit dem einen Gott erreicht werden kann.[665] Der einzige und rechte heilschaffende Kult besteht dem gemäß in der Hinwendung zu dem einen Gott, vollzogen wird er in der einen Kirche.[666] Augustin sucht in seiner Schrift letztlich den geschichtlichen Nachweis zu führen, dass die christliche Kirche die einzig wahre Heilsgemeinschaft der Menschen zur *vita beata* ist. Die gesamte Geschichte ist ihm zufolge als ein Prozess zu verstehen, der seit seinen Anfängen in allen Phasen seines Verlaufs angelegt und gerichtet ist auf die geschichtliche Gestaltwerdung der christlichen Heilsgemeinschaft.[667] Im Anschluss an seine Auseinandersetzung mit dem heidnischen Götterkult in den ersten zehn Büchern seines Werkes beschreibt er in den letzten zwölf Büchern diesen Prozess als fortschreitenden Widerstreit zwischen zwei Gemeinschaften oder Staaten, der *civitas Dei* und der *civitas terrena*.[668] Die zwei *civitates* sind seinen Ausführungen gemäß zwei real-geschichtliche Gemeinschaften. Die reale Existenz dieser beiden antagonistisch einander gegenüberstehenden Staaten sieht er in den Aussagen der Heiligen Schrift über die *civitas Jerusalem* und *civitas Babylon* angedeutet, die er als Prototypen der *civitas Dei* und *civitas terrena* betrachtet und mit deren Namen er immer wieder die beiden Staaten bezeichnet.[669] Auch den Begriff „*civitas Dei*"

---

662 Vgl. dazu: A. SCHINDLER, 1979, S. 653.

663 Vgl. dazu: A. WACHTEL, 1960, S. 10; auch: C. ANDRESEN, 1977, S. 5-15.

664 Dem Glückseligkeitsgedanken kommt in den *Libri de civitate Dei* zentrale Bedeutung zu, siehe hierzu insbes.: AUGUSTINUS, De civitate Dei (im folgenden abgekürzt DCD, 2, 20. 3, 21. 4, 3. 6, 1. 6, 12. 9, 2. 9, 13. 9, 17. 10, 1-32. 11, 11ff. 12, 1. 12, 6. 12, 21. 14, 25f. 19, 1f. 19, 11. 19,20. Zur Vorstellung von der Glückseligkeit bei Augustin, vgl. A. NYGREN, ^{2}1954; auch: J. MAUSBACH, 1933; ebenso: A. WACHTEL, 1960, S. 15-26.

665 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 10, 6. 10, 25.

666 Vgl. hierzu insbes.: Ebd., 10, 5. 10, 19; grundsätzlich jedoch dienen die Bücher 1-10 alle dieser einen Beweisführung.

667 Vgl. dazu: A. WACHTEL, 1960, S. 104ff.

668 Vgl. dazu seine eigenen Aussagen in: AUGUSTINUS, DCD 11, 1, CCL 48, 321

669 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 17, 3, CCL 48, 554: „Hierusalem dicitur civitas Dei et in ea prophetatur futura domus Dei". Auch: Ebd. 17, 16: „Ipsa est et Hierusalem eodem modo spiritualiter; eius inimica est civitas

hat er nach eigener Angabe der Schrift selbst entnommen; so erklärt er in Bezug auf den Lobpreis der als *civitas Dei* apostrophierten Stadt Jerusalem in Ps. 86, 2, es gäbe eine *Civitas Dei*, der als Glied anzugehören, der Wunsch aller von Liebe zu Gott bewegten Menschen sei.[670] Der Ursprung der beiden Staaten liegt nach ihm vor der menschlichen Geschichte. Schon vor der Menschenschöpfung gab es zwei *civitates* in der Welt der Engel. Ihre Entstehung vollzog sich am ersten Schöpfungstag in dem Abfall eines Teils der Engel unter der Führung Luzifers, der eine der himmlischen Gemeinschaft der Engel entgegengesetzte *civitas* gründete. Der kosmischen Scheidung der beiden Engelsgemeinschaften, die den Engel Luzifer und seinen Anhang aus dem obersten himmlischen Raum in den untersten Luftraum als vorläufigen Strafort versetzte[671], liegt eine innere Unterschiedenheit ihrer Mitglieder zugrunde. Während die heiligen Engel aus denen sich die *civitas Dei* zusammensetzt[672], ihrem eigentlichen Wesen gemäß in der Wendung zu Gott ihre Glückseligkeit genießen und im Gutsein verharren[673], haben sich die unreinen Engel, indem sie sich entgegen ihrer Bestimmung in der Perversion ihres Willens von Gott als dem höchsten Sein zu einem geringeren Sein abkehrten, endgültig ihrer Glückseligkeit beraubt[674]. Im Rückbezug auf den Genesisbericht erläutert Augustin nicht nur die Herkunft der beiden Staaten aus dem Engelfall, sondern gewinnt auch die Prinzipien, welche die zwei Gemeinschaften in ihrem Ursprung unterscheiden, nämlich zwei unterschiedliche Liebesarten und zwei unterschiedliche Willensrichtungen, von denen die eine auf Gott gerichtet ist, die andere auf sich selbst.[675] Die beiden Engelstaaten tragen die Scheidung in zwei Staaten in die Menschheit hinein.[676] Das

---

diaboli Babylon quae confusio interpretatur". Ebd., 16, 11: „Civitas impiorum confusionis nomen accepit, hoc est, appelatur est Babylon". Weiter: Ebd., 16, 17; 19, 11.

670 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 11, 1, CCL 48, 321. Dazu: J. RATZINGER, 1961, S. 63f.

671 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 11, 33, CCL 48, 352ff.: „Peccasse autem quosdam angelos et in huius mundi ima detrusos, qui eis velut carcer est, usque ad futuram in die iudicii ultimam damnationem apostolos Petrus apertissime ostendit." Der Aufenthalt der gefallenen Geister stellt nur eine Vorverdammnis dar, bevor das letzte Gericht einbricht. Zur Deutung von Gn. 1, 3, als Erschaffung der Engel und von Gn. 1, 4, als Scheidung zwischen den heiligen und unreinen Engeln, durch die die beiden *civitates* begründet werden in den *Libri de civitate Dei*, vgl. B. LOHSE, 1959, S. 278-284. Zum übergeschichtlichen Ursprung der zwei Staaten in der Engelwelt, vgl. auch: J. RATZINGER; 1954, 281-283.

672 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 11, 19, CCL 48, 338. Auch: Ebd., 11, 9, CCL 48, 328: „Nunc, quoniam de sanctae civitatis exortu dicere institui et prius quod ad sanctos angelos adtinet dicendum putavi, quae huius civitatis et magna pars est et eo beatior, quod numquam peregrinata".

673 Die Bestimmung der Engel war es, dass sie in der ihnen eingeschaffenen Gottebenbildlichkeit das vollendete Werk der göttlichen Weisheit und die vollkommene Offenbarung seines Wesens in der Schöpfung darstellen, nach: AUGUSTINUS, DCD 22, 1, CCL 48, 806: „Ipse (Christus, d. Verf.) est enim, qui in principio condidit mundum plenum bonis omnibus visibilibus adque intelligibilibus rebus, in quo nihil melius instuit quam spiritus, quibus intelligentiam dedit et suae contemplationis habiles capacesque sui parestitit adque una societate devinxit, quam sanctam et supernam dicimus civitatem in qua res, qua sustentur beatique sint, Deus ipse illis est, tamquam vita victusque communis".

674 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 11, 33, CCL 48, 352ff.: „Peccasse autem quosdam angelos et in huius mundi ima detrusos, qui eis velut carcer est, usque ad futuram in die iudicii ultimam damnationem apostolos Petrus apertissime ostendit." Zur Bestimmung der Ursachen des Engelfalls und ihren Folgen ausführlich: Ebd., 12, 6-8, CCL 48.

675 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 11, 33, CCL 48, 352-354.

676 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 11, 34, CCL 48, 355: „De duabus [...] diversis [...] societatibus angelorum, in quibus sunt quaedam exordia duarum etiam in rebus humanis civitatum". Auch: Ebd., 14, 13, CCL 48, 435: „Una scilicet societas piorum hominum, altera impiorum, singula quaeque cum angelis ad se pertinentibus".

Menschengeschlecht, ursprünglich in seiner Gesamtheit dazu berufen, am Ende eines in paradiesischer Vollkommenheit beschlossenen Lebens die durch die Verstoßung der Engel verminderte Zahl der heiligen Engel der himmlischen *civitas* aufzufüllen, wird zur Strafe für den Sündenfall der Zeit und der Vergänglichkeit ausgesetzt, einem historischen Ausleseprozess unterzogen, der auf die Aufnahme einer bestimmten Zahl von Prädestinierten in die himmlische *civitas* abzielt, während alle übrigen Menschen zusammen mit Luzifer und seinem Anhang den untersten Raum des Kosmos füllen werden.[677] Die beiden Engelstaaten sind der eigentliche Zielpunkt, von dem das Zwei-Staaten-Drama ausgeht und zu dem es zurückläuft. Der Sinn der Geschichte ist nach Augustin die Vollzahl der Bürger der himmlischen Bürgerschaft wiederherzustellen.[678] Die gesamte Geschichte ist davon geprägt, dass zwei Gemeinschaften existieren: die *civitas Dei,* die aus den heiligen Engeln und den ihnen letztlich zugehörigen prädestinierten Menschen besteht und die *civitas terrena*, die aus den Dämonen und den ihnen anhängenden Menschen zusammengesetzt ist; denn nicht von vier Staaten, von zwei Engel- und zwei Menschenstaaten, kann wie Augustin betont, die Rede sein, „sondern nur von zwei Staaten,[...] von denen der eine aus den Guten, der andere aus den bösen, und zwar sowohl Engeln wie Menschen besteht".[679] In allen Phasen der Geschichte bleiben die zwei Gemeinschaften der Menschen in allen ihren Bestrebungen und ihrem Wirken den jenseitigen Gemeinschaften verbunden, von denen sie Förderung und Stützung erfahren.[680] Im Geschichtsablauf zunächst dasselbe Schicksal erleidend, unterscheiden sich die beiden Menschengemeinschaften hinsichtlich ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und Liebe.[681] Das einigende Band, das die beiden Menschengruppen zu kohärenten Gemeinschaften zusammenschließt aber ist die Liebe. In diesem Sinne heißt es bei Augustin: „Demnach wurden die zwei Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt".[682] Die zwei Arten der Liebe prägen die Lebensform der zwei Menschengemeinschaften.

---

677 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 14, 23, 1, CCL 48, 446: „...consilium, quo certum numerum civium in sua sapientia praedestinatum etiam ex damnato genere humano suae civitatis impleret; non eos iam meritis, quandoquidem universa massa tamquam in vitiata radice damnata est, sed gratia discernens". Auch: Ebd., 21, 1, 2, CCL 48, 758ff.: „Quem (sc. hominem, d. Verf.) similiter cum praevaricatione legis Dei per Dei desertionem peccaturum esse praesciret nec illi ademit liberi arbitrii potestatem simul praevidens, quid boni de malo eius esset ipse facturus, qui de mortali progenie merito iusteque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem quae lapsa est angelorum; ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur". Und: Ebd., 21, 12, CCL 48, 754 : „Hic est universa generis humani massa damnata".

678 Zur Engelersatzlehre Augustins in den *Libri de civitate Dei*, vgl.: B. LOHSE, 1959, S. 278-291.

679 AUGUSTINUS, DCD 12, 1, CCL 48, 355.

680 Vgl. dazu: A. WACHTEL, 1960, S. 106ff.

681 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 18, 54, CCL 48, 656: „Ambae tamen temporalibus vel bonis pariter utuntur vel malis priter affligitur, diversa fide, diversa spe, diverso amore, donec ultimo iudicio separentur et percipiat unaquaeque suum fidem, cuius nullus est finis, de quibus ambarum finibus deinceps disserendum est."

682 AUGUSTINUS, DCD 14, 28, CCL 48, 451: „Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur". Zur Wesensbestimmung der zwei *civitates* als zweierlei Liebes- und Kultgemeinschaften, siehe auch: J. RATZINGER, 1954, S. 280-290.

Während die Angehörigen der *civitas terrena* nach dem Fleisch, das heißt nach den Menschen leben, ihr Heil bereits in der Welt suchend, irdische Güter als letztes Ziel erstreben, richten die Mitglieder der *civitas Dei* ihr Leben ganz auf Gott und das zukünftige Heil aus.[683] Das bedeutet, dass der die *civitas Dei* bildende Teil der Menschheit auf Erden wesenhaft fremd ist, seinen wahren und endgültigen Ort in der überhimmlischen Welt hat, die Bürger der *civitas terrena* aber, die sich mit den irdischen Gütern begnügen, bereits auf Erden zu Hause sind.[684] Beide Gemeinschaften sind jedoch nicht nur als zwei Gesinnungsgemeinschaften zu verstehen, sondern stellen auch zwei Kultgemeinschaften dar.[685] Meint der Begriff „*civitas*" dem Sprachgebrauch der Zeit Augustins gemäß eine Gemeinschaft von Personen, die in der Gemeinsamkeit des Rechts und der Religion zu einer personalen Einheit in einer Stadt oder einem Stadtstaat zusammengeschlossen sind, so ist für Augustin, der den religiösen, nicht den rechtlichen Charakter der *civitas* als ihre eigentliche Grundbestimmtheit betrachtet, die *civitas terrena* die Gemeinschaft derer, die sich „aus allem möglichen, auch aus Menschen, falsche Götter" schaffen und dem Geschöpflichen kultische Verehrung darbringen. Die *civitas Dei* hingegen ist ihm der Zusammenschluss jener, die sich zu dem einzigen universalen Gott bekennen und ihn in rechter Weise verehren.[686] Dem Kult der *civitas terrena*, seiner Vergötzung niederer Bereiche und seiner egozentrischen Verschließung gegenüber erweist sich der Kult der *civitas Dei* seinem Wesen nach als Liebeskult, in dem die Liebe zu Gott die Übergabe des Selbst an Gott der wahre heilschaffende Kult ist. Durch die liebende Hinordnung ihrer Mitglieder zu ihrem Haupt Christi selbst zum *corpus Christi* geworden, wiederholt die *civitas Dei* in sich das Selbstopfer ihres Hauptes und vollzieht als Kultgemeinschaft und Opfergabe in einem ihre Weihe an Gott.[687] Die *civitas terrena* und *civitas Dei*, die sich ihrem Wesenskern nach als zwei Liebes- und Kultgemeinschaften darstellen, manifestieren sich in der Geschichte in konkreten einzelnen Personen und irdischen Gemeinschaften. In vier Büchern verfolgt Augustin, nachdem er den Ursprung der beiden *civitates* in dem Engelsturz und Sündenfall dargelegt hat, den Weg der zwei

---

683 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 14, 1, CCL 48, 414: „... non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quae civitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possumus. Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere". Und inhaltlich entsprechend: Ebd., 15, 1, CCL 48, 453 : „Genus humanum, quod in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt." In DCD 14, 2, legt Augustinus ausführlich im Rückbezug auf Gal. 5, 16ff. und Gal. 14, 4 dar, dass nach dem Geiste und nach dem Fleische leben soviel besagt, wie nach Gott und den Menschen leben.

684 Vgl. dazu J. RATZINGER, 1954, S. 284.

685 Vgl. AUGUSTINUS, DCD 18, 54, CCL 48.

686 Siehe hierzu die begriffsgeschichtliche Herleitung des Begriffs *civitas* in den Schriften Augustins und seiner Zeitgenossen durch: J. RATZINGER, 1961, S. 65-73.

687 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD, 12 9, CCL 48, 364: „Hoc bonum (adhaerere Deo, d. Verf.) quibus commune est, habent et cum illo cui adhaerent et inter se sanctam societatem et sunt una civitas Dei eademque vivum sacrificium eius vivumqe templum eius"; und ebd.: 10, 6, CCL 47, 285 :"Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christus"; und: ebd., 19, 23, CCL 48, 705 : „Huius (Dei, d. Verf.) autem praeclarissimum adque optimum sacrificium nos ipsi sumus, hoc est civitas eius, cuius rei mysterium celebramus oblationibus nostris". Gerade hierin besteht nach J. Ratzinger das Wesen der *civitas Dei*, nämlich das sie das *corpus Christi* feiert und ist. Zur Bestimmung der *civitates* als Kultgemeinschaften, siehe ausführlich: J.RATZINGER, 1954, S. 288-290; und: Ders., 1961, S. 72-75.

Staaten in ihren jeweilig geschichtlich hervortretenden Erscheinungsformen durch die Geschichte hindurch.[688] Die Gründer der beiden Staaten waren die Söhne Adams; Kain repräsentierte als erster Bürger die *civitas terrena*, Abel und nach seinem Tode Seth begründeten die *Civitas Dei*.[689] In der Unterschiedenheit des Opferdienstes der beiden Brüder deutet sich bereits die Verschiedenheit der Kultordnungen der beiden Staaten an.[690] In der Ermordung Abels durch Kain wird die Feindschaft zwischen ihren Bürgern begründet.[691] In der Folgezeit konstituiert sich die *civitas Dei* aus den Nachkommen Seths, Noahs, Abrahams und dem Volk Israel, die *civitas terrena* aus den Nachfahren Kains, dem Großreich Babylon Assur und später dem Römischen Reich als dem zweiten Babylon.[692] Die gesamte Zeit von Adam bis zum Erscheinen Christi deutet Augustin als Vorgeschichte des letzten Zeitalters, das mit der Geburt Christi beginnt und mit der zweiten Parusie Christi ihr Ende findet. Die geschichtlichen Erscheinungsformen der *Civitas Dei* in der Zeit vor Christus versteht er typologisch als schattenhafte Vorbilder der erst nach Christus in der Kirche ihre geschichtliche Endform findenden *civitas Dei*.[693] Seit der Gründung der Kirche durch Christus manifestiert sich die *civitas Dei* in der *ecclesia* und dehnt sich allmählich über den ganzen Erdkreis aus.[694] Mit der geschichtlichen Gestaltwerdung der *civitas Dei* in der Kirche verändert sich auch das Verhältnis zwischen der *civitas terrena* und der *civitas Dei* in der Welt: War die *civitas terrena* bis zur Gründung der *ecclesia* durch Christus die geschichtsmächtige Gemeinschaft, die sich in den Weltreichen entwickelt hatte, so verliert mit der fortschreitenden Ausbreitung der *civitas Dei-ecclesia* auf alle Völker die *civitas terrena* ihre Vorrangstellung und äußere Erscheinungsform und existiert in der nachfolgenden Zeit ohne erkennbare Gestaltform

688 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 15,1-19, 28. Die verschiedenen geschichtlichen Manifestationen der zwei *civitates* in der Geschichte zeichnet nach: A. WACHTEL, 1960, S. 48-78.

689 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 15, 1. 2. 5. 17, CCL 8, 453-455. 457f. 479f.

690 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 10, 4, CCL 47, 276: „Quam porro antiquus sit in sacrificando Dei cultus, duo illi fratres Cain et Abel satis indicant, quorum maioris Deus reprobavit sacrificium, minoris aspexit".

691 AUGUSTINUS, DCD 15, 5, CCL 48, 457; dazu: E. MÜHLENBERG, 1982, S. 441.

692 Von Abel und Kain bis zur Zeit Hebers, des Stammvaters Abrahams entwickeln sich die zwei Staaten nebeneinander, ohne dass ihre Schicksale immer voneinander geschieden werden können. Gehören der *civitas terrena* in dieser Periode die Nachkommen Kains an, so zählen zur *civitas Dei* die Nachfahren Seths bis zu Noah (DCD 15, 18). Für die Geschichtsperiode zwischen Noah und Abraham liegen keine Mitteilungen über die Bürger der *civitas Dei* vor (DCD 16, 1). Erst in der Zeit Abrahams treten die beiden *civitates* in ihrer irdischen Erscheinungsform deutlicher zutage (DCD 16, 12). Seit dieser Zeit stellt sich die Geschichte der zwei Staaten als die Geschichte von Völkern dar, die sich zu staatlichen Gemeinschaften zusammenschließen, so konstituiert sich die *civitas Dei* aus den Nachkommen Abrahams, dass heißt dem Volke Israel, insbesondere aus allen Christus vorausschauenden Gerechten, während sich die *civitas terrena* aus dem Großreich der übrigen Völker, Babylon-Assur, formiert (DCD 18, 2). Doch auch außerhalb des Volkes Israel gehörten vor dem Erscheinen Christi einzelne Menschen der *civitas Dei* an, die wie Augustin erklärt, „nicht kraft irdischer, sondern kraft himmlischer Verbundenheit zu den wahren Israeliten, den Bürgern des Vaterlandes gehören" (DCD 18, 47). Das Volk Israel selbst verliert seit der Babylonischen Gefangenschaft die gleichsam als Erbe überkommene Gliedschaft der *civitas Dei*. Aus den geschichtlich zuerst zum Gottesstaat Berufenen werden seine Feinde (DCD 18, 45). An seiner Stelle kommt seit dieser Zeit den Weltreichen die heilsgeschichtliche Aufgabe zu, die Bürger für den Gottesstaat bereitzustellen.

693 Das Gesamtbild der Geschichte wird ganz von dem Kontrast zwischen den beiden *civitates* bestimmt, es fehlt eine Kontinuität des geschichtlichen Fortschritts. Einzelne Angehörige des jüdischen Volkes und auch der heidnischen Völker gehören nach Augustin schon zum Gottesstaat. Dazu: A. WACHTEL, 1960, S. 109; und: K. FLASCH, 1980, S. 384.

694 Vgl. AUGUSTINUS, DCD 18, 50-54, CCL 48, 648-656.

im Verborgenen weiter.[695] Die Verdrängung der *civitas terrena* aus dem Bereich der äußerlich sichtbaren Macht vollzieht sich unter ständigen Bedrohungen und Verfolgungen der *civitas Dei* durch die Glieder des Erdenstaates, dabei wechseln äußere Nachstellungen sich ab mit Versuchen der inneren Zersetzung. So wird die *civitas terrena* zunächst mit den die Christen verfolgenden Heiden identisch, dann mit den Scheinchristen und Häretikern innerhalb der Kirche.[696] Die Kirche selbst aber wird durch die Anwesenheit von Scheinchristen und Häretikern in ihren Reihen ihrer geschichtlichen Erscheinungsweise nach zum *corpus permixtum*, das nicht nur Gute und Böse umfasst, sondern in dem die Zahl der Bösen sogar zu überwiegen scheint.[697] Bis zu der endgültigen Scheidung der Bürger der *civitas Dei* und der *civitas terrena* im Jüngsten Gericht bleibt sie der Gefahr der inneren Zersetzung ausgesetzt und in ihrer geschichtlichen Existenz bedroht. Der durch die Glieder der *civitas terrena* in sie hineingetragenen Disharmonie entspricht die Unvollkommenheit ihrer geschichtlichen Seinsweise. Deutlich unterscheidet Augustinus im Blick auf die Unheiligen in der Kirche zwischen der *ecclesia qualis hunc est* und der *ecclesia qualis tunc erit*, zwischen der irdisch-geschichtlichen Seinsform der Kirche und ihrer zukünftigen vollkommenen Verwirklichung.[698] Solange die Kirche den Gesetzen der Welt unterworfen ist, befindet sie sich noch auf der Pilgerschaft fortschreitend zwischen den Anfechtungen seitens der *civitas terrena* und den Tröstungen durch Gott in der Hinbewegung auf den Zustand ihrer Vollendung hin[699], den sie erst am Ende ihrer geschichtlichen Existenzweise durch ihre Befreiung von der Einflussnahme des Bösen erreichen wird. In ihrer noch unvollkommenen Seinsform ist sie zugleich die geschichtliche Verwirklichung der *civitas Dei*, deren endgültige Konstituierung, gleich der vollkommenen Verwirklichung der *ecclesia*, erst im Gericht erfolgen wird.[700] Die von Augustinus in der oft unterschiedslosen Verwendung der Bezeichnungen ausgesprochene Vorstellung von der Identität der *civitas Dei* und *ecclesia* bildet zusammen mit seinen ambivalenten Äußerungen über die Kirche, die er einerseits als Sünderkirche beschreibt, andererseits als *communio sanctorum* kennzeichnet, in der Augustinforschung immer wieder den Ausgangspunkt diskursiver Erörterungen über den Aussagegehalt des Werkes *De civitate Dei* und das Wesen von *civitas Dei* und *ecclesia*.

---

695 Zur Verborgenheit der *civitas terrena* in der *ecclesia*, vgl.: A. WACHTEL, 1960, S. 77. 120. 123.

696 Vgl.: AUGUSTINUS, DCD 18, 50-53, CCL 48, 648-653. Auch Gregor der Große sieht nach Augustin in den Scheinchristen und Sündern die große Bedrängnis der Kirche in der Gegenwart, dazu: M. FIEDROWICZ, 1995, S. 256-258.

697 Vgl. dazu: AUGUSTINUS, DCD 18, 48. 20, 9. 20, 19, CCL 48, 646f. 715-719. 730-733. Den Begriff des „*corpus permixtum*" für die Kirche in der Zeitlichkeit verwendet Augustin im Anschluss an seine Auseinandersetzungen mit Tychonius, vgl. dazu J. RATZINGER, 1954, S. 139.

698 AUGUSTINUS, DCD 20, 9, CCL 48, 715-719. Gregor der Große sollte diese Unterscheidung aufgreifen, um in der Antithese den Menschen die Augen für ihre eigentliche Bestimmung zu öffnen, die nicht im Diesseits liegt, sondern im Himmlischen und Ewigen, dazu: M. FIEDROWICZ, 1995, S. 321-348.

699 Zur Vorstellung vom wandernden Gottesstaat in einer ihm feindlichen Welt, vgl.: AUGUSTINUS, DCD 18, 51, CCL 48, 650: „Sic in hoc saeculo, in diebus malis non solum a tempore corporalis praesentiae Christi et apostolorum eius, sed ab ipso Abel, quem primum iustum impius frater occidit, et deinceps usque in huius saeculi finem inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia".

700 In diesem Sinne: A. WACHTEL, 1960, S. 120-127. Und: B. LOHSE, 1967, S. 236ff..

Die ältere, lange Zeit durch die „Augustinischen Studien“ H. Reuters beeinflusste Forschung hatte die Aussagen Augustins über die Identität von *civitas Dei* und *ecclesia* dahingehend interpretiert, dass sie nur für die *communio sanctorum* gelten, die gleichsam den inneren Kern der äußeren hierarchischen Kirche bilde. Von dieser Deutung aus war sie zu der Annahme eines doppelten Kirchenbegriffs in Augustins Schrift gelangt[701]. Dagegen haben sich die neueren Untersuchungen zur *Civitas*-Lehre Augustins von J. Ratzinger, A. Wachtel, B. Lohse und K. Flasch unter Berücksichtigung der vom Neuplatonismus beeinflussten Ontologie Augustins, die sich in seinem Werk mit seinem typologischen Geschichtsverständnis verbindet, gegen die Differenzierung von geschichtlicher Wirklichkeit und idealer Vollkommenheit ausgesprochen.[702] Das Bestreben Augustins war, wie J. Ratzinger schreibt, „einerseits die Vorläufigkeitsgestalt der Sünderkirche, abzugrenzen von ihrer endgültigen Erfüllungsgestalt, andererseits die gegenwärtige Kirche, gerade auch nach der Seite ihrer Sichtbarkeit als wirkliche Offenbarung der wahren Kirche zu verstehen“.[703] Für das Verhältnis von *ecclesia* und *civitas Dei*, führt er vor diesem Hintergrund aus, dass die *civitas Dei*, solange sie noch auf Erden wandert, identisch ist mit der sichtbaren Kirche der Sakramente, ihrem wahren Wesen nach wie die *ecclesia* jedoch dem *mundus intelligibilis* angehöre, ihre wahre Gestalt erst nach dem Jüngsten Gericht enthülle.[704] Im Anschluss an J. Ratzinger hat A. Wachtel dargelegt, dass die von der neuplatonischen Seinslehre mitgeprägte Auffassung Augustins von der vergleichsweise niederen Wertigkeit der irdisch-geschichtlichen Ordnung gegenüber der ewigen Seinsordnung in den *Libri de civitate Dei* seinen Ausdruck in der eschatologischen Betrachtungsweise des Werkes gefunden hat: die geschichtlich hervortretende, seinshaft unvollkommene *civitas Dei-ecclesia* existiert in der Erwartung auf ihre künftige vollendete Seinsform hin, die sich erst nach der Überwindung von Zeit und Veränderlichkeit verwirklichen wird. Nur im Hinblick auf diesen zukünftigen Zustand der

---

701 Während H. REUTER, 1887, S. 113ff. 151. davon ausgeht, dass die *civitas Dei* erstens die historisch sichtbare Kirche, zweitens die *communio sanctorum* bedeute, wurden seine Überlegungen von seinen Nachfolgern vielfach vereinfacht. Der Deutung Reuters wesentlich verpflichtet ist noch K. MÜLLER, 1928, S. 202ff. der mit H. Reuter einen doppelten Kirchenbegriff unterscheidet. Auch H. SCHOLZ, 1911, S. 109ff., suchte *civitas Dei* und Kirche möglichst weit auseinander zu rücken, und gelangt dabei zu einem dreifachen Kirchenbegriff; siehe dazu: Ebd., S. 124.

702 A. KAMLAH, 1951, kommt auf dem Weg dorthin das Verdienst zu, auf die Eschatologie als den das Verständnis Augustins von der Kirche mitbestimmenden Faktor hingewiesen zu haben, wenn er die *ecclesia* von ihrer Bestimmung her als „eschatologisch verstandene geschichtliche Gemeinde“ deutet. Die Kirche und *civitas Dei* meine für Augustin niemals die empirische katholische Kirche, sondern sei vielmehr eschatologisch als *ecclesia* nur auf die *ecclesia praedestinata* hin zu verstehen. Die von der früheren Forschung vorgetragene These von einem doppelten Kirchenbegriff bei Augustin, gegen die Kamlah nachdrücklich polemisiert, ist damit scheinbar aufgehoben, mit der Konsequenz jedoch, dass die empirische katholische Kirche in der Ekklesiologie Augustins völlig unbeachtet zu sein erscheint. Zum Problem der Unterscheidung der irdischen Erscheinungsform der Kirche von ihrer Vollendungsform, siehe weiter die Aussagen von: F. HOFFMANN, 1933, S. 515f.; J. RATZINGER, 1954, 297-309; A. WACHTEL, 1960, S. 117-127; B. LOHSE, 1967, S. 236 ff; K. FLASCH, 1980, S. 384-388.

703 J. RATZINGER, 1954, S. 168. J. Ratzinger ist zu verdanken, gegenüber A. Kamlahs rein eschatologisch bestimmtem Verständnis der Ekklesiologie Augustins den konkreten Realismus seiner Aussagen bewusst gemacht zu haben und die neuplatonisch beeinflusste Ontologie Augustins wie sein typologisches Geschichtsverständnis für die Deutung seines Kirchenbegriffs herangezogen zu haben.

704 Vgl.: J. RATZINGER, 1954, 289. 297-309.

Vollendung bestehe für Augustin eine Unterscheidung zwischen der *congregatio sacramentorum*, der auch Sünder angehören und der *communio sanctorum*, von der niemand außer Gott weiß, wer zu ihr gehört.[705] In diesem Sinne hat auch B. Lohse übereinstimmend mit A. Wachtel festgestellt, dass mit der Bezeichnung der *ecclesia* als *regnum caelorum* in dem in der Augustinforschung umstrittenen Kapitel, *De civitate Dei* 20, 9, sowohl der Blick auf die eschatologische Dimension der Kirche geöffnet werde, als auch ihre wesenshafte Zugehörigkeit zu Christus ausgesagt sei.[706] Grundsätzlich kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass in der neueren Forschung ein weitgehender Konsens darüber besteht, dass die Mehrdeutigkeit des Kirchen- und *civitas Dei*-Begriffs in *De civitate Dei* des Augustin mit der im Wesen der Kirche und des Gottesstaates selbst begründeten Zugehörigkeit zu verschiedenen Seinssphären zu erklären ist, die zum einen mehr ihre geschichtliche Daseinsform, zum anderen ihren überzeitlichen Ursprung und ihre überweltliche Bestimmung in das Blickfeld treten lassen, oder, um mit K. Flasch zu sprechen, „wenn er (Augustin, d. Verf.) Gottesstaat und Kirche identifizierte dann legte er einen flexiblen Begriff von Identität dabei zugrunde, der die Spannung zwischen sinnlicher und intelligibler Welt ebenso einschloss, wie die eschatologische Differenz zwischen der Kirche, wie sie jetzt ist, und einer reinen Kirche, wie sie einst sein wird".[707]

Die *Civitas*-Lehre Augustins wurde bis zum 12. Jahrhundert oft stark modifiziert rezipiert.[708] Die Spannung von wahrer und empirischer Kirche, eschatologischer Verheißung und gegenwärtiger Wirklichkeit auflösend wurde sie entweder unter dem Einfluss der eusebianischen Reichstheologie als Beschreibung eines politischen Ideals gedeutet, nämlich des Ideals eines christlichen Staates, den es in einem konkreten *Imperium christianum* unter einem christlichen Herrscher zu verwirklichen galt, oder sie wurde als Anregung verstanden, der Christenheit eine umfassende, einheitliche politische Organisation unter dem Papst zu geben.[709] Häufig finden sich nur Andeutungen auf die schon von Zeitgenossen Augustins als bekannt vorausgesetzte Idee; zusammenhängendere, wenn auch in ihrer Mehrzahl vereinfachendere Abhandlungen über die *Civitas*-Lehre begegnen im Kontext der Bibelexegese oder auch zur Verdeutlichung eines theologischen Sachverhalts erst im 12. Jahrhundert wieder, so etwa bei Rupert von Deutz, Hugo von St. Viktor, Gerhoch von Reichersberg, Wolbero von St. Pantaleon und natürlich Honorius Augustodunensis, dessen Darstellung der zwei Staaten im *Hortus* zitiert wird.[710]

---

705 Dazu: A. WACHTEL, 1960, S. 30-35. 119-127. Sehr viel deutlicher noch als J. Ratzinger hat A. Wachtel das typologische Geschichtsdenken Augustins für die Deutung seiner ambivalenten Aussagen über die Kirche herangezogen.

706 Vgl.: B. LOHSE, 1967, S. 239f.

707 K. FLASCH, 1980, S. 396.

708 Genannt werden können in diesem Zusammenhang etwa Rupert von Deutz, Petrus Lombardus, Gerhoch von Reichersberg, Hugo von St. Viktor, Wolbero von St. Pantaleon, u. a. m. vgl. dazu: H.-W. GOETZ, 1984, S.183.

709 Vgl. dazu: H. BASTGEN, 1911, S. 809-825; auch: J. RATZINGER, 1954, S. 56f.

710 Vgl.: RUPERT VON DEUTZ, De victoria verbi Dei, 2, 21, (ed. Rh. Haacke, 1970), S. 69f.; HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1, 8, 11, PL 176, 312; GERHOCH VON REICHERSBERG, Com. in ps. 64, MG LdL 3, S. 443; WOLBERO VON ST. PANTALEON, Com. in Cant. Cant. 1, 9, PL 195, 1199ff.; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Spec. eccl., In conventum populi, PL 172, 1093f.

Eine Ausnahme bildet in diesem Zusammenhang das Werk *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* des Otto von Freising, das erstmals wieder seit Augustin die Entwicklung der beiden Staaten im Verlauf der gesamten Weltgeschichte systematisch verfolgt.[711] Neben der schon früh konstatierten Abhängigkeit Ottos von dem Werk des Kirchenvaters[712], sind vor allem in neuerer Zeit die Ansätze Ottos zu einer eigenständigen Verarbeitung des augustinischen Gedankengutes hervorgehoben worden.[713] Die beiden Werke unterscheiden sich grundlegend hinsichtlich ihrer Intention, so ist die apologetische Zielsetzung Augustins in der Chronik Ottos von Freising einer moralisch-didaktischen Zielsetzung gewichen: Ziel der *Chronica* ist es, den Sinn der Geschichte aufzuzeigen, um dem Einzelnen den Weg zum Heil zu weisen.[714] Über Augustin hinaus führt Otto die Darstellung der Geschichte der beiden *civitates* bis in seine Gegenwart hinein fort.[715] Ein wesentlicher, inhaltlicher Unterschied zwischen den beiden Konzeptionen aber besteht in der von Otto vorgetragenen Neudeutung des Verhältnisses zwischen den irdischen Staaten und ihrer ewigen Vollendung. Während Augustin seine Vorstellung von den beiden Staaten von der Ebene des transzendenten Seins her entwickelt und so die Entstehung der irdischen Staaten aus dem Engelfall ableitet, sucht Otto, dessen Darstellung in der irdischen Sphäre beginnt, von den irdischen Erscheinungsformen zur unsichtbaren Ewigkeit vorzudringen.[716] Anders als Augustin setzt er auch nicht im Verlauf seiner Darlegung die zwei irdischen *civitates* zu den Engelstaaten in Bezug.[717] Für Otto existieren die zwei Staaten nur als historische Größen, die eine fortschrittliche

---

711 Die Chronik liegt ediert und mit einer Übersetzung versehen vor, siehe: OTTO VON FREISING, Chronica vel historia de duabus civitatibus, (hg. v. W. Lammers, ^{1}1960, ^{5}1990 (im folgenden abgekürzt: Chron.)

712 Otto von Freising versteht sich selbst als Fortsetzer des Kirchenvaters, vgl.: OTTO VON FREISING, Chron., prologus, (hg. v. W. Lammers, ^{5}1990), S. 14: „Sequor autem in hoc opere preclara potissimum Augustinum et Orosium ecclesiae lumina eorumque de fontibus ea, quae ad rem propositumve pertinent, haurire cogitavi". Von einer völligen Abhängigkeit Ottos von Augustin etwa spricht: E. BERNHEIM, 1885, S. 1-51. Einen Überblick über die ältere Forschung zu diesem Problem bietet: A. HARTINGS, 1943, S. 14ff.; E. F. OTTO, 1938 (Neudruck in: W. Lammers, 1961, S. 247-277).

713 Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den *Civitas*-Lehren Augustins und Ottos von Freising abwägend betonen seine Selbstständigkeit: J. SPÖRL, 1958, S. 1-13; N. GRABE, 1973, S. 52ff.; und vor allem: H.-W. GOETZ, 1984, S. 235-242.

714 Die primär ethische Tendenz der Chronik, die sich durchaus mit der geschichtstheologischen Funktion der Geschichtsschreibung Ottos von Freising deckt, hat vor allem herausgearbeitet: H.-W. GOETZ, 1984, S. 59f. 86-98; vgl. hierzu aber auch schon: A. FUNKENSTEIN, 1965, S. 95.

715 N. GRABE, 1973, S. 34-70, hat auf diesen Punkt als wesentlichem Unterschied zwischen dem Werk Augustins und der Chronik des Otto von Freising aufmerksam gemacht, während er zugleich nachweist, dass Otto seinem erklärten Vorbild in der Darstellung der vor- und frühchristlichen Zeit und der Eschatologie wesentlich folgt.

716 Ausführlich dazu: H.-W. GOETZ, 1984, S. 238. Otto übergeht die Aussagen Augustins über den Engelfall als dem eigentlichen Ursprung der zwei Staaten, dazu: J. SPÖRL, 1961, S. 311. Die ersten Bürger der zwei *civitates* sind für Otto von Freising die Söhne Adams, vgl.: OTTO VON FREISING, Chron. 1, 2, (hg. v. W. Lammers, ^{5}1990), S. 60: „Generavit autem filios utriusque civitatis, de quibus agere proposimus, primos cives. [...] Occiso Abel alius Adae filius, Seth scilicet, nascitur, qui resurrectio interpretatur; a quo postmodum populus Dei propagatur". Doch auch Otto erklärt das Ziel der Menschheit mit der Engelersatzlehre Augustins: Gott will die durch den Abfall der Engel gelichtete *civitas Dei* durch die erwählten Menschen wieder auffüllen, vgl.: OTTO VON FREISING, Chron. 8, 31, (hg. v. W. Lammers, ^{5}1990), S. 448f.

717 Gleichwohl trifft der von J. SCHMIDLIN, 1906, S. 23, erhobene Vorwurf, Otto klammere die Engel aus seiner Geschichtsdarstellung grundsätzlich aus, nicht zu, auch er kennt ein unmittelbares Geschichtswirken der Engel, vgl.: OTTO VON FREISING, Chron. 1, 9. 3, 6. 8, 30, (hg. v. W. Lammers, ^{5}1990), S. 74-76. 222-227. 662-667.

Entwicklung durchmachen. Der ewige Gottesstaat ist in seinem System das letzte „geschichtliche" Entwicklungsstadium der *civitas Dei*.[718] Im Gegensatz zu Augustin betrachtet er die beiden Staaten nicht gleichzeitig vom Aspekt des göttlichen Vorherwissens und der Prädestination her. Der augustinische Prädestinationsgedanke ist von ihm aufgegeben, die doppelte Spannung zwischen sinnlicher und geistiger Welt, sowie zwischen jetzigem und zukünftigem Zustand der Kirche, die den *civitas Dei*- und Kirchenbegriff Augustins auszeichnet, ist in seinem Entwurf aufgehoben zugunsten eines konkret historischen Verständnisses der *civitas Dei* und *ecclesia*.[719] Im Unterschied zu Augustin, für den die *civitas Dei* ihrem wahren Wesen nach eine Liebes- und Kultgemeinschaft darstellt, begreift Otto den Gottesstaat, insbesondere in der nachchristlichen Zeit, institutionell. So wird nach ihm mit der Vereinigung von christlicher Kirche und römischen Staat unter Theodosius, durch die der Weltstaat in den Gottesstaat integriert wurde, die *civitas-Dei-ecclesia*, die als *civitas permixta* seit dieser Zeit selbst staatlichen Charakter trägt, zu einer lebensfähigen Institution, regiert von Kaiser und Papst.[720] Folglich kann er auch gegenüber Augustin, der die Vermischung der beiden *civitates* negativ beurteilt und bisweilen mit dem eigentlich allein die *civitas terrena* bezeichnenden Begriff der *„confusio*" belegt, die Vermischung als Fortschritt werten, der sich konkret am Wachstum der Kirche und an ihrer Herrschaft in der *civitas permixta* messen lässt.[721] Die Mitgliedschaft im irdischen Gottesstaat, die nach Augustin durch die Prädestination bestimmt ist, wird von Otto auf das Wissen um Gott und das wahre Heil reduziert, das in der Zugehörigkeit zur empirischen Kirche seinen sichtbaren Ausdruck findet.[722] Die „Historisierung" der augustinischen *Civitas*-Lehre durch Otto von Freising stellt die entscheidende Neuerung gegenüber dem Werk Augustins dar; sie macht seine Ideen jedoch auch grundsätzlich anfälliger für mögliche Wandlungen in der Geschichte, als die von geschichtliche Veränderungen unabhängige, zeitlose Lehre des Kirchenvaters. Vor dem Hintergrund der Darlegung der grundlegenden Elemente der *Civitas*-Lehre Augustins, die letztlich allen späteren Denkmodellen von der Existenz zweier Staaten in der Welt zugrunde liegt, soll im folgenden die Vorstellungen des *Hortus* von der *civitas Dei* und *civitas terrena* analysiert werden.

---

718 Die einzelnen historischen Erscheinungsformen der beiden Staaten in dem in der Chronik wiedergegebenen Geschichtsablauf zeichnet nach: H.-W. GOETZ, 1984, S. 195-203. 310. Zur Manifestation des ewigen Gottesstaates im nachirdischen Zustand: vgl.: Ders., S. 225-231.

719 In diesem Sinne schon: J. SPÖRL, 1961, S. 307-317. Für Otto von Freising gibt es keine zum Heil Vorherbestimmten in dieser Welt, sondern nur „potentiell Heilsfähige", vgl.: H.-W. GOETZ, 1984, S. 232-234.

720 Die grundlegende Wandlung des Gottesstaates, der Kirche, die mit Theodosius zur Institution geworden in eine neue Entwicklungsphase getreten ist, legt Otto von Freising im Prolog des siebten Buches seiner Chronik dar, vgl.: OTTO VON FREISING, Chron. 7, prol. (hg. v. W. Lammers, ^{5}1990), S. 496-498. Bezeichnenderweise ist im siebten Buch der *civitas Dei* -Begriff von dem der *ecclesia* und die Unterscheidung der zwei Staaten von der Differenzierung zwischen *boni* und *mali* in der einen *civitas permixta* ganz verdrängt. Zum institutionellen Charakter des Gottesstaates, der *ecclesia Dei*, vgl.: H.-W. GOETZ, 1984, S. 204-209.

721 Die *civitas permixta* stellt freilich noch nicht den vollendeten Zustand dar, sondern eine fortgeschrittene Erscheinungsform in der Entwicklung des Gottesstaates. Zum Fortschrittsgedanken in der Chronik des Otto von Freising allgemein, vgl.: J. SPÖRL, 1961, S. 318-319. In seiner Nachfolge zur Vermischung der *civitates* als Fortschrittsprinzip auch: H.-W. GOETZ, 1984, S. 206. 228. 309.Ebd., S. 217ff.

722 Vgl. dazu: H. M. KLINKENBERG, 1957, S. 69, der die *civitas Dei* als die Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen, die *civitas diaboli* als den Staat der Ungläubigen definiert.

6.2 Anthropologisch-ethische Fundierung der *civitas*-Lehre

Die Ausführungen des *Hortus deliciarum* zur *Civitas*-Lehre fügen sich an die Texte und Illustrationen zur Eschatologie an und bilden zugleich den Epilog der weltheilsgeschichtlichen Gesamtschau des *Hortus*. Eingeleitet werden sie mit einer Illustrationsseite, die untereinander angeordnet ursprünglich die Federzeichnungen eines *Microcosmos* und zweier Kompositttiere trug (Abb. 43). Die heute fehlende Miniatur des *„Mikrokosmos"* stellte den Aussagen Bastards zufolge eine Reproduktion der bereits ausführlich besprochenen *„Mikrokosmos"*-Illustration des Schöpfungszyklus dar (fol. 16v, Abb. 11)[723]. Noch einmal wird mit ihr - freilich in einem neuen Kontext - die Vorstellung vom Menschen als *minor mundus*, als die Rekapitulation dessen, was die Welt ist und was in ihr ist, aufgegriffen. Irdisches und Himmlisches in sich vereinigend bildet der Mensch die Mitte und das Bindeglied zwischen körperlicher und geistiger Welt. Erneut wird mit der *„Mikrokosmos"*-Miniatur auf die leib-seelische Einheit des Menschen, die Überordnung der Seele über den Leib und die geordnete Harmonie beider verwiesen, die sowohl den Urstand des Menschen wie seine von der Sünde noch unverdorbene Natur kennzeichnen.[724] Der verlorenen Darstellung der von Gott geschaffenen, heilen Verfassung des Menschen waren auf derselben Seite in vertikaler Linie unterhalb des *microcosmos* die noch erhaltenen Darstellungen zweier monströser, aus den Körperteilen verschiedener Tiere und Menschen zusammengesetzter Mischwesen gegenübergestellt (Abb. 43). Begleitet werden die zwei Kompositfiguren von sog. *versus raportati*-Gruppen, das heißt von Versen, die in ihrem vertikal logischem Aufbau die einzelnen, die Monstren konstituierenden Tiere benennen und deren typische Verhaltensweisen beschreiben.[725] So heißt es etwa in der dem oberen Komposit-Tier zugeordneten Versgruppe: „Bellend beiße ich mit dem Zahn / als Mensch töte ich mit der Hand / als Hirsch greife ich mit dem Horn an / als Pferd schlage ich mit dem Huf aus / als Adler stoße ich mit der Brust empor / als Skorpion töte ich mit dem Stachel / als Katze zerreiße ich mit der Kralle".[726] Den genannten Tiernamen entsprechend setzt sich die dargestellte Figur aus dem Kopf eines Hundes, dem Geweih eines Hirsches, dem Oberkörper eines Menschen, der eine Keule umfasst hält, den Flügeln eines Adlers, dem Hinterleib eines Pferdes, dem Stachel eines Skorpions und den Krallen einer Katze zusammen. Das dem zweiten Mischwesen beigeordnete Gedicht ist nur unvollständig überliefert, es fehlt die dritte Zeile. Benannt werden nur die verschiedenen Tiere und ihre Körperglieder, aus denen das Kompositttier gebildet wird, nämlich aus dem Fuß eines Rindes, dem Kopf eines Hasen, dem Schnabel eines Adlers, der Brust eines Pferdes, der Hand des Menschen, den Weichen der Schlange, dem Schwanz eines Pfaus, der Mähne eines Löwen, der Flügel eines Kranichs.[727] Aufschluss über die Bedeutung der Federzeichnungen geben zwei früher

723 Vgl. H.d.I, Kap. 8, S. 221 (Anmerkungen).

724 Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. II, 4, a.

725 Vgl. M. CURSCHMANN, 1988, S. 161.

726 H.d.I, fol. 255, inscriptiones: „Latrans dente mordeo / vir manu cedo / cervus cornu peto / equus pede ferio / ales pectore trudo / scorpio tero neco / cattus vel ungue scindo".

727 H.d.I, fol. 255, inscriptiones: „Bos pes / lepus caput / ales os / equus pectus / homo manus / serpens ilia / pavo cauda / leo jube / grus crus".

zu datierende Illustrationen, die in einer Handschrift vom Tegernsee aus dem 11. Jahrhundert und in einer Ausgabe des Psalmenkommentars Gerhoch von Reichersberg (1147 / 1148) enthalten sind und dieselben Bildmotive und Versgruppen aufweisen, denen jedoch erklärend die Begriffe verschiedener Laster hinzugefügt sind.[728] Daraus ergibt sich im Falle des ersten, einem Kentaur ähnelnden Mischwesen die Zuordnung: Hund - Bissigkeit; Mensch - Grausamkeit; Hirsch - Arroganz; Pferd - Ungehorsam; Vogel - Gereiztheit oder Leidenschaftlichkeit; Skorpion - Treulosigkeit; Katze - Zank oder Streit"[729]. Während im Blick auf die zweite Miniatur die Reihung aufgestellt werden kann: „Rind - Trägheit oder Stumpfsinn; Hase - Wankelmut des Geistes; Adler - Geschwätzigkeit; Pferd - Gereiztheit oder Leidenschaftlichkeit; Mensch - rationale Handlungen; Schlange - irdische Wollust; Pfau - flüchtige irdische Ruhmsucht; Löwe - Härte; Kranich - Gebrechlichkeit".[730] Die Kompositttiere des *Hortus* können vor diesem Hintergrund als Lastertiere, als *corpora peccatorum*, identifiziert werden. Auffällige Ähnlichkeit sowohl hinsichtlich der Platzierung der zwei Mischwesen als auch ihrer Gestaltung im Detail besitzen die Miniaturen des *Hortus* mit den Illustrationen aus dem Psalmenkommentar des Gerhoch von Reichersberg.[731] Im Unterschied zu den älteren Illustrationen aus der Tegernseer Handschrift, in der die Zeichnungen der zwei Kompositttiere isoliert zwischen einem Exzerpt aus dem Werk *De temporibus* des Beda und der Abschrift des von Hieronymus verfassten Briefes an Demetrias eingefügt sind, erscheinen sie in dem Psalmenkommentar Gerhochs im Kontext seiner Auslegungen zum 37. Psalm. M. Curschmann hat bereits darauf hingewiesen, dass wahrscheinlich der befremdliche Begriff „*facies peccatorum meorum*" des Verses Ps. 37, 4, Gerhoch überhaupt erst zu der Übernahme des Bildmotivs angeregt hat.[732] So verweist Gerhoch selbst auf die Zeichnungen, nachdem er den Begriff *„facies peccatorum"* unter Heranziehung des Psalmverses Ps. 48, 13: „Der Mensch, wenn er in seiner Würde nicht zu bleiben versteht, ist dem unverständigen Vieh vergleichbar und wird gleich jenem gemacht sein"[733] - erläutert hat, indem er schreibt : „Wenn auch das ungeheuerliche Gesicht meiner Sünden mir selbst mehr schrecklich erscheint, da es vielgestaltig und den Bestien ähnlich ist [...] will ich, dass in dem Bilde, je nachdem, mein Gesicht oder das eines anderen Sünders gezeigt wird [...] Aber das, was wir in Worten auszudrücken beabsichtigen, wird klarer durch die Betrachtung des darunter liegenden

728 Ms., München, Bayr. Staatsbibl., Clm. 18158, fol. 63r; und GERHOCH VON REICHERSBERG, Tract. in ps., München, Bayr. Staatsbibl., Clm. 16012, fol. 181r.

729 GERHOCH VON REICHERSBERG, Tract. in ps., München, Bayr. Staatsbibl., Clm. 16012, fol. 181r.: „Latrans dente mordeo - mordacitas / vir manu cedo - crudelitas / cervus cornu peto - arrogantia / equus pede ferio - inobedientia / ales pectore trudo - animositas / scorpio tero neco - perfidia / cattus vel ungue scindo - rixa".

730 GERHOCH VON REICHERSBERG, Tract. in ps., München, Bayr. Staatsbibl., Clm. 16012, fol. 181r.: „Bos pes - tarditas incessus / lepus caput - mobilitas mentis / ales os - garrulitas oris / equus pectus - animositas pectoris / homo manus - operatio rationalis / serpens ilia - luxuria terrenis innixa / pavo cauda - fluxa gloria secularis / leo jube - duricia cervicis / grus crus - fragilitas materie sustentantis".

731 Vgl. dazu schon: G. CAMES, 1968, S. 587ff.

732 Vgl. M. CURSCHMANN, 1988, S. 162. Der entsprechende Psalmvers lautet: VULGATA, Ps. 37, 4: „4 non est pax ossibus meis a facie peccatorum meorum".

733 Ps. 48, 13: „13 et homo cum in honore esset non intellexit conparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis".

Bildes erscheinen".[734] Demzufolge ist in den zwei Kompositttieren des Psalmenkommentars Gerhochs der Mensch in seiner Sündhaftigkeit dargestellt, in seiner der menschlichen Natur durch animalische Bestrebungen beraubten Seinsweise, in der er den unverständigen Tieren gleicht. Als Sinnbild der durch die Sünden korrumpierten Natur des Menschen und als Gegenbild der Miniatur des *„Mikrokosmos"*, welche die von Gott geschaffene heile Verfassung des Menschen veranschaulicht, sind auch die zwei Kompositfiguren des *Hortus* zu verstehen. Gedanklich zugrunde liegt dieser Bildkonzeption, der Gegenüberstellung von heiler und korrumpierter Verfassung des Menschen, die von stoisch-neuplatonischem Gedankengut beeinflusste, das Weltverständnis des *Hortus* bestimmende Vorstellung von der Welt als einem einheitlichen, in der göttlichen Vernunft gründenden, in seinen Seins- und Wertstufen von Harmonie und Güte geprägten Ordnungsgefüge, in der das Böse nur als Negation des Seienden seinen Platz hat. Jede ungegliederte und auseinanderfallende Vielfalt, jede Pluralität ohne Ordnung muss vor dem Hintergrund der *Ordo*-Idee als Unheil und Sünde verstanden werden. Während die *„Mikrokosmos"*-Miniatur den Menschen in seiner ursprünglich wohlgeordneten natürlichen Verfasstheit vor Augen führt, beweisen die aus den unterschiedlichsten Tierkörpergliedern zusammengesetzten Lastertiere, dass jede Sünde für das Subjekt zugleich den Verlust an Einheit, Harmonie, Ordnung, kurz die Verwirrung und Verderbnis seiner gottgeschaffenen Natur nach sich zieht. Durch die Sünde verfällt der Mensch der Welt der Tiere, heißt es in dem Psalmenkommentar Augustins erklärend zu den Psalmworten, die Gerhoch zur Aufnahme der Kompositttiere in seinen Kommentar veranlasst haben.[735] Analog dazu führt auch Bernhard von Clairvaux in seinen Erläuterungen zur Gottebenbildlichkeitslehre aus, dass der Mensch durch den Verlust der *similitudo Dei*, die in den Tugenden besteht, den Tieren ähnlich wird.[736] Indem der Mensch sündigt, wird er selbst zum Tier und verliert seine die reinen Sinnenwesen aufgrund seiner Geistbegabung überragende Stellung in der hierarchisch gegliederten Weltordnung. Mit aller Deutlichkeit wird in der Darstellung der zwei Kompositttiere das ethische Handeln des Menschen zur Seins- und Weltordnung in Bezug gesetzt. Bedeutet sündigen für den einzelnen Menschen, dass er der vorgegebenen Ordnung zuwiderhandelt, und seinem eigenen Wesen Schaden zufügt, dann heißt tugendhaft handeln, sich in die göttliche Seinsordnung einfügen. Umgekehrt kann nur derjenige, der nicht sündigt, auch seinen Platz in der alles umfassenden Ordnung des Geschaffenen wahren, ohne einer niederen Seinsstufe, dem Bereich der Tiere zu verfallen. Implizit wird mit der Gegenüberstellung von *Mikrokosmos* und „Lastertieren" die Wahrung oder Wiederherstellung der von Gott geschaffenen Natur als Sinn der Moralität definiert. Ausgesagt ist, dass nur ein die vorgegebene Harmonie bewahrendes oder

734 GERHOCH VON REICHERSBERG, Tract. in ps.: „ut autem portentuosa facies peccatorum meorum fiat magis horribilis mihimet ipsi, cum sit multiformis et bestiis conformis [...] volo ut in pictura utcumque demonstretur facies mei vel alterius peccatoris [...] Sed ea qua verbis molimur exprimere, clarius apparebunt per inspectionem subiectae picturae"; zitiert nach M. CURSCHMANN, 1988, S. 1963.

735 AUGUSTINUS, En. in ps., 48, 13, CCL 38, 564. 574.

736 Bernhard von Clairvaux, Serm. de div., 12, 2, PL 183, 571: „Verumtamen quia ad imaginem et similitudinem Dei creatus es, si perdidisti similitudinem, similis factus iumentis: sed in imagine pertransisti".

wiederherstellendes Handeln richtiges Handeln ist - ein im Kern stoischer Gedanke, der durch die Schriften der Kirchenväter, insbesondere durch Augustin, Eingang in die christliche Ethik fand.

Den Illustrationen des *„Mikrokosmos"* und der „Lastertiere" kommt im Gesamtkontext des *Hortus* eine Doppelfunktion zu: zum einen werden durch sie nach Abschluss der weltheilsgeschichtlichen Gesamtschau abschließend noch einmal in einprägsamer und komprimierter Form die Grundtatsachen menschlichen Daseins aufgezeigt, zum anderen leiten sie die folgenden Ausführungen zur *Civitas*-Lehre ein, indem sie antithetisch auf die menschlichen Daseinsformen und zwei Arten von Menschen verweisen, die nach einem auf fol. 256v zitierten Text von Honorius die zwei *civitates* konstituieren: die der göttlichen Weltordnung lebenden Gerechten und die der gottgewollten Ordnung zuwider, ihren fleischlichen Begierden lebenden Sünder.[737] Der Lehre von der Scheidung des Menschengeschlechts in Sünder und Gerechte sind die anschließenden Ausführungen gewidmet. Die Illustrationen und Texte, durch die die *Civitas*-Lehre im *Hortus* vermittelt wird, sollen dabei befragt werden nach den Grundlagen, auf denen sich die Herausbildung der beiden Gemeinschaften vollzieht, in welchen konkreten Erscheinungsformen sich die *civitates* manifestieren, in welcher Beziehung sie zueinander stehen, und nicht zuletzt, wie sich das Verhältnis zwischen den geschichtlich hervortretenden Daseinsformen der beiden Gemeinschaften zu ihren künftig vollendeten Verwirklichungsformen bestimmt.

6.3 *Civitas Jherusalem* und *Civitas Babilonia*: Konstituierung, Manifestationen und gegenseitiges Verhältnis

Exponiert vergegenwärtigt wird die *Civitas*-Lehre im *Hortus* im Anschluss an die eschatologischen Ausführungen zum Jüngsten Gericht und den jenseitigen Ordnungen ewiger Glückseligkeit und Höllenqual (fol. 243v-fol. 255r) in einer einzigartigen Synthese, in der sich die Interpretation der *Civitas*-Idee durch Honorius Augustodunensis mit exegetischen Texten zur Apokalypse, genauer den Kapiteln Apc. 12. 17. 18, und den ihnen zugehörenden Illustrationen des „Apokalyptischen Weibes" (Abb. 46) und der „Babylonischen Hure" (Abb. 44-45) zu einer eigenständigen Rezeption des überkommenen augustinischen Gedankengutes verbinden. Die Verknüpfung der *Civitas*-Idee mit den exegetischen Texten und Miniaturen zu den zwei großen Zeichen der Johannesoffenbarung erscheint im Hinblick auf die *Civitas*-Lehre Augustins und die durch Tychonius begründete Auslegungstradition der Apokalypse gerechtfertigt, hat doch zum einen Augustin selbst im Rückbezug auf die im Alten Testament und der Offenbarung genannte

737 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „Porro populus hujus civitatis (sc. Jherusalem, d. Verf.)sunt omnes fideles, non secundum hominem sed secundum Deum viventes, hique filii Dei et cives sunt hujus civitatis, qui non secundum se et secundum desideria carni, sed secundum voluntatem Dei vivut, dum ejus precepta faciunt. [...] populus ejus (sc. Babylonia, d. Verf.) sunt omnes infideles et omnes non secundum Domini preceptum, sed secundum desideria sua viventes, et hi homines et filii diaboli dicti sunt, qui non Deo sed viciis subjecti secundum se vivere volunt, hique cives Babilonie existunt".

gottfeindliche Stadt Babylon die *civitas terrena* benannt[738], und gehört doch zum anderen die Deutung des „Apokalyptischen Weibes" als *ecclesia* seit Tychonius zu den Topoi der Apokalypse-Exegese[739], so dass bereits Augustin in seinem Psalmenkommentar das „Apokalyptische Weib" als Zeichen der von ihm mit der Kirche identifizierten *civitas Dei* deuten konnte.[740] Eine Illustration aus der Bamberger Apokalypse, die der Gestalt des „Apokalyptischen Weibes" ein Kirchengebäude attributiv zuordnet, zeugt von der Bekanntheit dieser Deutung auch in der Kirchenikonographie (Abb. 85). Den Ausführungen des Honorius Augustodunensis zur *Civitas*-Lehre unmittelbar vorangestellt ist ein Text eines unbekannten Autoren, der im Anschluss an Dt. 4, 41-49 zwischen sechs verschiedenen *civitates* unterscheidet. Verschiedenste Schriftbelege kompilierend spricht er von einer *civitas angelica*, die gebildet wird aus dem nach dem Engelsturz im Guten beharrenden Teil der Engel, einer *civitas mundi*, bestehend aus den gefallenen Engeln und allen, dem Irdisch-Vergänglichen zugewandt lebenden Menschen, einer *civitas Jherusalem*, unzerstörbar errichtet aus allen Gerechten, einer *civitas Babylonia*, die von satanischen Mächten erfüllt dem Untergang geweiht ist, einer *civitas inferni*, in der Dunkelheit, ewiger Tod und Feuer herrschen und einer *civitas paradisi*, in der alle Gott liebenden Gerechten Aufnahme und ein ewiges Leben finden werden.[741] Rein additiv werden am Ende des Textes die sechs *civitates* zu zwei Gemeinschaften zusammengefasst, die *civitas angelica, civitas Jherusalem* und *civitas paradisi* auf der einen, die *civitas mundi, civitas Babilonia* und *civitas inferni* auf der anderen Seite, ohne dass ihre Zusammengehörigkeit darüber hinaus inhaltlich begründet wird.[742] Gleichwohl ist durch diese Inbezugsetzung der je drei *civitates* auf die Verbindung zwischen den Engel- und Menschengemeinschaften, zwischen den gegenwärtigen und zukünftigen Gemeinschaften hingewiesen. Über diese ersten Andeutungen in dem anonymen Text hinaus

738 War schon in der Apokalypse die *civitas Babylon* mit heilsgeschichtlichen Kategorien als Widersacherin der *ecclesia* erfasst worden, so wurde für Augustin die *civitas Babylon* zu dem geschichtlichen Prototyp der *civitas impiorum*, vgl. dazu etwa: AUGUSTINUS, DCD 16, 17, CCL 48: „Dominatus inpiae civitatis; hujus caput erat illa Babylon, cujus terrigenae civitatis nomen aptissimum est, id est confusio".

739 Zur Auslegungstradition vgl. W. KAMLAH, 1935, S. 130; H. RAHNER, 1964, S. 68-70; W. BEINERT, 1973, S.177-181. Schon vor Tychonius findet sich bei Hippolypt von Rom die Deutung des „Apokalyptischen Weibes" als *ecclesia*, vgl. Ders., De Antichristo, 61, GCS 1.2, 41.

740 AUGUSTINUS, En. in ps. 143, 1845ff.

741 H.d.II, T. 879, anonym: „Civitates iste significant sex alias civitates, de quibus tractatur in divina Scriptura. Prima est civitas angelica, secunda civitas mundi et tercia civitas Jherusalem, quarta Babilonie, quinta civitas inferni, sexta civitas paradisi. Sed prius prosequamur de civitate angelica, [...] De illa que stetit dicit Moyses: Fiat lux, id est confirmetur angelus, et facta est, id est confirmatus est.[...] Jam ad secundam civitatem transeamus. De qua dicitur: Mundus in maligno positus est. Transibit mundus et concupiscentia eius, quia quicquid in mundo est concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vite. [...] Quis est habitator hujus civitatis? Ille de quo dicit propheta: Homo cum in honore esset non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis. [...] De tercia civitate dicit veritas: Jherusalem, Jherusalem, que occidis prophetas et lapidas eos qui a te missi sunt, quociens volui congregare filios tuos quemadmodum congregat gallina pullos suos sub alas, et nouisti? [...] De quarta civitates dicit David: Filia Babiloni misera; beatus qui tenebit et allidet parvulos tuos ad petram. De hac dicit Johannes: Cecidet, cecidet Babilon. Ergo fugite de Babilone populo meus. [...] De quinta civitate dicit propheta: Erit mors tua, o mors, morsus tuus, o inferne, quia tantum momordit partem reliquendo, partem assumendo. [...] De sexta civitate dicit veritas: Fulgunt justi in regno partis mei sicut sol in firmamento".

742 Ebd.: „Tres civitates que erant ultra Jordanem designificabant civitatem mundi et Babilonie et inferni. Ille que erant citra Jordanem designabant civitatem angelicam et Jherusalem et paradisum".

bietet der nachfolgende, umfangreiche Text des Honorius eine ausführliche und zusammenhängende Interpretation wesentlicher Grundgedanken der *Civitas*-Lehre Augustins. Durchgängig ersetzt Honorius in seinem Text die augustinischen Bezeichnungen der zwei antagonistischen Staaten, *civitas Dei* und *civitas terrena,* durch die schon im Werk des Kirchenvaters synonym verwandten Städtenamen Jerusalem und Babylon.[743] Die von ihm „Jerusalem" benannte *civitas Dei* setzt er bereits im Einleitungssatz in aller Deutlichkeit, die grundlegende Identifizierung Augustins übernehmend[744], mit der *ecclesia universalis* gleich, die er, alle Zeitunterschiede nivellierend, ganz in der Wirklinie des Kirchenvaters als Gemeinschaft aller Gläubigen von Abel bis zum letzten Gerechten begreift.[745] Noch in demselben Satz gibt er den Blick auf die eschatologische Dimension der „Jerusalem" benannten Kirche frei, wenn er von ihrer zukünftigen Seinsform als „Himmlischem Jerusalem" spricht und damit bereits zu Beginn zeigt, was die *civitas Jherusalem-ecclesia* ist, nämlich der seiner Vollendung entgegengehende Gottesstaat. Doch verzichtet der Text wie schon Otto von Freising[746] ebenso auf eine Darstellung des Ursprungs der zwei *civitates* in der Engelwelt, wie auf eine Bestimmung des Verhältnisses von Engels- und Menschengemeinschaft, die in den *Libri de civitate Dei* des Augustin einen breiten Raum einnimmt. In strenger Antithese zu den Äußerungen über die *civitas Jherusalem-ecclesia* werden die Aussagen über den als Babylon bezeichneten Erdenstaat entwickelt. Indem Honorius eine bereits von Augustin erwähnte, oft wiederholte Auslegung des Namens „Babylon" aufgreift, wird die mit ihm bezeichnete Gemeinschaft auch als *confusio* definiert[747] - eine Bestimmung, die mit der im *Hortus* oft wiederholten, auf der *ordo*-Idee gründenden Vorstellung von dem Bösen und der Sünde als Unordnung, Verderbnis der von Gott wohlgeordneten Natur korrespondiert.[748] Die Etymologie des Städtenamens offenbart die innere Verfassung des Erdenstaates: Die *civitas Babilonia* ist *confusio* und damit der Inbegriff der antigöttlichen Realität, die dort entsteht, wo dem göttlichen *ordo* zuwidergehandelt wird. Die geschichtlichen Anfänge der *civitas Babilonia* werden entsprechend denen der *civitas Jherusalem*

---

743 Vgl. AUGUSTINUS, DCD 16, 11. 16. 17. 17, 3. 17, 16. 19. 11, CCL 48, 513-516. 521-522., 553-554. 674-675. Die Kennzeichnung der zwei Staaten als *civitas Jerusalem* und *civitas Babylon* begegnet im 12. Jahrhundert in den Darstellungen der *Civitas*-Lehre durchaus häufiger, vgl. dazu etwa: HUGO VON ST. VIKTOR, Miscellanea 1, 48, PL 177, 496f.; PETRUS LOMBARDUS, Com. in ps. 136, PL, 191, 1199ff.; BERNHARD VON CLAIRVAUX, Parabola II, (Ges. Werke IV, hg. v. G.B. Winkler, 1993), S. 818-831. Dazu J. v. OORT, 1991.

744 Schon Augustin hat in diesem Kontext auf die Johannes-Apokalypse zurückgegriffen, wo durch die Bezeichnung „Jerusalem" die auf Frieden gründende und Frieden bringende Ordnung der *Ecclesia* bezeichnet ist, vgl. dazu A. WACHTEL, 1960, S. 132.

745 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „Ecclesia, id est populus fidelium, a primo Abel usque ad ultimum electum Jherusalem vocatur, quod visio pacis interpretatur, quia in celesti Jherusalem ut puta regina est regnatura, et visio eterne pacis fruitura".

746 Vgl. dazu: J. SPÖRL, 1961, 311; und H.-W. GOETZ, 1984, S. 63f. 195.

747 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „Multitudo iniquorum a primo Cain usque ad ultimum reprobum Babilonia nominatur, quod confusio interpretatur". Vgl. dazu etwa: AUGUSTINUS, DCD 16, 17, 40.2, 159: „Dominatus inpiae civitatis; hujus caput erat illa Babylon, cujus terrigenae civitatis nomen aptissimum est, id est confusio". Auch: Ders., DCD 16, 11, CCL 48, 513: „Civitas impiorum confusionis nomen accepit, hoc est appellata est Babylon".

748 Vgl. H.d.II, T. 453. 496. 519. 584. 585. 739. 876.

nicht auf die Engelstaaten, sondern auf einen Sohn des ersten Menschen, auf Kain zurückgeführt. Zu ihren Angehörigen zählen alle Ungerechten von Kain bis zum letzten Ungerechten. Die beiden irdischen Menschenstaaten sind dem im *Hortus* zitierten Honorius-Text zufolge bis zum Jüngsten Gericht die einzigen Gemeinschaften, welche den Namen *civitas Jherusalem* und *civitas Babilonia* tragen. In diesem Punkt entsprechen die Ausführungen den Gedanken Ottos von Freising nicht denen Augustins. Der ewige Gottesstaat und der ewige Teufelsstaat sind im *Hortus* wie für Otto, eine Frage der Zukunft.[749] Nach ihm existieren gegenwärtig nur historische Größen. Auf die dem *civitas*-Begriff eigenen konkreten Implikationen zurückgreifend, beschreibt er die zwei *civitates* als staatliche Gemeinschaftsordnungen mit allen Organen: So stellen seinen Worten zufolge die Patriarchen, Propheten, Apostel und Bischöfe zeitlich nacheinander die Regenten der *civitas Jherusalem* dar, die Prälaten die Senatoren, die Märtyrer ihre Soldaten und die einfachen Gläubigen ihre Bürger[750], während die *civitas Babylon* in zeitlicher Abfolge regiert wird von Tyrannen, Philosophen, Poeten und Häretikern. Ihre Senatoren sind die Frevler und Verbrecher, ihre Soldaten die Verfolger, ihre Bürger alle Ungläubigen.[751] Als spezifisch gemeinschaftsstiftenden Faktor, der den Zusammenschluss der genannten Personengruppen zu den zwei *civitates* erst bewirkt, als das einigende Band, das sie zusammenhält, ist die Ausrichtung auf ein gemeinsames Ziel, und das bedeutet letztlich die Entscheidung für oder gegen Gott genannt. In erneuter enger Anlehnung an Augustin heißt es in diesem Sinne über die Bürger der *civitas Jherusalem*: „Das Volk dieser Gemeinschaft sind ferner alle Gläubigen, die nicht gemäß den Menschen, sondern gemäß Gott leben, und diese sind Söhne Gottes und Bürger der Stadt, die nicht gemäß sich und den Begierden des Fleisches leben, sondern gemäß dem Willen Gottes solange sie seine Vorschriften erfüllen“[752]; analog dazu steht über die Bürger der *civitas Babilonia* geschrieben: „Ihr Volk sind die Ungläubigen und alle, die nicht gemäß den Vorschriften des Herrn, sondern gemäß ihren Begierden leben, und diese Menschen sind auch Söhne des Teufels genannt, die nicht gemäß Gott, sondern den Lastern unterworfen, gemäß sich selbst leben wollen“.[753] Die Strukturgleichheit beider Gemeinschaften beruht auf der ihrer

749 Zu Otto von Freising, vgl.: H.-W. GOETZ, 1984, S. 233.

750 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „...hujus rectores primitus pariarche exstiterunt, deinde prophete, exinde apostoli, qui ejus jura civilia instituerunt, post hos episcopi, qui priorum scita suis decretis firmaverunt. Hujus civitatis senatores sunt prelati, contemplative vite senatores, per quorum scripta vel dicta vel exempla hec publica res chunicrîche vel frône reht disponitur, et populus civitatis jujus moribus et disciplinis competenter regitur. Milites autem hujus civitatis sunt qui pro legibus sui imperatoris usque ad mortem certare contendunt. Porro populus hujus civitatis sunt omnes fideles“.

751 Ebd.: „Hujus civitatis rectores primitus tyranni exstiterunt, deinde philosophi et poete, qui eam diversis erroribus instituerunt, post hos heretici, qui eam variis heresibus inter se diviserunt. Hujus senatores erant demoniace culture ac scelerum institutores. Milites vero persecutores, populus ejus sunt omnes infideles“.

752 Ebd.: „Porro hujus civitatis sunt omnes fideles, non secundum hominem sed secundum Deum viventes, hique filii Dei et cives sunt hujus civitatis, qui non secundum se et secundum desideria carnis, sed secundum voluntatem Dei vivunt, dum ejus precepta faciunt“. Vgl. dazu AUGUSTINUS, DCD 14, 28, CCL 48, 451: „Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui“.

753 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „...populus ejus sunt omnes infideles et omnes non secundum Domini preceptum, sed secundum desideria sua viventes, et hi homines et filii diaboli dicti sunt, qui non Deo sed viciis subjecti secundum se vivere volunt“. Zur entsprechenden Aussage Augustins siehe: Anmerkung 15.

Aufbauordnung gemeinsamen Formung durch die von ihnen verehrten Gottheiten. Mit den genannten Gesinnungsweisen will der Text nichts anderes umschreiben, als die Kultordnungen der beiden Gemeinschaften. Während die Bürger der *civitas Jherusalem* allein dem einen wahren Gott kultische Verehrung leisten und nach seiner Wertordnung leben, verehren die Bürger der *civitas Babilonia* eine Vielzahl von Götzen, das Geschöpfliche.[754] Gleich Augustin versteht der Text im *Hortus deliciarum* die beiden *civitates* als ethisch-religiöse Gruppierungen deren Gemeinschaftsordnung durch den Kult bestimmt ist. Deutlicher noch als Augustin[755] hebt er jedoch den moralischen Charakter der beiden Gemeinschaften hervor, die Bestimmung ihrer Mitglieder gerät dabei zum Tugend- und Lasterkatalog. In diesem Sinne heißt es von den Bürgern der *civitas Jherusalem*: „Diese sind die Keuschen, Maßhaltenden, Demütigen, Mitleidigen, Gutmütigen, Friedfertigen, Duldsamen oder die in anderen Tugenden Blühenden“[756], während von den *cives Babiloniae* antithetisch dazu erklärt wird: „Sie sind die Hochmütigen, Unverschämten, Neidischen, Unreinen, Räuber, Wollüstigen, Grausamen, Harten und in anderen Sünden Brennenden“[757]. Im Unterschied zu Augustin und auch Otto von Freising, die gleichermaßen, die Entwicklung der beiden Staaten im Verlauf der Geschichte verfolgen und ihnen konkrete, historisch fassbare Personen und Gemeinschaften zuordnen, die zeitlich einander ablösen, so etwa im Falle der *civitas Dei*, Seth, Noah, Abraham, das Volk Israel und die Kirche, und im Fall der *civitas Babilonia* Kain, seine Nachfahren und die großen heidnischen Weltreiche von Babylon-Assur und Rom[758], benennt der Honorius-Text im *Hortus* nur einzelne Persönlichkeiten, in deren Auseinandersetzungen er exemplarisch das Verhältnis der zwei Staaten zueinander gespiegelt sieht, ohne dass er den Weg der beiden *civitates* durch die Geschichte und ihre sich wandelnden historischen Erscheinungsformen nachzeichnet.[759] Nicht unter dem Aspekt ihrer Entwicklung wird in ihm die Geschichte der beiden Staaten betrachtet, noch sucht er wie Otto von Freising die Fortschrittlichkeit dieser Entwicklung aufzuzeigen[760], vielmehr begreift er als das wesentliche der Geschichte der beiden Staaten die Kontinuität ihres Kampfes. Die gesamte Geschichte stellt sich seinen Worten zufolge als ein bisweilen offener, bisweilen im Verborgenen vor sich gehender Kampf um den Besitzstand der beiden Staaten an Bürgern dar, in

---

754 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „Hujus civitatis religio est cultus Dei, lex, dilectio proximi, studium, pax et concordia civium. [...] Religio ejus est idolatria, lex ventris ingluvies et luxuria, studium civium discordia“.

755 Den ethischen Charakter der zwei Staaten in der *Civitas*-Lehre Augustins hat in einer eigenen Untersuchung besonders herausgearbeitet: E. MEUTHEN, 1957, S. 43-62.

756 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „Hi sunt casti, modesti, humiles, misericordes, benigni, pacifici, pacientes vel aliis virtutibus florentes“.

757 Ebd.: „Sunt autem superbi, protervi, malivoli, immundi, raptores, fornicatores, crudeles, immites, et aliis vicis jugiter ferventes“.

758 Zu Augustin, vgl.: A. WACHTEL, 1960, S. 48-78; zu Otto von Freising: H.-W. GOETZ, 1984, 195-203.

759 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „In hoc conflictu adhuc Cain dolo petit fratrem, Cham irridet patrem, Ismahel Ysaac affligit, Esau Jacob odit, Joseph reatres vendunt, Hebreos Egyptii premunt, David a Saul fugatur, Heye Jezabel, Johanni Herodias insidiatur, Judas pro domino precium accepit, Symon Petro munus porrigit“.

760 Vgl. H.-W. GOETZ, 1984, S. 225-232.

dem die Aggressionen stets einseitig von der *civitas Babilonia* ausgehen.[761] Unter dem Aspekt der Kontinuität ihrer fortdauernden Auseinandersetzungen erscheinen die zwei Gemeinschaften ihrer Zeithaftigkeit weitgehend enthoben. Auf diese Weise vermag der *Hortus* mit Honorius die Heilsbeschränkung auf die Kirche, selbst für die Zeit des Alten Bundes, in einem strikten Sinne aufrechtzuerhalten: wer auch immer gerettet wird, der wird durch die Kirche und in der Kirche gerettet. Gleichzeitig kann er als diabolische Gegner der *civitas Jherusalem* nebeneinander Heiden, Juden, Häretiker und Scheinchristen benennen, von denen die drei Erstgenannten die *civitas Jherusalem-ecclesia* von außen, mit Waffen und falschen Dogmen verfolgen, während die Letztgenannten die *civitas Jherusalen* von innen, durch schlechte Sitten zu zersetzen suchen.[762] Mehr noch: die Bestimmung der zwei Staaten als gleichsam zeitunabhängige, geistig-geistlich, moralisch geschiedene Gemeinschaften erlaubt es ihm unter dem Motiv des Kampfes in einem steten Perspektivenwechsel von der intersubjektiven zur intrasubjektiven Ebene, den Kampf der zwei *civitates* dem innerseelischen Kampf zwischen den Tugenden und Lastern analog zu setzen, und so die von Augustin geprägte *Civitas*-Idee mit der maßgeblich von Prudentius formulierten Vorstellung des Widerstreites der seelischen Kräfte zu verbinden.[763] Die Verschränkung von kollektiver und einzelmenschlich-seelischer Dimension erscheint im Blick auf die in der Hermeneutik geübte Praxis der Auslegung nach dem allegorischen (christologisch-ekklesiologischen) und tropologischen (moralischen) Schriftsinn legitimiert. Verknüpft wird in dem von Honorius übernommenen Text des *Hortus deliciarum* der schon dem Entwurf des Augustin und Prudentius gleichermaßen zugrundeliegende Gedanke vom menschlichen Dasein als Kampf mit dem Bild der *ecclesia-anima* als Trutzburg, die sich mit wahren Christen und Tugenden rüstet, um den Angriffen und Okkupationsversuchen der diabolischen Usurpatoren, das heißt den falschen Christen und Lastern Widerstand zu leisten und die für ihre Standfestigkeit am Jüngsten Tag schließlich den Sieg davontragen wird.[764] Der Kampf jedes Einzelnen erscheint damit aufgehoben in dem Kampf der zwei großen *civitates*, die persönliche Verwirklichung des

---

761 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „Porro cives utriusque civitatis gravi odio inter se flagrant, jugi bello alterutrum inpugnant. Nam cives Jherusalem Babilonios sancta predicatione et salubri ammonitione impugnant ut eos a laqueis diaboli abstrahant et ad sui consorcium pertrahant. Econtra Babilonii cives Jherusalem occulto odio et manifesta persecutione impugnant, et non solum ipsis sed et rebus illorum dampna inferre non cessant".

762 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „Pagani quippe, Judei et heretici publice ejus hostes numeroso exercitu eam exterius machinis persecutionum et arietibus pfederaere perversorum dogmatum oppugnant. Mali autem catholici nominetenus ejus cives, sed occulte hostes pravis moribus interius eam impugnant".

763 Zur Vorstellung vom Seelenkampf vgl. die folgenden Ausführungen in Kap. III, 3.

764 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „Sepe etiam Babilonii amicitiam simulantes inter cives Jherusalem falsi amici sed veri exploratores latent, sed, cum eis arma virtutum offeruntur, perterriti ad suos refugient. Cujusque autem fidelis corpus hujus civitatis castellum predicatur, quod ab anima principe et populo virtutum inhabitatur, in quo exercitum viciorum decertatur. Hoc castellum a turba hostium exterius obsidetur, a fractione civium interius commovetur, dum proximi exteriora dampa ei inferunt, vicia autem et carnis desideria interiora bona obruunt. Sed qui hoc castellum adversa patienter tolerando tutabitur vel victor in aula celestis Jherusalem laurea beatitudinis a Rege glorie coronatus gaudebit." Die Verknüpfung von *Civitas*-Lehre und *Psychomachie* ist zur Entstehungszeit des *Hortus* durchaus nicht neu, so hat schon: BERNHARD VON CLAIRVAUX, Parabola II, (Ges. Werke IV, hg. v. G.B. Winkler, 1993), S. 818-831, in der Sentenz „De conflictu duorum regum" das klassische Thema von den zwei *civitates* aufgegriffen, um es als *Psychomachie* umzudeuten.

Einzelnen gebunden an die Vervollkommnung der Gemeinschaft. Ohne die Gemeinschaft der *civitas Jherusalem-ecclesia* und ihre innere Lebensordnung - das macht die Ineinssetzung von kollektiv-ekklesiologischer und individuell-seelischer Deutung sichtbar - kann die persönliche Heiligung nicht erreicht werden. Auf der anderen Seite trägt der von jedem einzelnen Glied der Menschheit erworbene Tugendgewinn zur Verwirklichung der *civitas Jherusalem* bei, jede Sünde aber stärkt die Kampfkraft der *civitas-Babylon*.

Hatte der im *Hortus* zitierte Text des Honorius zunächst zeitübergreifend als das entscheidende Kriterium, das die Zugehörigkeit der einzelnen Menschen zu jeweils einem der beiden Staaten bewirkt und ihn zum Heil oder Unheil führt, das je individuell ethische Verhalten bestimmt, und zugleich prinzipiell die innere Verbundenheit von Individuum und Gemeinschaft, sei es zur *civitas Jherusalem* oder *civitas Babilonia*, aufgezeigt, so sucht er im folgenden im Blick auf die gegenwärtig sichtbare Kirche und ihre Glieder konkret die Übereinstimmung zwischen dem Verhalten eines jeden einzelnen und seiner Zugehörigkeit zu einem bestimmten, empirisch fassbaren kirchlichen Stand als heilsnotwendig zu erweisen. Im Anschluss an Augustin[765] geht er davon aus, dass in der gegenwärtig sichtbaren Kirche beide Staaten, Gute und Böse untrennbar miteinander vermischt sind, so heißt es: „Da aber beide Bürger (der *civitas Babylon* und der *civitas Jherusalem*, d. Verf.) hier vermischt sind, können sie nicht geschieden werden, weil sie mit uns die Sakramente Christi annehmen, mit uns fasten, mit uns predigen und die übrigen heiligen Werke mit uns auszuüben scheinen, für die den Streitern Christi die himmlischen Löhne geschenkt werden“[766]. Die schon den ambivalenten Äußerungen Augustins über die gegenwärtige Kirche zugrundeliegende Unterscheidung zwischen dem Schein und Sein der Kirche, dem *intus videri* und dem *intus esse* aufgreifend[767], erklärt er die Kirchengliedschaft der Bösen als äußerliche. Trotz des Vorhandenseins von Bösen in ihr bleibt die Kirche jedoch die geschichtliche Verwirklichung der erwarteten Wirklichkeit des himmlischen Gottesreichs. Das Prinzip, das die wahren Kirchenglieder von den Scheinchristen unterscheidet, die als die diabolischen Gegner der Gegenwart verstanden werden, ist die Liebe.[768] Deutlich klingt in dieser Bestimmung ein Grundgedanke Augustins an, demzufolge sich die beiden *civitates* je durch die verschiedene Ausrichtung der Liebe, der Gottesliebe bis zur Selbstverachtung einerseits, der Selbstliebe bis zur Gottesverachtung andererseits, konstituieren.[769] Die Liebe, die den Einzelnen erst zum Kirchenglied macht, besteht in der Hinordnung auf Christus, in der Gemeinschaft des Christusgeistes. Stellt sich die Kirche ihrem innersten Wesen nach als auf Gott ausgerichtete

765 Vgl. dazu: AUGUSTINUS, DCD 18, 48. 20, 9. 20, 19, CCL 48, 646f.. 715-719. 730-733.

766 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „Quia vero utrique cives hic sunt permixti, non poterunt dinosci, presertim cum nobiscum Ecclesiam adeant, sacramenta Christi nobiscum percipiant, nobiscum jejunent, nobiscum predicent et cetera sanctitatis opera nobiscum exercere videantur, pro quibus militibus Christi celestia premia donantur.“

767 Vgl. dazu: A. WACHTEL, 1960, S. 122.

768 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „Sed celestis imperator suis quoddam signum imposuit, per quod agnosci possint. Hoc signum est dilectio“.

769 AUGUSTINUS, DCD 14, 28, CCL 48, 451: „Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui“. Dazu: J. RATZINGER, 1954, S. 288-290.

Liebesordnung dar, so zeichnen sich die Scheinchristen als Bürger der *civitas Babilonia* gerade durch den Mangel an einer solchen Liebe aus. Die Liebe als die konstituierende Kraft der Kirche besitzt in bezug auf die sichtbare Ordnung der Kirche eine stabilisierende und einheitsstiftende Funktion: findet die Liebe der wahren Kirchenmitglieder in dem standesgemäßen Verhalten derselben ihren lebendigen Ausdruck, so zeigt sich das Fehlen der Liebe im Leben der Scheinchristen gerade in einem Verhalten, das den Anforderungen ihres jeweiligen Standes widerspricht. Über seine Wesensbestimmung der Kirche als reine Liebesgemeinschaft hinaus sucht der Text des Honorius die sichtbare institutionelle Ordnungsgestalt der Kirche als ihrem wahren Wesen zugehörig zu retten, indem er exemplarisch den Zusammenhang zwischen wahrer und scheinbarer Kirchengliedschaft auf der einen, und die Übereinstimmung und das Auseinanderfallen von ethischem Verhalten und Stand auf der anderen Seite aufzeigend beweist, dass nur die Einheit von *ethos* und *ordo* die Kirchenzugehörigkeit sichert. Exemplarisch legt er dar, dass allein der Mönch, der den Askeseanforderungen seines Standes entsprechend dem *contemptus mundi* lebt, allem menschlichen Ruhm flieht, die irdischen Begierden überwindet und geduldig alle Härten erduldet, der Kirche angehört, während derjenige, der den fleischlichen Gelüsten sich hingibt, die Gesetze des Herrn missachtet, und nach menschlichem Lob strebt, auch wenn er äußerlich der Kirche anzugehören scheint, in Wirklichkeit Bürger der *civitas Babilonia* ist.[770] Nicht nach dem individuellen Verhalten oder der Liebe allein bestimmt sich die Zugehörigkeit eines jeden einzelnen zur *civitas Jherusalem-ecclesia*, sondern nach seiner innerhalb seines jeweiligen Standes wirkenden Gesinnung. Nur wenn jemand die Anforderungen seines Standes erfüllt, erlangt er die wahre Kirchengliedschaft, erfüllt er sie nicht, so verfällt er der *civitas Babilonia*. Unter dem Aspekt des Verhältnisses zwischen wahrer und nur äußerlicher Kirchengliedschaft wird der wesentlichste Unterschied zwischen der augustinischen *Civitas*-Konzeption und ihrer im *Hortus* aufgegriffenen Neufassung durch Honorius offenbar. Im Unterschied zu Augustin, der unabhängig von aller Zeitbestimmtheit all jene als wahre Kirchenmitglieder betrachtet, die nach göttlicher Vorherbestimmung endgültig errettet sein werden, auch wenn sie jetzt noch Sünder sind, und umgekehrt jenen die wahre Gliedschaft abspricht, die nicht zu den vorherbestimmten Enderretteten gehören[771], macht Honorius und mit ihm der *Hortus deliciarum* die Zugehörigkeit zur wahren Kirche nicht von der Prädestination abhängig, welcher der einzelne durch ein gerechtes Leben entspricht, sondern allein von dem individuellen ethischen Verhalten, das die vorgegebene äußere kirchliche Ordnung bewahrt. Bleibt nach Augustin die wahre Kirchengliedschaft dem Einzelnen verborgen, da niemand außer Gott weiß, wer wirklich zur Kirche gehört, so können nach dem im *Hortus* zitierten Text die der

770 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „Sed aliquando suo sub una professione monachica degentes, diversa studia sunt gerentes. Alter quippe seculum funditus cum habitu deserit, nil de terrenis appetit, humanam gloriam fugit, carnem jejuniis et vigiliis affligit, cuncta dura patienter tolerat, ad celestia totis desideriis anhelat. Hic perfecto civis Jherusalem existit, hic regis Christi miliciam gerit. Alter vero habitum, non seculum, mutans, terrenis inhians carnisque desideriis vacans, torpori et desidii deditus precepta Domini negligit, majorum monita contempnit, humanam laudem sectatur, cunctis illecebris oblectatur. Hic si forte ab aliquo verbo dilectionis corripitur, protinus corripientem maximo odio persequitur, per hocque civis Babilonie cognoscitur".

771 Zum Prädestinationsgedanken Augustins in seiner *Civitas*-Lehre, vgl.: B. LOHSE, 1967, S. 239f.

ecclesia nur äußerlich Angehörenden aufgrund ihres, dem *ordo* der Kirche aggressiv unterlaufenden Verhaltens als *cives Babilonie* erkannt werden.[772] Anders als Augustin, der mit seiner Definition der wahren Kirche als *ecclesia praedestinata* die zeitliche Ordnung in den Bereich des Metaphysischen hinein durchbricht[773], existieren für Honorius und damit für den *Hortus* noch keine Gemeinschaften der bereits endgültig Erlösten, sondern ebenso wie für Otto von Freising[774] nur historische Größen, aktuell Heilige und Unheilige in der einen, gegenwärtigen *ecclesia permixta*. Indem sie den Prädestinationsgedanken aufgeben, konkretisieren und historisieren sie die augustinische Konzeption von der wahren Kirche. Die im *Hortus* zitierte Interpretation der *Civitas*-Lehre durch Honorius beweist, mit welcher Konsequenz das Werk seine moralisch-didaktische Zielsetzung verfolgt und alle Vorstellungen eliminiert, welche die Unbedingtheit seiner Forderungen nach ethischer Vollkommenheit relativieren könnten, wie etwa der Prädestinationsgedanke. Indem der *Hortus* mit Honorius als Voraussetzung der wahren Kirchengliedschaft, die allein das Heil verbürgt, das je standesgemäße tugendhafte Verhalten des einzelnen bestimmt und beschreibt, gerät er zum stabilisierenden Integrationsmedium, das auf die Einordnung des Einzelnen in seinen Stand und die Erhaltung der kirchlichen Ordnung ebenso wie auf die Heiligung derselben abzielt.

Im Anschluss an den Text des Honorius schärft der *Hortus deliciarum* seinen Rezipientinnen in der bewussten Hinwendung zur Einzelnen noch einmal ihre persönliche Verantwortlichkeit für ihr Heil ein, wenn er im Rückgriff auf das in der antik-heidnischen und jüdisch-neutestamentlichen Tradition[775] vorgebildete und in vielfältigen Variationen tradierte Gleichnis des „*Homo viator in bivio*" suggeriert, dass jedem grundsätzlich die freie Willensentscheidung gegeben ist, zwischen dem beschwerlichen, allen weltlichen Wünschen und körperlichen Begierden entsagenden Weg zum zukünftigen Heil oder dem angenehmen Weg irdischer Vergnügungen zum Unheil zu wählen.[776] In seiner Bildlichkeit zeigt sich der Text ganz von der vertikal strukturierten Raumsymbolik des Maximinius beherrscht.[777] Der Mensch als *medium*

---

772 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „Hi si forte ab aliquo verbo dilectionis corripitur, protinus corripientem maximo odio persequitur, per hocque cives Babilonie cognoscitur".

773 Dazu: J. RATZINGER, 1954, S. 300.

774 Vgl.: H.-W. GOETZ, 1984, S. 232-234.

775 Vgl. dazu die mit jeweils reichen Belegen durchsetzten Untersuchungen von W. Harms, 1970; und: E. PANOFSKY, 1930. Nach W. HARMS, 1970, S. 40f. findet sich in der überlieferten abendländischen Literatur zum erstenmal bei Hesiod, Erga 290ff., das Bild zweier, in ihrer Beschaffenheit und ihren Zielen konträren Wegen entworfen, von denen der eine, beschwerliche den Menschen zur *Arete,* der andere, leicht begehbare zur *Kakia* führt. In der Folgezeit lässt es sich dann modifiziert in der von Xenophon, Memorabilien, 2, 1, 21ff., überlieferten Erzählung von Herakles am Scheideweg des Prodikos nachweisen. Stellvertretend für die große jüdisch-neutestamentliche Tradition nennt er das Weg-Gleichnis des Matthäus-Evangeliums, Mt. 7, 13f., die Didache und den Barnabasbrief, vgl. W. HARMS, 1970, S. 46-47.

776 H.d.II, T. 884, H. A., Spec. eccl.: „Nobis in media vita constitutis due vie se offerunt, quarum una quosdam ducit ad superiora, altera quosdam ad inferiora. A dexteris se via prebet arta et angusta, ducens de hac miseria per se ambulantes ad beate vite amenitatem, a sinistris vero pandit se platea lata et spaciosa ducens in se gradientes ad luctuose vite calamitatem. Arta via et angusta est mundi desideria et carnis concupiscentias fugere vigiliis et jejuniis, corpus macerare. Lata autem et spaciosa via est ludere, edere, bibere, fornicari, deliciis carnis affluere".

777 Zur christlichen Deutung des Zwei-Wege-Motivs bei Maximinius, vgl. E. PANOFSKY, 1930, S. 67; auch: W. HARMS, 1970, S. 160-162. Die Vorstellung von dem Sturz in den Abgrund am Ende eines angenehmen

quiddam in die Mitte der Welt gestellt, kann sich nach zwei diametral und vertikal entgegengesetzten Richtungen zur Vollendung bringen. Während der rechte, schmale Weg ihn zur Höhe des Himmels führt, stürzt der linke breite Weg, wie es in deutlichem Rückverweis auf das Wege-Gleichnis des Matthäus-Evangelium (Mt. 7, 13f.) heißt[778], an seinem Ziel in den Abgrund hinab. Die in ihrem Ursprung heidnisch-antike moralische[779] und die von Laktanz begründete religiös-ontologische Auslegungstradition des Scheideweg-Bildes miteinander verknüpfend, wird die Wahl des Weges sowohl als moralische Entscheidung über den sittlichen Lebenswandel, mehr noch aber als eschatologische Entscheidung über das Ziel des Lebens gedeutet. Im Blick auf das zukünftige Schicksal des Menschen wird hier die Willensfreiheit des Menschen gegenüber dem Glauben an die Prädestination hervorgehoben. Entscheidend ist, wie durch das Scheideweg-Gleichnis nahegelegt wird, allein der Wille, nichts anderes als der Wille führt den Menschen ins Glück oder Unglück. Gottesliebe oder Selbstliebe, das ist die innere Alternative, an der sich gut und böse entscheiden, und nach der sich gemäß den Aussagen des *Hortus* zur *Civitas*-Lehre die gesamte Weltgeschichte bestimmt. Gottes- und Selbstliebe sind aber auch die zwei gemeinschaftsstiftenden Faktoren, auf denen die Lebensordnungen der zwei großen heilsgeschichtlichen Gemeinschaften beruhen. Daher schließt die Entscheidung für die eine oder andere Lebensform stets die Entscheidung für die Zugehörigkeit zur *civitas Jherusalem* oder *civitas Babilonia* mit ein. Beide Staaten werden bis zum Ende der Zeiten fortbestehen, und da niemand beiden Staaten zugleich angehören kann, steht jeder Einzelne grundsätzlich vor der Wahl, welcher der Gemeinschaften er angehören will. Die Wahl für oder wider Gott realisiert sich und konkretisiert sich damit gleichzeitig als Wahl für oder wider die *civitas Dei-ecclesia*. In einem erneuten Perspektivenwechsel von der individuellen zur kollektiven Dimension, der mit der Hintereinanderordnung von Scheideweg-Gleichnis und der Gegenüberstellung der als Sinnbilder der zwei *civitates* eingesetzten großen apokalyptischen Zeichen, der „Babylonischen Hure" (fol. 258r/v) und des „Apokalyptischen Weibes" (fol. 261v), vollzogen wird, werden individuelle und kollektive Verwirklichung im eschatologischen Horizont aufeinander bezogen. Nicht als isoliertes Individuum, das macht die neuerliche Wendung von der einzelmenschlichen zur gemeinschaftlichen Deutungsebene sichtbar, sondern allein in der Gemeinschaft, der er aufgrund seines ethischen Verhaltens angehört, kann der Einzelne die Vollendung seines Wesens erfahren, gleichwie die Gemeinschaft nur durch den Einzelnen ihre Vollendung finden kann. Hatte das Scheideweg-Gleichnis den kausalen Zusammenhang zwischen gegenwärtigem und zukünftigem Leben für den Einzelnen aufgezeigt, und damit den Blick auf die eschatologische Vollendung freigegeben, so thematisieren die folgenden Miniaturen der „Babylonischen Hure" und des

---

Lebens steht in biblischer Tradition, in diesem Sinne heißt es bei Hiob (Iob 21, 13): „Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt".

778 Mt. 7, 13f.: „Intrate per angustam portam, quia lata porta et spetiosa via est, quae ducit ad perditionem, et multi sunt, qui intrant per eam. Quam angusta porta et arta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt, qui inveniunt eam".

779 Zur antiken moralischen Scheideweg-Deutung und ihrer Rezeption in der christlichen Tradition, etwa bei Hieronymus, vgl. W. HARMS, 1970, S. 186-195; zur eschatologisch orientierten Deutungstradition des *bivium*-Motivs seit Laktanz, vgl. ebd., S. 158-186.

„Apokalyptischen Weibes“ das Verhältnis von irdisch-gegenwärtiger und künftiger Seinsform der beiden *civitates* und das bedeutet im Fall der *civitas Dei-ecclesia*, die spannungsvolle Einheit von eschatologisch heiliger und empirischer *ecclesia*. Eigenständig reflektiert wird in der Miniatur des „Apokalyptischen Weibes“ das Problem der Identität und Differenz zwischen der sichtbaren katholischen und der unsichtbaren wahren Kirche, das den ambivalenten Kirchenbegriff Augustins auszeichnet. Zunächst aber wird sich die Darlegung den auf das Scheideweg-Gleichnis direkt folgenden Illustrationen der „Babylonischen Hure“ zuwenden.

6.4 *Civitas Babilonia*: gegenwärtige Existenzform und eschatologische Bestimmung

Die erste Illustration der Bilderfolge zur *Civitas*-Lehre des *Hortus* bietet in Anlehnung an die Johannesoffenbarung, Apc. 17, 3, die großfigurige Darstellung der „Babylonischen Hure“ thronend auf einem siebenköpfigen scharlachrotem Tier (Abb. 44).[780] Eine Bildinschrift bezeichnet sie nach Apc. 17, 5 als „das große Babylon, die Mutter der Hurerei und aller Gräuel auf Erden“ - mit einer Metapher, die schon das Alte Testament für den Abfall von Gott und die Hinwendung zum Götzendienst verwendet.[781] Bekrönt und nach Apc. 17, 4, in kostbare, reichverzierte Kleider gehüllt[782], verkörpert sie die irdische Macht der *civitas Babylonia* in ihrer ganzen widergöttlichen Selbstherrlichkeit. Der goldene Becher in ihrer erhobenen Rechten kündet dem Offenbarungstext zufolge (Apc. 17, 4-6) von ihren Vergehen gegen die wahren Heiligen Gottes.[783] In ihrer Körperhaltung, Gestik und äußeren Gestalt ähnelt die Darstellung der „Babylonischen Hure“ der Personifikation der *Ecclesia*, wie sie in der Miniatur der „Kreuzigung“ von fol. 150r gezeichnet ist, augenfällig (Abb. 79). Diese zeigt die *Ecclesia* als weibliche Personifikation sitzend auf einem Tetramorph, dessen vier Köpfe die vier Evangelistensymbole bilden und die in ihrer Vereinigung auf die Lehrautorität der Kirche verweisen.[784] Der Geste der „Babylonischen Hure“ vergleichbar hebt die gestaltgewordene *Ecclesia* einen Kelch empor dem am Kreuz hängenden Gottessohn entgegen, um das aus seiner Seitenwunde entströmende Wasser und Blut aufzufangen, die als Zeichen der Taufe und Eucharistie, der von Christus selbst

780 Vgl. Apc. 17, 3: „et abstulit me in desertum in spiritu et vidi mulierem sedentem super bestiam coccineam plenam nominibus blasphemiae“.

781 H.d.I, fol. 258r, inscriptiones: „Babilon magna mater fornicationum et abominationum terre.“ Dazu: Apc. 17, 5: „Babylon magna mater fornicationum et abominationum terrae“. Zur Bezeichnung der gottlosen Stadt als „Hure“ im Alten Testament, vgl. Is. 1, 21; Ez. 16, 15; Na. 3, 4: Ier. 2, 2ff.

782 Vgl. Apc. 17, 4: „et mulier erat circumdata purpura et coccino...“.

783 Vgl. Apc. 17, 4: „... (4) habens poculum aureum in manu sua plenum abominationum et inmunditia fornicationis eius (5) et in fronte ejus nomen scriptum mysterium Babylon magna mater fornicationum et abominationum terrae (6) et vidi mulierem ebriam de sanguine sanctorum et de sanguine martyrum Iesu“.

784 Vgl. dazu: G. SCHILLER, 1976, S. 52. Eine der Personifikation der *Ecclesia* auf dem Tetramorph vergleichbare frühere Darstellung ist mir nicht bekannt. Das Motiv findet sich erst um 1300 wieder: Worms, Dom, Südportal, Wimperg, um 1300; und: Freiburg, Münster, Langhaus, Tucherfenster, Ende 13. Jh.; dazu: H. GOMBERT, 1987, S. 48.

eingesetzten *sacramenta maxima,* das Amt der Kirche konstituieren.[785] Mit der Wiederholung dieses Bildschemas - reduziert um die zentrale Bezugsfigur Christi - findet die durch den Text des Honorius vermittelte augustinische Vorstellung von der Scheinexistenz der *civitas Babilonia* innerhalb der *ecclesia* ihren bildhaften Ausdruck. Ausführlich hatte Augustin und in seiner Nachfolge Honorius dargelegt, dass die *civitas terrena* innerhalb der gegenwärtigen Kirche im Verborgenen existiert, und dass die Heuchler, die beide Autoren als die Hauptgegner der *ecclesia* in der Gegenwart verstehen, sich den Anschein geben, das christlich vollkommene Leben der wahren Kirchenglieder zu führen.[786] Im Anschluss an diese Äußerungen nimmt in der Miniatur die die *civitas Babilonia* personifizierende „Babylonische Hure" scheinbar die äußere Gestalt der *Ecclesia* an. Zugleich wird ihre „Kirchenförmigkeit" durch das Fehlen des zentralen Bezugspunktes „Christus" und aller auf das Amt der Kirche verweisenden Attribute als jener Schein entlarvt, welcher nach Augustin der irdischen Sinnenwelt eignet. Sie ist scheinbar die *ecclesia*, doch ihrem wahren Wesen nach ist sie, wie eine Bildinschrift nahe legt, welche die sieben Köpfe ihres Reittieres in Anlehnung an den oft rezipierten Apokalypse-Kommentar des Tychonius als Summe aller Sünder deutet[787], die Gemeinschaft derer, die der Sündhaftigkeit verfallen sind.[788] Einen konkreten zeitkritischen Gegenwartsbezug erhält die Illustration durch die Darstellung der Anhänger der Babylonischen Hure: während in den Miniaturen zum 17. und 18. Kapitel der Offenbarung einzelner früher zu datierender Beatus-Handschriften die Gefolgschaft der „Hure" im Rückbezug auf Apc. 18, 3 nur Könige und Kaufleute bilden [789], unterscheidet die Illustration des *Hortus* unter den Anbetenden Vertreter aller kirchlichen Stände in zeitgenössischer Kleidung. So sind der Gestalt der „Babylonischen Hure" zu ihren Füßen die Vertreter der schon in dem Text des Honorius von fol. 256v aufgeführten drei kirchlichen Stände der Konventualen, Kleriker und Laien zugeordnet.[790] In vertikaler Linie unterhalb der „Babylonischen Hure" wendet sich eine Gruppe von weiblichen und männlichen Angehörigen des *ordo continentium* akklamierend derselben zu, während von der Gemeinschaft der

---

785 Zur Idee der *„sacramenta maiora",* vgl.: Y. M. J. CONGAR, 1968, S. 9-15. Zur Sakramentstheologie in der Frühscholastik siehe auch: A. M. LANDGRAF, 1951, S. 3-34: und: D. VAN DEN EYNDE, 1951, S. 1-12; 117-144.

786 Vgl. AUGUSTINUS, DCD 18, 48. 18, 49.18. 51. 20, 9. 20, 19 (Heuchler). Dazu: A. WACHTEL, 1960, S. 77. 120. 122. Zu den Aussagen des Honorius-Textes, H.d. T. 880, vgl. die Ausführungen in Kap. II, 6, a. Dem entsprechen auch die Deutungen der Babylonischen Hure in den Apokalypsekommentaren von: BEDA, Expl. in Apoc III, PL 93, 182: „Et vidi mulierem purpura et coccino. In purpura fucus simulati regiminis, in coccino cruentes habitus impietatis demonstratur." Auch: BEATUS VON LIEBANA, Com. in Apoc. VIII, 8, 9 (ed. H. A. Sander, 1930): „Babilon autem generale malum est adversus Jherusalem sive in gentibus, sive in falsis fratris".

787 Zur Apokalypse-Auslegung des Tychonius und ihrer Rezeption, vgl.: T. HAHN, 1900; W. KAMLAH, 1935, S.130; H. RAHNER, 1964, S. 68-70.

788 Vgl. H.d.I, fol. 258r, inscriptiones: „Per septem capita bestie universum malorum pars intelligitur, qui in prepositis regis...".

789 Siehe hierzu etwa die Miniaturen der Apokalypsenkommentare des Beatus von Liebana: Paris, Bibl. nat. 8878, fol. 195r, (11. Jh.); oder: Madrid Acad. de la Historia, Cod. 33, fol. 204v-205r, (Ende 10. Jh.). Zu den Illustrationen der Beatus-Handschriften vgl. die Untersuchungen von: P. K. KLEIN, 1976, 2 Bde.; W. NEUSS, 1931, 2 Bde..

790 Vgl. H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.; dazu die Ausführungen in Kap. II, 6, a.

kontemplativ Lebenden räumlich deutlich geschieden, zur Rechten der Hure, ihr eine Gruppe von Repräsentanten des Laien- und Säkularklerikerstandes huldigt. Einem anonymen exegetischen Text auf der folgenden *recto*-Seite gemäß zeichnet sich ihre Anhängerschaft durch Idolatrie aus, das Streben nach irdischen Gütern und irdischer Herrschaft um des eigenen diesseitigen Wohls willen[791], entsprechend der Charakterisierung der *civitas terrena* durch Augustin, demzufolge der irdische Staat als Kultgemeinschaft derer zu verstehen ist, die in Selbstliebe befangen, den geschöpflichen Bereich vergötzen.[792] Wenden sich in der Illustration die Angehörigen der verschiedenen Stände der „Babylonischen Hure" und ihrem Reittier ehrerbietend zu, welche die *civitas Babilonia* und - wie die tropologische Auslegung des Tieres nahe legt - die Gesamtheit der Sünden versinnbildlicht, dann bedeutet diese Hinwendung nichts anderes als die selbst-verherrlichende Konzentration auf sich selbst, die der Verherrlichung der Sünde gleichkommt. Das Idol, das die Standesvertreter anbeten, sind sie selbst in ihrer Sündhaftigkeit. Die „Babylonische Hure" erscheint damit als Kultobjekt und Kultgemeinschaft in einem, der die einzelnen Standesmitglieder deshalb angehören, weil sie ihr in der gemeinschaftlichen Ausrichtung auf sich selbst und das heißt immer auch dem irdisch-geschöpflichen Bereich kultische Verehrung leisten. Das aber ist die vollendete *Superbia*, die Wurzelsünde, die den Eingangsillustrationen des *Hortus* zufolge am Ursprung alles Bösen in der Welt steht.[793] Wie schon in der Miniaturenfolge des „Engelssturzes" wird auch hier mit dem Umblättern der Bildseite im gleichsam dialektischen Umschlag das Offenbarwerden des wahren Wesens der selbstherrlichen Gemeinschaft nachvollzogen. In visionärer Schau der Ereignisse des endzeitlichen Gerichts über die Verdammten macht die, auf die Miniatur der „Babylonischen Hure in ihrer Herrlichkeit" folgende Illustration der *verso*-Seite die endgültige Gestaltwerdung der *civitas Babilonia* anschaulich. Kopfüber stürzt die „Babylonische Hure" in dieser Miniatur von zwei Engeln mit dreizackigen Lanzen gestoßen in den feurigen Abgrund hinab (fol. 258v, Abb. 45). Gebannt verfolgt die schon auf der *recto*-Seite dargestellte Schar der verschiedenen Standesvertreter von einer Anhöhe aus dem Fall. Zum Zeichen ihrer Trauer und Furcht bedecken sie ihre Augen und ihr Gesicht mit den Händen. Eine Bildinschrift bezeichnet sie als „Gesamtheit aller Schlechten", die dem Honorius-Text der vorangegangenen Seite zufolge die *civitas*

---

791 Vgl. H.d.II, T. 885, anonym: „Cecidit, cecidit Babilon magna et facta est habitatio demoniorum et custodia omnis spiritus immundi et custodia omnis volucris immunde, quia de ira fornicationis biberunt omnes gentes [...] Et facta est habitatio demoniorum quia in cordibus suis inclusi sunt demones et custodia omnis spiritus immundi et custodia omnis volucris immunde. Volucres dicuntur diaboli, quia de ira fornicationis ejus, id est fornicatione pro qua irascitur Deus, biberunt omnes gentes, id est gentiliter viventes, et reges terre, id est principes istius seculi, cum illa fornicati sunt, et mercatores terre, id est qui animas suas venales faciunt pro temporali lucro, de virtute deliciarum ejus, id est amibitione secularis pompe, divites facti sunt, non in virtutibus, sed in peccatis".

792 Vgl. AUGUSTINUS, DCD 14, 28, CCL 48, 451. Siehe dazu die Untersuchung von: E. MEUTHEN, 1957, S. 43-62.

793 Siehe hierzu die Ausführungen zum Engelfall in Kap. II, 2. Zur Vorstellung von der *superbia*, ihrer Definition und ihrer Bestimmung als Ur- und Wurzelsünde die materialreiche Untersuchung von: W. HEMPEL, 1970, insbes. S. 15-39.

Babilonia konstituieren.[794] Daneben definiert eine weitere Inschrift, kompiliert aus Versen des 18. Kapitels des Offenbarungstextes, den Zeitpunkt des Geschehens als Stunde des Jüngsten Gerichts.[795] Die Darstellung der kopfüberstürzenden „Hure" verweist aber nicht nur auf ihre endgültige Bestimmung, sie deutet auch auf den Ursprung der *civitas Babilonia* zurück, indem sie formal die Körperhaltung des kopfüberstürzenden Luzifers von fol. 3v (Abb. 4) nachzeichnet: die Anfänge der *civitas Babilonia* liegen jenseits der menschlichen Zeit in dem Geschehen des Engelfalls, der Verstoßung der aufständischen Engel, Luzifers und seines Anhangs, aus den Reihen der im Angesicht Gottes verharrenden Engel. Durch diesen werkübergreifenden Rückverweis ist ein Grundgedanke der augustinischen *Civitas*-Lehre aufgegriffen[796], der in dem zitierten Honorius-Text unerwähnt bleibt: die Vorstellung von dem Ursprung der beiden Staaten in der Engelwelt. Indem bildlich formal der Sturz der „Babylonischen Hure" zu dem Engelfall in Analogie gesetzt wird, ist ganz in der Wirklinie Augustins die grundsätzliche Zusammengehörigkeit von abgefallenem Engelstaat und menschlicher *civitas Babilonia* ausgesagt.[797] Die unter der Führung Luzifers gefallenen Engel und die sündigen Menschen bilden zusammen die eine Gemeinschaft der *civitas Babilonia*, die in die ewige Verdammung eingehen wird. Ihrem wahren Wesen nach ist die *civitas Babilonia* die *civitas Diaboli*. Dementsprechend verweist eine Bildinschrift der Miniatur der „Babylonischen Hure in ihrem Fall" auf die Verdammung des Teufels durch das letzte Gericht Christi.[798] Mit dem Sturz der „Babylonischen Hure" in den Abgrund findet auch der Abfall Luzifers und seines Anhangs vom höchsten Sein zum eigenen Selbst sein Ende.

Die Aufeinanderfolge der Miniaturen der „Babylonischen Hure in ihrem Glanz und ihrem Fall" rückt nacheinander die geschichtliche Erscheinungsform der *civitas Babilonia*, dann ihre überzeitliche Herkunft und Bestimmung ins Blickfeld. Tritt die „Babylonische Hure" in der ersten der beiden Miniaturen in einer Gestalt auf, welche die Darstellungsform der *„Ecclesia*" wiederholend, die Vorstellung von der Kirchenförmigkeit der *civitas Babilonia* evoziert und zugleich negiert, und auf diese Weise die Inkongruenz zwischen ihrer äußeren, gegenwärtigen Erscheinungsform und ihrer eigentlichen Wirklichkeit verbildlicht, enthüllt ihr dargestellter Sturz in der folgenden Miniatur ihre Kirchlichkeit als Schein-Sein, als Verkehrung dessen, was Kirche ist, kurz, ihr wahrhaft diabolisches Wesen. In der Hinordnung der historischen Erscheinungsform der *civitas Babilonia* auf ihre zukünftige Erfüllungsgestalt wird die Unvollkommenheit und Vorläufigkeit ihrer geschichtlich hervortretenden Verwirklichungsform sichtbar. Erst in der

---

794 Vgl. H.d.I, fol. 258v, inscriptiones: „Universitas malorum".; und H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.: „Multitudo iniquorum a primo Cain usque ad ultimum reprobum Babilon nominatur".

795 Vgl. H.d.I, fol. 258v, inscriptiones: „Apocalypsis. Flebunt et plangent se super illam reges terre, id est reprobi qui cum illa fornicati sunt et in deliciis vixerunt, cum viderunt fumum incendii ejus, longe stantes propter timorem tormentorum ejus, mittentes pulverem super capita sua et dicentes: Ve, ve, civitas illa magna Babilon, civitas illa fortis, quoniam una hora venit judicium et destitute sunt divicie ejus et desolata est".

796 Vgl. AUGUSTINUS, DCD 11, 33, CCL 48, 353.

797 Augustinus bezeichnete dementsprechend die *civitas terrena* auch als *civitas daemonicola*, *societas daemonum* oder *civitas diaboli*, vgl.: AUGUSTINUS, DCD 2, 29, CCL 47, 65; ebd., 17, 20, CCL 48, 576 ; ebd., 18, 41, CCL 48, 589; ebd., 20, 11, CCL 48, 720.

798 H.d.I, fol. 258v, inscriptiones: „Per ultimum judicium Christi fit damnatio diaboli et Antichristi".

Scheidung der Erwählten und Verworfenen im Jüngsten Gericht, das heißt in der Aufhebung der Vermischung von *civitas Babilonia* und *ecclesia* wird sich die endgültige Verwirklichung der *civitas Babilonia* vollziehen. Zugleich bedeutet der Übertritt in das Jenseits für sie den Verlust an Herrschaft wie an Sein. Konnte der Sturz Luzifers innerhalb der Miniatur zum „Engelfall" ontologisch als Verkehrung vom höchsten Sein zum Nicht-Sein gedeutet werden, so ist analog dazu der Sturz der „Babylonischen Hure" in den feurigen Abgrund, in dessen Darstellung das Sturz-Motiv erneut aufgegriffen wird, als zerstörerischer Fall der *civitas Babilonia* in den ewigen Tod zu verstehen, der als Hinwendung zum Nicht-Sein das Ende ihrer Herrschaft darstellt.[799] Der jenseitige Zustand des *status miserrimus*, in dem die *civitas Babilonia* zugrunde geht, ist ihr künftiges Ziel.

6.5 *Ecclesia catholica* und *ecclesia sancta*: Identität und Differenz

Den Miniaturen der „Babylonischen Hure" in ihrer irdischen geschichtlichen Manifestation und zukünftigen Verwirklichungsform stehen auf den zwei folgenden Seiten die ganzseitigen Darstellungen der - in augustinischen Termini gesprochen - *ecclesia qualis tunc erit* und der *ecclesia qualis nunc est*, der Kirche in ihrer künftigen und gegenwärtigen Seinsform gegenüber. Im Unterschied zu den Illustrationen der „Babylonischen Hure" (Abb. 44-45), die der zeitlichen Ordnung gemäß zunächst die *civitas Babilonia* in ihrer geschichtlichen, dann in ihrer zukünftigen Erscheinungsform wiedergeben, sind die Miniaturen der zeitlich geschiedenen Daseinsformen der Kirche spiegelbildlich vertauscht, so dass auf die Miniatur der „Babylonischen Hure" in ihrem Fall zunächst als jenseitiges Gegenbild die ursprünglich den zukünftigen Zustand der Kirche als *communio electorum* repräsentierende, heute verlorene Illustration der endgültig Auserwählten folgte (fol. 261r). Von der Illustration erhalten sind nur noch die Bildinschriften, die von der ewigen Jugend und Schönheit der von Gott sich zu Erben auserwählten gerechten Männer und Frauen, ihrem Lobgesang und ihrer Freude künden.[800] Zu der Miniatur hin führt ein noch im Rahmen der Untersuchungen zu den jenseitigen Ordnungen in seinen Einzelaussagen zu analysierender Text aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis, der die ewige Glückseligkeit der Gerechten als Zustand körperlicher Schönheit, Schnelligkeit, Kraft, Unabhängigkeit, Wohlbefinden, Gesundheit und Unsterblichkeit beschreibt, dem auf seelischer Ebene Weisheit, Freundlichkeit, Einigkeit, geistige Kraft, Ehrbarkeit, Sicherheit und Freude entsprechen.[801] Er schließt mit dem Topos des aus lebendigen Steinen errichteten Himmlischen Jerusalem, dem Christus durch die Evangelien und Apostel die Gläubigen der Kirche zugeführt

---

799 Zur Deutung des Engelfalls als *perversio*, willentliche Abkehr vom höchsten Sein zum Nicht-Sein, und der privativen Bestimmung des *malum* siehe die Aussagen in Kap. II, 2.

800 H.d.I, fol. 261r, inscriptiones: „Viri perpetua juventute florentes. Sancti et justi in Dominio gaudent quos elegit Deus in hereditatem sibi. Mulieres eterna pulchritudine et juventute gaudentes. Sancti et electi collaudando exultant. Rectos enim decet collaudatio".

801 Vgl. H.d.II, T. 887, H. A., Eluc., und die in Kapitel II, 7, d, dazu vorliegenden Ausführungen.

hat.[802] Demgegenüber gibt die auf die verlorene Miniatur der endgültig erwählten Männer und Frauen folgende ganzseitige Illustration des „Apokalyptischen Weibes“ der *verso*-Seite (Abb. 46) die Kirche in ihrer gegenwärtigen Existenzform zu erkennen, und erklärt damit den seligen Zustand der Erwählten zur zukünftigen Verheißung.

Ein erster Vergleich mit einzelnen Illustrationen des „Apokalyptischen Weibes“ älterer Handschriften lässt bereits die relative Eigenständigkeit der Miniatur des *Hortus* erkennen. Während die älteren Illustrationen dem zwölften Kapitel des Offenbarungstextes in seinem dreiteiligen Aufbau und Wortlaut eng folgen, indem sie die drei deutlich geschiedenen Szenen der Textteile - die himmlische Erscheinung des Apokalyptischen Weibes mit dem Drachen, den Kampf Michaels gegen den Drachen, und die Flucht des Apokalyptischen Weibes in die Wüste - entweder, wie zum Beispiel in der Trierer Apokalypse[803] (Abb. 81-82) oder auch im *Liber floridus*[804] (Abb. 83), ihrem literalen Sinn nach in drei einzelnen, aufeinanderfolgenden Illustrationen bildlich zu erfassen suchen, oder, wie die Illustrationen der Handschriften der Beatus-Apokalypse[805] (Abb. 80), die drei Szenen in einer Komposition zusammenfassend wiedergeben, in jedem Fall ist, so auch in der Bamberger Apokalypse[806] (Abb. 85-86), das „Apokalyptische Weib“ seiner zweifachen Erscheinungsweise im Text entsprechend in zwei gesonderten Figuren dargestellt. Damit wird klar zwischen der himmlischen Vision und der irdischen Erscheinung des Apokalyptischen Weibes, und das bedeutet der seit Hippolypt tradierten Auslegung des apokalyptischen Zeichens auf die Kirche gemäß[807], zwischen transzendenter und geschichtlicher Seinsform der Kirche differenziert.

Im Gegensatz dazu werden in der Illustration des *Hortus deliciarum* mit ihrer die ganze Bildseite beherrschenden Figur des „Apokalyptischen Weibes“ Motive aller drei Abschnitte des zwölften und auch des dreizehnten Offenbarungskapitels kompiliert und damit himmlische und irdische Erscheinung des „Apokalyptischen Weibes“ in eins gesetzt. Gekleidet in ein purpurnes Gewand zum Zeichen ihrer Königswürde ist das „Apokalyptische Weib“ stehend auf der

---

802 H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „Cum igitur Deus sibi palacium construeret, paries lapsus est quando angeli corruerunt. Quem Deus volens restaurare, misit Filium suum vivos lapides ad hoc edificium congregare. Qui scandens currum multos convexit, lapsos inde reliquit, ut dicitur: Ascendens super equos tuos et quadrige tue salvatio. Quadriga Dei sunt IIIIor evangelia, equi sunt apostoli, qui predicatione sua Christum per mundum traxerunt, et multos ad Dei edificium collegerunt“.

803 Trierer Apokalypse, Trier, Stadtbibl., Cod. 31, fol. 37v (Himmelsvision), fol. 38r (Kampf Michaels gegen den Drachen), fol. 39r (Flucht des Weibes in die Wüste).

804 LAMBERT VON SAINT-OMER, Liber floridus, Wolfenbüttel, Herzog–August-Bibl., Gud. lat. 1, fol. 14v (Himmelsvision), fol. 15r (Kampf Michaels gegen den Drachen), fol. 15v (Flucht des Weibes), 2. Hälfte 12. Jh. Zum *Liber floridus* allgemein siehe: L. DELISLE, 1906, S. 577-791; A. DEROLEZ, 1978.

805 Vgl.: BEATUS VON LIEBANA, Com. in Apoc., Gerona, Mus. Cat. Ms. 7, fol. 171v-172r, vollendet 975; oder: Ders., Com. in Apoc., Bibl. Cat. Ms. 1, fol. 117v, vollendet 1086. Dazu: W. NEUSS, 1931, S. 21f., 37f.; allgemein: P. K. KLEIN, 1976.

806 Bamberger Apokalypse, Bamberg, Staatsbibl., Cod. bibl. 140, fol. 29v (Himmelsvision), fol. 31v (Flucht des Weibes in die Wüste), 11. Jh. Dazu: H. WÖLFFLIN, 1918.

807 Zur Exegesetradition von Apc. 12, vgl.: W. KAMLAH, 1935, S. 130ff.; auch H. RAHNER, 1964, S. 68-70; C.BRÜTSCH, 1970, Bd. 2; H. GOLLINGER, 1971.

Mondsichel und hinterfangen von dem Rund der Sonne gemäß Apc. 12, 1[808] dargestellt. In Übereinstimmung mit der patristischen und zeitgenössischen Apokalypse-Exegese legt ein im Anschluss an die Illustration zitierter Text aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis auf fol. 263r die im zwölften Offenbarungskapitel erwähnten Motive ekklesiologisch aus.[809] Mondsichel und Sonnenscheibe erscheinen in der Illustration in eins gesetzt, indem die äußere Bogenlinie der Mondsichel von den spitzzulaufenden Enden derselben ausgehend zur Kreisform erweitert wird. Eine angedeutete Gesteinsformation, die auf der Kreisform aufsitzt und nach Apc. 12, 16, den vom Drachen ausgespienen Wasserstrahl aufnimmt[810], kennzeichnet die Kreisform gleichzeitig als Erdenrund. Der Mond, der schon in den Zeugnissen der Kirchenväter aufgrund der wechselnden Mondphasen als Zeichen der Wandelbarkeit der Welt gedeutet wurde - eine Deutung, die auch im 12. Jahrhundert noch Gültigkeit besitzt[811] - kann in der Einheit mit dem Erdenrund der Auslegung des Honorius gemäß als Sinnbild der Unbeständigkeit alles Irdischen verstanden werden; dort heißt es: „Es wird daran erinnert, dass der Mond unter den Füßen dieser ist, weil der vergängliche Glanz dieser Welt von der Kirche niedergetreten wird“[812]. Das doppeldeutige Stehen des „Apokalyptischen Weibes“ auf der Mondsichel und in dem Erdenrund kann folglich als Stehen mitten in der Veränderlichkeit der Welt, in den Bindungen an die Zeit und als deren Überwindung aufgefasst werden. Die gegenwärtige Kirche, das ist die noch in die Strukturen der Welt verflochtene, dem Gesetz der Vorläufigkeit und Wandelbarkeit verhaftete und zugleich ihm enthobene *civitas Dei-ecclesia*. Ebenso wie der Mond unter den Füßen der Personifikation der *Ecclesia* noch nicht in seiner Vollgestalt erscheint, harrt die Kirche auf Erden in den Zeitläufen der Geschichte stehend, ihrer Vollendung in der Ewigkeit entgegen. Zeichen ihrer gegenwärtigen Unvollkommenheit ist, dass sie von allen Seiten durch den Satan in seinen verschiedenen Metamorphosen bedroht wird. So wird die übermächtige Gestalt des „Apokalyptischen Weibes“ in der Illustration zur Rechten auf der Höhe des Erdenrunds bedroht durch die vergleichsweise kleine Figur eines roten

---

808 Vgl. Apc. 12, 1: „(1) et signum magnum paruit in caelo mulier amicta sole et luna sub pedibus ejus et in capite eius corona stellarum duodecim“.

809 H.d.II, T. 891, H. A., Spec. eccl.: „Mulier que in celo conspicitur est Ecclesia, que a Christo in celeste regnum introducitur. Hec ideo mulier dicitur quia jugiter per eam spiritualis soboles gignitur...“. Vgl. dazu die ekklesiologische Deutung des Apokalyptischen Weibes zum Beispiel bei: HIPPOLYT, De Antichristo 61, GCS 1/2, 41; AUGUSTINUS, Enar. in ps., 142, PL 37, 1845ff.; RUPERT VON DEUTZ, De div. off. 2, 2, CCLcm 7, 34.

810 Vgl. Apc. 12, 16: „et adiuvit terra mulierem et aperuit terra os suum et absorbuit flumen quod misit draco de ore suo“.

811 Vgl. dazu etwa: GREGOR DER GROSSE, Mor. in Iob 34, 14, 25, CCL 143, 1750: „... in luna autem, quae menstruis suppletionibus deficit mutabilitas temporalitatis accipitur“. Zur Deutung des Mondes als Symbol für die irdische Kirche und die Kontingenz der Welt vgl.: H. RAHNER, 1964, S. 91-177. Auch Rupert von Deutz, mit dessen Schriften Honorius in Regensburg durch Bischof Kuno bekannt gemacht wurde, deutet in seiner Auslegung des großen apokalyptischen Zeichens den Mond zu Füßen des Apokalyptischen Weibes als Welt, dazu: W. BEINERT, 1973, S. 178.

812 H.d.II, T. 891, H. A., Spec. eccl.: „Sub cujus pedibus luna esse memoratur, quia mutabilis gloria hujus mundi ab Ecclesia calcatur“.

Drachens mit den sieben Häuptern gemäß Apc. 12, 3.[813] In dem als Kommentar des bildlich Dargestellten zu betrachtenden Text aus dem *Speculum ecclesiae* ist über seine Erscheinung zu lesen: „Der rote Drache, das ist der Teufel, Drache deshalb, weil er voll Gift der Bosheit ist, rot, weil er von Anbeginn an der neidische Mörder war. [...] Von dem Drachen wachsen sieben Häupter empor, weil von dem Teufel als Urheber die sieben Hauptsünden ausgehen“[814]. Die Sterne, die den Leib des Drachens bedecken und erloschen auf die durch die Gesteinsformation am unteren Bildrand repräsentierte Erde herabsinken, künden nach Apc. 12, 4 von seinem widergöttlichen Wirken.[815] Das Herabschlagen der Sterne durch den Drachen wird gemäß der augustinischen Ontologie, die das Böse als Abfall vom göttlichen Sein definiert, in dem Honorius-Text von fol. 263r als Sinnbild des vorweltlichen Engelfalls verstanden, der sich auf Erden in dem sündhaften Abfall eines jeden vom gottgefälligen Sein zum Nicht-Sein bis zur Endzeit wiederholt.[816] Die herabfallenden Sterne können in diesem Sinne in dem Text des Honorius auch als die Hauptsünder der Gegenwart, als Heuchler aufgefasst werden, die, wie schon Augustin voraussagte[817], am Ende der Zeiten unter der Herrschaft des Antichrist erkennbar werden und mit ihm ihr Ende finden.[818] Der Wasserstrom, den der Drache in der Illustration entsprechend Apc. 12, 15[819], gegen das Apokalyptische Weib ausspeit und der von der Felsformation des Erdenrund aufgenommen wird, ist dem im *Hortus* zitierten Text des Honorius gemäß als fortdauernde Verfolgungen zu verstehen, denen die Kirche von Seiten ihrer diabolischen Gegner durch die Zeiten hindurch ausgesetzt ist.[820] Die *Ecclesia* selbst zeigt sich von den satanischen Anfechtungen völlig unberührt. Die Erde, die den Strom der Anfeindungen aufnimmt und die Kirche damit vor der Gefahr bewahrt, erscheint in dieser Funktion als gute Schöpfung. Angreifbar ist die Kirche nur in ihren menschlichen Mitgliedern: Zur Linken des Apokalyptischen Weibes führt ein zweites löwenähnliches, diabolisches Tier mit sieben Köpfen, das den Worten

---

813 Vgl. Apc. 12, 3: „... et ecce draco magnus rufus habens capita septem et cornua decem et in capitibus suis septem diademata“.

814 H.d.II, T. 891, H. A., Spec. eccl.: „Draco rufus est diabolus, ideo draco, quia malicie veneno plenus, idcirco rufus, quia ab inicio fuit homicidia lividus. [...] De quo dracone surgunt septem capita, quia de fonte diaboli oriuntur septem principalia vicia“.

815 Vgl. Apc, 12, 4: „et cauda eius trahebat tertiam partem stellarum caeli et misit eas in terram“.

816 H.d.II, T. 891, H. A., Spec. eccl.: „Draco partem stellarum de celo in terram trahit, quia multos in unitate fidei fulgidos, per carnis illecebras dejicit. [...] Terciam partem stellarum dicitur draco de celo traxisse, quia fertur tercia pars angelorum corruisse“. Vgl. hierzu Kap. II .2.2..

817 Vgl. AUGUSTINUS, DCD 20, 19, CCL 48, 731-733.

818 Vgl. H.d.II, T. 891, H. A., Spec. eccl.: „Draco partem stellarum de celo in terram trahit [...] Ecclesia habet tres partes, scilicet perfectos, imperfectos, ypocritas. Perfecti sunt qui per caritatem voluntarie Deo serviunt. Imperfecti sunt qui per timorem quasi coacti subjecti sunt. Ypocrite sunt qui bona publice simulant, mala occulte perpetrant. Hi tercia pars stellarum dicuntur, quia inter stellas, scilicet inter sanctos, fulgere cernuntur. Sed hos draco cauda sua de celo in terram protrahit, dum eos a simulata sanctitate in apertam maliciam prorumpere facit. Cauda etiam draconis Antichristus erit, qui ultimam persecutionem exercebit, et plurimos de Ecclesia ad iniquitatem pertrahit“.

819 Vgl. Apc. 12, 15: „et misit serpens ex ore suo post mulierem aquam tamquam flumen ut eam faceret trahi a flumine“.

820 Vgl. H.d.II, T. 891, H. A., Spec. eccl.: „Flumen magnum draco de ore post mulierem misit, quia suo instinctu sevam persecutionem Ecclesie immisit“. Von den fortdauernden Verfolgungen der Kirche bis zum Endgericht spricht auch Augustinus in seinen *Libri de civitate Dei*, vgl. dazu: AUGUSTINUS, DCD 18, 50-53, CCL 48, 648-653.

der Offenbarung, Apc. 13,1 folgend, aus dem Meer aufsteigt[821], ein Schwert gegen die aus dem Schatten der *Ecclesia*-Personifikation hervortretenden Gläubigen. Einer der sich dem Tier zuwendenden Kirchenglieder ist bereits am Kopf tödlich getroffen. Eine Bildinschrift bezeichnet das Tier als „Antichrist"[822], als endzeitliche dämonische Opposition, die, wie die Aufschrift „ON - Sein" auf seiner Schwertklinge beweist - ein Begriff der den ontologischen Ausführungen zu Beginn des *Hortus* allein Gott zugeordnet ist[823] - ihre todbringenden Angriffe gegen die ihm zugewandten Gläubigen nicht kraft eigener Autorität, sondern allein aufgrund der Zulassung Gottes durchführen kann. Von den Anfängen der Welt, dem Engelfall bis zum Auftreten des Antichrist in den letzten Tagen bleibt die Kirche in der Bindung an die veränderliche Welt stehend in ihrer geschichtlich hervortretenden Verwirklichungsform bedroht, da auch die satanischen Mächte durch die Zeiten hindurch neben ihr weiterexistieren. Das Erdulden von Verfolgungen durch den Satan und seine Anhängerschaft, die *civitas Babilonia*, gehört nach der Miniatur des „Apokalyptischen Weibes" ganz im Sinne Augustins[824] wesenhaft zu ihrer geschichtlichen Existenz, ebenso wie die Anwesenheit von Bösen in der Kirche Teil ihrer zeitlichen Bedingtheit auf Erden ist. Deutlich treten in der Illustration einzelne Gläubige aus dem Schatten der *Ecclesia* hervor und berauben sich in ihrer Hinwendung zu dem in dem löwenähnlichen Tier personifizierten Bösen ihres Seins. Die Botschaft ist eindeutig: wer auch immer die Einheit der Kirche verlässt, verfällt dem Verderben, dem Nicht-Sein und Tod. Nur wer in ihr verbleibt, ist sicher. In dem Heraustreten der Einzelnen aus der Einheit der Kirche und ihrer Ausrichtung auf das Böse offenbart sich ihre Kirchenzugehörigkeit als eine in ihrer Sündhaftigkeit begründete Scheingliedschaft. Der Kirche gehören die Sünder gegen die ethische Vollkommenheit, die das Evangelium fordert, nur äußerlich an - ein Gedanke, der sich schon der Abschrift aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius auf fol. 257r im Anschluss an Augustin wiederfindet.[825] Die Sünder scheinen in der Kirche zu sein, sind aber nicht wirklich in ihr, während die wahren Kirchenmitglieder in der Einheit der Kirche unsichtbar bleiben. Die wahre Kirche ist jedoch nicht nur der unsichtbare Kern in der vorhandenen irdischen Kirche, sie ist die geschichtlich gewordene Kirche, der die Sünder scheinbar bis zur endgültigen Befreiung der Kirche von der Bedrohung ihrer Existenz durch die Bösen am Ende der Tage anhaften.[826] In der Gestalt der *Ecclesia*-Personifikation erscheint die Kirche in der Illustration des „Apokalyptischen Weibes" den Angriffen und Verfolgungen des Bösen grundsätzlich enthoben. Gerade hierin aber offenbart sich, wie schon Augustin ausführte, ihr wahres Wesen, nämlich dass sie die

821 Vgl. Apc. 13, 1: „et vidi de mare bestima ascendentem habentem capita septem et cornua decem."

822 H.d.I, 261v, inscriptiones: „Bestia que apparuit est Antichristus. Bestia sanctos conculcavit, quia Antichristus omnes fideles sibi resistentes inmanibus poenis exterminabit".

823 Vgl. H.d.II, T. 12; und die dazu im Rahmen der Untersuchung zum Gottesbild in Kap. II, 1. formulierten Aussagen.

824 Vgl. dazu: A. WACHTEL, 1960, S. 77f. 117-124.

825 Vgl. dazu: H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.; zu Augustinus: J. RATZINGER, 1954, S. 148f. 300. 304.

826 Damit ist der von Augustinus in DCD entworfene spannungsvolle Kirchenbegriff, wie er sich insbes. in DCD 20, 9, findet, genau wiedergegeben. Dazu: A. WACHTEL, 1960, S. 113. 121.

Gemeinschaft derer ist, die aus der Herrschaft der Bösen herausgenommen ist.[827] Unsicher bleibt nur wer im einzelnen zu ihr gehört. Sicher ist, dass die Kirche trotz aller Anfechtungen von Seiten des Bösen nicht untergehen wird. Durch das sündhafte Verhalten einzelner, die ihr scheinbar angehören, wird ihre Existenz nicht radikal in Frage gestellt.

Die Illustration legt dar, dass Kirchengeschichte die Geschichte der ständigen Gefährdung der Kirche durch die Mächte des Bösen ist. Sie macht aber auch deutlich, dass in dieser Zeit nur in der Kirche und durch sie das Heil Gottes präsent ist: Die Sonnenscheibe, die in Anlehnung an Apc. 12, 1, die Gestalt des „Apokalyptischen Weibes" hinterfängt[828], wird in dem zitierten Apokalypse-Kommentar des Honorius, als *sol iustitia*, das heißt als Christus gedeutet, womit eine seit der Patristik oft wiederholte Auslegung aufgegriffen wird.[829] Durch die Anwesenheit des sie hinterfangenden *sol iustitiae* wird die in dem „Apokalyptischen Weib" personifizierte *Ecclesia* als die eine von der Gerechtigkeit Gottes durchdrungene Gott-menschliche Lebensgemeinschaft definiert. Als solche hat sie schon auf Erden teil an dem von der Gerechtigkeit Gottes bestimmten *ordo finis* - es sei in diesem Zusammenhang bereits auf die noch zu erläuternde Illustration des „Neuen Himmel" (fol. 247v) verwiesen, die das Brustbild des als *sol iustitiae* titulierten Christus in ihrem Zentrum zeigte.[830] Die in der Illustration des „Apokalyptischen Weibes" dargestellte Einheit von *ecclesia* und *sol iustitiae* legt aber auch dar, dass die Begegnung des Einzelnen mit Christus sich nicht unmittelbar, sondern nur durch sein Eingehen in die Korporation der Kirche ereignet. Indem der Einzelne eins wird mit der Kirche, wird er auch eins mit Christus. Durch Christus wird die Kirche heilig: ein grüner Nimbus umfängt als zeichenhaftes Attribut der Heiligkeit das Haupt des „Apokalyptischen Weibes". Die Farbgebung des Nimbus, die sinnstiftend von der goldenen Farbe der Nimben Christi und Mariae unterschieden wird[831], zeigt, dass ihre Heiligkeit noch im Werden ist[832], während die Auszeichnung des „Apokalyptischen Weibes" mit einem Nimbus allgemein auf die objektive Heiligkeit der Kirche selbst in ihrer geschichtlichen Seinsform hinweist. Diese gegenwärtig heilige Kirche ist die apostolische Kirche. Die zwölf Sterne, die gemäß Apc. 12, 1, die Krone des „Apokalyptischen Weibes" schmücken, bezeichnen dem Begleittext zufolge die zwölf Apostel und ihre Lehren, von denen die Kirche erleuchtet wird.[833] Aufgrund der Heiligkeit ihres Lebens und kraft ihres Amtes, das ihnen als Erstglaubenden übertragen wurde, um das Evangelium in der Welt zu verkünden und so die Versöhnung mit Gott zu wirken, werden die Apostel als Ideal und bleibende Norm

827 Vgl. AUGUSTINUS, DCD 20, 9, CCL 48, 715-719 . Dazu: B. LOHSE, 1967, S. 236ff.

828 Vgl. Apc. 12, 1: „et signum magnum paruit in caelo mulier amicta sole et luna sub pedibus eius".

829 H.d.II, T. 891, H. A., Spec. eccl.: „Hec sole amicitur, quia solis justicie fulgore ambitur". Schon seit dem 2.Jahrhundert findet sich in den Taufgelöbnissen die Anrufung Christi als *sol iustitiae*; dazu und zur Bezeichnung Christi als Sonne der Gerechtigkeit in den patristischen Quellen, vgl. F. DÖLGER, 1918, S. 100-119.

830 Siehe hierzu die Ausführungen in Kap. II, 7, c.

831 Vgl. dazu etwa, die Illustrationen H.d. II, 80v. 150r. 167r.

832 Zur sinnstiftenden Funktion der Farbigkeit von Nimben und der Farbe „Gold" als die hierarchisch höchste Farbe des Nimbus, vgl. W. WEIDEÉ, 1971, S. 324f.

833 H.d.II, T. 891, H. A., Spec. eccl.: „Corona de duodecim stellis contexta redimitur, quia doctrina de duodecim apostolis conscripta insignitur".

der Kirche erkannt, die ihren Wesen nach die *ecclesia apostolica* ist.[834] Apostolisch ist die Kirche aber auch wegen der Kontinuität des apostolischen Amtes in der geschichtlichen Kirche, das durch die apostolische Nachfolge gesichert ist. Diese heilige apostolische Kirche ist heilsnotwendig. In Anlehnung an die Aussagen der Offenbarung, Apc. 12, 5[835], zeigt die Illustration das „Apokalyptische Weib" mit hoch erhobenen Armen, aus denen ein Engel ein nicht näher identifiziertes, unbekleidetes Kind empfangen hat. Proleptisch führt die Darstellung vor Augen, dass nur die spirituellen Kinder der Kirche, der *mater ecclesia*, in die Reihen der Engel aufgenommen werden.[836] Wer auch immer gerettet in den Himmel zur Gleichförmigkeit der Engel aufsteigen wird, der wird es durch die Kirche. Bildlich ausgesagt ist damit der patristische Satz: „*Extra ecclesiam nullus salus*".[837] Gemäß Apc. 12, 14 besitzt das „Apokalyptische Weib" der Illustration engelgleich zwei Flügel.[838] Der zitierte Text des Honorius begreift die Schwingen tropologisch als Flügel der doppelten Liebe zu Gott und den Menschen, als Gottes- und Nächstenliebe, durch die allein sich die Kirchengemeinschaft aus den Gefahren der Welt zu Gott zu erheben vermag.[839] Im ekklesiologischen Seinskontext der Illustration deuten die Flügel ebenso wie die übermächtige, den irdischen Bereich übersteigende Gestaltform der personifizierten Kirche tendenziell auf ihre jede Zeit und Veränderlichkeit überwindende Verwirklichungsform voraus. Noch der Welt und ihrer Wandelbarkeit verhaftet, hat die Kirche - hier greifen irdische und transzendente Sphäre ineinander - bereits jetzt durch die ständige Gegenwart Christi in ihr Anteil an der Ewigkeit: im Bereich ihrer Konkretion in ihren einzelnen Gliedern den Nachstellungen der dämonischen Mächte noch ausgesetzt, ist sie ihrem wahren Wesen nach schon dem Machtbereich des Teufels entnommen, erscheint sie der Illustration zufolge gleichermaßen geschichtsverhaftet wie geschichtslos, als konkrete empirische Korporation wie auch als geistig-geistliche Wirklichkeit, als Gott-menschliche Lebenseinheit, die alle rein

---

834 Gerade der Ruf nach der Apostolizität der Kirche sollte seit dem 11. und vermehrt noch seit dem 12.Jahrhundert die zeitgenössischen kirchlichen Reformbewegungen leiten. Sowohl von Seiten des Mönchtums und der Regularkanoniker, wie von nicht institutionalisierten Bewegungen, wie etwa von den apostolischen Wanderpredigern, wurde beansprucht, durch ihre Lebensform allein die *vita apostolica* zu verwirklichen und damit die wahre Kirche zu sein, nämlich die *ecclesiae primitivae forma*, die echte Re-Form herzustellen. In der Forderung nach einem apostolischen Leben und Wirken artikuliert sich ein neues Verständnis vom Wesen des Christentums, von der aus einerseits die bisher bestehende kirchliche Ordnung und Lehre der Kritik unterzogen und andererseits ein neues Richtmaß für eine wahrhaft christliche Lebensgestaltung gesucht wird; dazu immer noch wichtig: H. GRUNDMANN, 1935, ^{4}1977, insbes. S. 13-50; G. MICCOLI, 1960, S.470-498; G. OLSEN, 1969, S. 61-85; siehe hierzu weiter in Bezug auf den *Hortus deliciarum* auch die in Kap. III, 2. 4. vorgetragenen Ergebnisse.

835 Vgl. Apc. 12, 5: „er peperit filium masculum qui recturus erit omnes gentes in virga ferrea et raptus est filius eius ad Deum et ad thronum eius".

836 Vgl. dazu den Kommentar-Text des Honorius, H.d.II, T. 891, H. A., Spec. eccl.: „Hec parturiens pre dolore clamat, quia Ecclesia spirituales filios Deo gignere cum magno gemitu laborat. [...] Sed natus puer ad Deum rapitur, quia bonum opus cujusque fidelis, tutante Deo, a nequicia diaboli celatur, et in ultimis ab eo recompensatur".

837 Zur Geschichte des Satzes vgl.: L. CAPERAN, 1934.

838 Vgl. Apc. 12, 14: „et datae sunt mulieri duae alae aquilae magnae."

839 H.d.II, T. 891, H. A., Spec. eccl.: „Due ale mulieri dantur, quibus a dracone liberatur, quia Ecclesie precepta duo caritatis dantur, quibus quasi geminis alis per contemplationem ad alta volans, in deserto hujus mundi a dracone salvatur".

irdischen Seinsweisen überragt. Einzelne ihrer Mitglieder mögen zugrunde gehen, gleichwie die hinter der *Ecclesia*-Personifikation hervortretenden Gläubigen den diabolischen Mächten zum Opfer fallen, die Kirche als solche bleibt jedoch von den Anfeindungen des Teufels und seines Anhangs unberührt und ewig, in ihrer Stabilität auf das Jenseits ausgerichtet. Doch ist ihre gegenwärtige Seinsweise aufgrund ihres raum-zeitlichen Verhaftetseins noch eine unvollkommene, ihre Stabilität auf Erden eine relative. Die Anordnung der Bildelemente in der Illustration, die Platzierung des Erdenkörpers und der dämonischen Tiere in der unteren Blatthälfte sowie die des Engels am oberen Bildrand, ist der Stufung der Seinswirklichkeit parallel, ja in eins gedacht, nach der ein je höheres Oben einem je höheren geistigen Sein entspricht. Die wahrhaft intelligible Dimension, die Sphäre des ewigen transzendenten Seins Gottes und seines Hofes bleibt unsichtbar von dem dargestellten kosmischen Raum der *Ecclesia* geschieden. So scheint der nur als Halbfigur wiedergegebene Engel, der das Kind des „Apokalyptischen Weibes" aufnimmt, aus einer unsichtbaren, außerhalb und oberhalb der dargestellten Szene existierenden Sphäre herabzustoßen, um das Kind in einen der Erde und dem Gestirnenhimmel übergeordneten Bereich zu entrücken. Die obere Blattbegrenzung wird zur Grenzlinie zwischen dem geschichtlichen kosmischen Raum und der überhimmlischen Welt des ewigen Seins.[840] In der Entrückung des Kindes ist der Übergang vom geschichtlichen zum wandellosen Sein bereits vorgezeichnet, der von der gegenwärtigen Kirche noch zu vollziehen ist.

Bewusst wird in der Illustration des *Hortus* zwischen der gegenwärtigen Kirche und ihrer Vollendung im Jenseits unterschieden, indem in ihr in den aufeinanderfolgenden Illustrationen von fol. 261r/v der zukünftigen Seinsform der Kirche als Gemeinschaft der Auserwählten die in dem „Apokalyptischen Weib" personifizierte gegenwärtige Kirche gegenüberstellt wird. Beide Illustrationen sind zu Recht einander zugeordnet, stellen sie doch in verschiedenen Seinsformen, auf verschiedenen ontologischen Ebenen, der irdischen und der transzendenten, dieselbe Gemeinschaft dar, wobei einmal mehr die geschichtliche Daseinsform der Kirche, das andere Mal ihre überzeitliche Bestimmung ins Blickfeld rückt. Ist in der Miniatur des „Apokalyptischen Weibes" die Identität und Differenz zwischen irdisch-empirischer und wahrer heiliger Kirche Gottes ganz im Sinne der *Libri de civitate Dei* Augustins bildlich zum Ausdruck gebracht[841], so öffnet die Illustration der „Auswählten" darüber hinaus den Blick für die eschatologische Dimension der Kirche, das Ziel, dem sie entgegengeht. Noch existiert kein ewiges Gottesreich der endgültig Erlösten, noch sind keine Auserwählten in die Herrlichkeit der immerwährenden Gottesschau eingegangen. Die Gerechten der Gegenwart werden nach ihrem Tod in einem vorläufigen Aufenthaltsort der Belohnung Aufnahme finden: in dem Schoß Abrahams (Abb. 47).

Als Abschlussbild der Gesamtschau der Weltordnung in ihrer Geschichtlichkeit folgt auf die Illustration des „Apokalyptischen Weibes" und die ihr zugehörigen Texte auf fol. 263v eine

---

840 Die obere Blattbegrenzung wird sinnstiftend auch in den Kompositionen anderer Illustrationen des *Hortus* eingesetzt, so etwa in der Illustration der „Tugendleiter" von fol. 215v oder innerhalb des Antichrist-Zyklus, fol. 242v.

841 Vgl. dazu: K. FLASCH, 1980, S. 386-388.

ganzseitige Miniatur, die in ihrem Zentrum die majestätisch thronende Gestalt Abrahams als isoliertes, der bereits auf fol. 123v illustrierten Lazarus-Parabel des Lukas-Evangliums (Lc. 16, 19ff) entlehntes Bildmotiv zeigt (Abb. 47). Im Unterschied zu der im Kontext der Illustrationsfolge zur Lazarus-Parabel dargestellten Figur Abrahams trägt die Gestalt des Erzvaters in der Abschlussminiatur nicht nur die im Bibeltext erwähnte Seele des Lazarus in seinem Schoß (Lc. 16, 23)[842], sondern eine ganze Gruppe gleichgestalteter, an der Figur Abrahams gemessen, vergleichsweise kleiner Menschenwesen, deren mit Zierbändern besetzte Kleider an die Gewänder der zuletzt Auserwählten in der Miniatur des „Himmlischen Paradieses" (fol. 244v, Abb. 34) erinnern. Die Palmen zu ihren Seiten verweisen nach Ps. 91, 13, attributiv auf ihre Gerechtigkeit[843], die über den Palmen aufgehängten Kronen gemäß dem in einer Inschrift paraphrasierten Pauluswort (1. Cor. 9, 25) auf ihre Belohnung durch Gott.[844] Die vier, die Eckfelder der Illustration einrahmenden Personifikationen der Paradiesesflüsse, Geon, Tygris, Physon und Euphrat kennzeichnen ihren Aufenthaltsort als Paradies.[845] Die patristische Bibelexegese deutete das neutestamentliche Bild des *sinus Abrahae* seit Tertullian als intermediären Aufenthaltsort der Gerechten, als *refrigerum interim*, nach dem Tod und vor dem Jüngsten Gericht.[846] Hatte noch Tertullian diesen Ort in einer Sphäre oberhalb der Hölle lokalisiert, so verbinden sich in der ausgehenden Patristik die Vorstellungen vom Abrahamsschoß und vom Paradies zu der Annahme eines lokal übereinstimmenden Warteortes für die Gerechten. Augustin etwa bezeichnet das Paradies Abrahams als überirdisches *paradisus spiritualis*, das von dem endzeitlichen *paradisus paradisorum* der *visio intellectualis* zu unterscheiden ist, zu dem die Seelen der Verstorbenen erst am Tage des Jüngsten Gerichts nach ihrer Einkleidung in den unsterblichen Leib aufzusteigen vermögen. Die Seelen der Verstorbenen, die in den *sinus Abrahae* eingehen, besitzen solange Körperähnlichkeit.[847] Die Schau Gottes ist bis zu dem Tag

---

842 Vgl. Lc. 16, 23: „elevans oculos suos cum esset in tormentis videbat Abraham a longe et Lazarum in sinu eius".

843 Vgl. Ps. 91, 13: „iustus ut palma florebit". Zur Ikonographie des Palmbaums siehe: J. FLEMMING, 1971, Sp.64-365.

844 H.d.I, fol. 263v, inscriptiones: „Corone designant premia justorum". Die Krone als Symbol für die Belohnung der Gerechten findet sich auch in den Darstellungen der Erwählten des Paradieses von fol. 244v und fol. 247r und der Himmlischen Hierarchie von fol. 244r wieder. Das Motiv ist biblischen Ursprungs, vgl.: Apc. 2, 10. 3, 11; 2. Tim. 4, 8. Zur Bildtradition der Krone als Lohnmotivs, vgl.: J. LECLERCQ, 1959; P. E. SCHRAMM, 1966, S. 480-485.

845 Vgl. H.d.I, fol. 263v, inscriptiones: „Geon fluvius; Tygris, Physon; Euphrates". Dazu: Gn. 2, 10-14. Zur Ikonographie der Paradiesesflüsse, vgl. R. GRIMM, 1977, S. 121-128.

846 Vgl. TERTULLIAN, Adversus Marcionem 4, 34, 13, CCL 1, 638:"Eam itaque regionem, sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebere animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudo mercedis expungat". Zur Deutung der Lazarusparabel und des *sinus Abrahae* als *refrigerium interim* in der Bibelexegese; dazu: A. STUIBER, 1957, S. 136-149; und: A. ANGENENDT, 1984, S. 80-85.

847 Bernhard von Clairvaux zum Beispiel unterscheidet in seiner Allerheiligenpredigt übereinstimmend mit der orthodoxen Lehrmeinung zwischen drei verschiedenen Zuständen der Seele: 1. im verweslichen Leib, 2. ohne Leib, 3. im bereits verklärten Leib. Zur Vorstellung von der Körperhaftigkeit der Seelen im Zwischenzustand, vgl.: H. LECLERCQ, 1924, Sp. 1470-1478.

des Gerichts allein der intellektualen Welt der Engel vorbehalten.[848] Die patristische Idee eines allgemeinen Wartezustandes der Gerechten nach dem Tod bis zum Endgericht ist nicht zuletzt durch ihre Tradierung in Totengebeten und der römischen Liturgie und trotz zahlreicher Modifikationen im einzelnen bis zur Hochscholastik in Geltung geblieben.[849] Dementsprechend interpretiert auch ein im *Hortus* zitierter Text aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis den *sinus Abrahae* als *refrigerium interim*, als zwischenzeitliche Stätte der Erquickung derjenigen Seelen, die das ewige Heil erlangen sollen.[850] Die letzte Miniatur des *Hortus deliciarum*, der „*Sinus Abrahae"* ist in diesem Sinne als aus dem Kontext der Lazarus-Parabel herausgelöstes und zum Topos erstarrtes Sinnbild des vorläufig relativ seligen Wartezustandes der wahren Gläubigen nach dem Tod und vor der zweiten Parusie Christi zu deuten. Die kleinfigurigen Menschenwesen in dem Schoß Abrahams verkörpern in diesem Kontext die noch nicht mit dem ewigen Leib überkleideten Seelen, die ihrer ewigen Erlösung harren.[851]

Die Miniatur des „*Sinus Abrahae*" bestätigt das bereits zu den Illustrationen der „Auserwählten" und des „Apokalyptischen Weibes" Ausgeführte: Das ewige Gottesreich der Erlösten existiert für den *Hortus* im Unterschied zu Augustin und in deutlicher Übereinstimmung mit Otto von Freising in historischer Zeit für die Menschen nur als Verheißung.[852] Erst am Ende der heilsgeschichtlichen Entwicklung wird die *ecclesia* als die Gemeinschaft aller Gerechten ihre wahre Erhöhung finden. Noch ist die irdische Kirche von ihrer endgültigen Verwirklichung nicht nur räumlich geschieden, sondern auch ontologisch durch den entscheidenden Übergang in eine andere Seinsform. *Mutabilitas*-Idee und *Civitas*-Lehre sind im *Hortus* auf das Engste miteinander verbunden. Es kann ihm zufolge kein Zweifel daran bestehen, dass die Realisierung der endgültigen *civitas Dei-ecclesia* auf Erden nicht zu erreichen ist. Voraussetzung für ihre ewige Vollendung am Ende der Zeiten ist die Aufhebung des irdischen Zustandes der *mutabilitas* und der Zeit, sowie die Erneuerung von Himmel und Erde und die Neueinkleidung der Seelen in einen unsterblichen Leib. Die irdische Kirche bildet als frühere Entwicklungsstufe das künftige Gottesreich vor, sie ist aufgrund ihrer zielgerichteten Ausrichtung auf der einen, und ihrer Unvollkommenheit auf der anderen Seite - in den Termini der Schrifthermeneutik gesprochen -

---

848 Zu Augustins Unterscheidung von drei Paradiesen, einem *paradisus corporalis* Adam und Evas, einem *paradisus spiritualis* auch *sinus Abrahae* als vorübergehenden Aufenthaltsort der geretteten Seelen, und einem *paradisus paradisorum* der *visio intellectualis*, der Gottesschau, vgl. R. GRIMM, 1977, S. 67-71.

849 Vgl. dazu A. ANGENENDT, 1984, S. 82-84.

850 H.d.II, T. 426, H. A., Eluc.: „D. In quo inferno erant justi ante adventum Domini? M. In superiori, in loco quodam juncti inferiori, in quo poterant alterutrum conspicere. Qui ibi erant quamvis carerent supplicio videbatur tamen eis esse in inferno, cum essent separati a regno. Illis autem qui erant in inferiori videbatur refrigerium esse in paradiso, unde et rogabat dives a Lazaro guttam super se stillari".

851 Vgl. zur Darstellungstradition der Seelen als kleinfigurige Menschenwesen die Untersuchungen von: H.LECLERCQ, 1924, Sp. 1470-1554; E. PANOFSKY, 1964, S. 56; A. ANGENENDT, 1984, S. 107.

852 Vgl. dazu die Aussagen von B. LOHSE, 1967, S. 238ff., zur Prädestinationslehre Augustins in den *Libri de civitate Dei*. Zum historischen Verständnis der *civitates* bei Otto von Freising, vgl. H. W. GOETZ, 1984, S.33f. 239.

typus des ontologisch und entwicklungsgeschichtlich vollkommeneren Zustandes der ewigen Heilsgemeinschaft.

6.6 Die *Civitas*-Lehre als geschichtstheologische Ordnungskonzeption im *Hortus deliciarum*

Hatte die Augustin-Forschung als das eigentliche Problem der *Civitas*-Lehre des Kirchenvaters seinen spannungsvollen Kirchenbegriff erkannt, so liegt in der Bestimmung dessen, was die Kirche ist, auch der Ansatz der eigenständigen Interpretation der Zweistaatenlehre durch den *Hortus deliciarum*. Während er grundsätzlich den Aussagen Augustins folgend, seine Definition der *civitates* als ethisch-religiöse Gemeinschaften, seine Festlegung des Verhältnisses der beiden Staaten als antagonistisches aufgreift, seine Bestimmung ihres Ursprungs und Ziels ebenso übernimmt, wie seine Deutung der gegenwärtigen Kirche als *corpus permixtum* und selbst die Gemeinsamkeiten und die Unterschiedenheit zwischen sichtbarer katholischer und wahrer Kirche im Rückgriff auf die ursprünglich platonische Differenzierung von Schein und Sein zu erklären sucht, weicht er in der Frage nach dem Zusammenhang zwischen der irdisch-empirischen Kirche und ihrer ewigen Vollendung von dem Entwurf Augustins ab, indem er auf den seinen Kirchenbegriff bestimmenden Prädestinationsgedanken gänzlich verzichtet. Die den augustinischen Begriff der *ecclesia*, verstanden als *ecclesia praedestinata*, eignende Vorstellung eines zeitlichen Ineinanders von konkreter und metaphysischer Existenz der Kirche ist im *Hortus* wie bei Otto von Freising durch die Annahme eines zeitlichen Nacheinanders von Entwicklungsstufen der Kirche ersetzt.[853] Sind der augustinischen Idee der *ecclesia praedestinata* zufolge unabhängig von aller Zeitbestimmtheit all diejenigen als wahre Kirchenmitglieder zu betrachten, die nach göttlicher Vorherbestimmung endgültig errettet sein werden, selbst wenn sie jetzt noch Sünder sind, während denen die Gliedschaft fehlt, die nicht zu den Enderretteten gehören, auch wenn sie gegenwärtig heilig zu sein scheinen[854], existieren im Unterschied dazu für den *Hortus* wie schon für Otto von Freising in der Gegenwart nur potentiell Heilsfähige[855], die sich durch ein auf Gott ausgerichtetes standesgemäßes Leben in die Kirche eingliedern müssen, um das ewige Heil überhaupt erlangen zu können, die auf Erden jedoch stets gefährdet sind, - wie die Gläubigen der Illustration des „Apokalyptischen Weibes“ beweisen - der Sünde zu verfallen. An die Stelle des Prädestinations-gedankens tritt in dem Entwurf des *Hortus* die Forderung nach einem heilsgerechten tugendhaften Leben im *ordo* der Kirche, durch die nicht zuletzt die irdisch-sichtbare kirchliche Organisation als Heilsordnung legitimiert wird. Erneut wird an dieser Stelle deutlich, mit welcher Konsequenz der *Hortus deliciarum* seine moralisch-didaktische Zielsetzung verfolgt und alle Gedanken, welche die moralische Verantwortlichkeit des Einzelnen für sein

853 Zu Otto von Freising, vgl. E. OTTO, 1938, S. 258; und in seiner Nachfolge: H.-W. GOETZ, 1984, S. 234.

854 Vgl. dazu die Ausführungen von J. RATZINGER, 1954, S. 300.

855 Zu Otto von Freising vgl.: H.-W. GOETZ, 1984, S. 233.

Schicksal und das der Gemeinschaft relativieren könnten, aus den übernommenen Lehrgut streicht.

Zusammenfassung

Mit der Übernahme der Zweistaatenlehre Augustins, die gleichsam als „Schlusswort" des *Hortus* exponiert gesetzt ist, wird ein übergeordnetes Deutungssystem bereitgestellt, das es erlaubt, die gesamte Welt-Heilsgeschichte einheitlich zu interpretieren als Zeit der andauernden Auseinandersetzungen zwischen der Gemeinschaft derer, die Gott anhängen und ihren Gegnern, Kirchengliedern und Scheinchristen, Gerechten und Sündern, die sich seit den Anfängen der Welt als Exponenten des Urkampfes zwischen Gott und seinem Widersacher gegenüberstehen. Im Unterschied zu Augustin, verzichtet er jedoch darauf, die verschiedenen irdisch-empirischen Erscheinungsformen der zwei Staaten im Verlauf der gesamten Weltgeschichte aufzuzeigen. Sein Entwurf ist zuallererst gegenwartsgerichtet und auf das Ende bezogen, wie seine Definition der Kirche als *corpus permixtum* und seine bildliche Gegenüberstellung der *civitates* in ihrer gegenwärtigen Seinsweise und endgültigen Verwirklichungsform beweist. Zugleich erweitert er die augustinische Grundkonzeption, indem er in wiederholtem Perspektivenwechsel kollektive und individuelle Deutungsdimensionen miteinander verschränkt und die heilsgeschichtliche Konzeption der zwei widerstreitenden Staaten sinnstiftend zu dem innerseelischen Kampf zwischen Lastern und Tugenden in Bezug setzt und damit das spannungsvolle Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft im heilsgeschichtlichen Kontext thematisiert. Die Willensentscheidung des Einzelnen für oder wider Gott, die sein äußeres Verhalten prägt, schließt die Entscheidung für eine der beiden großen heilsgeschichtlichen Gemeinschaftsordnungen mit ein. Durch ein lasterhaftes oder tugendreiches Leben wird der Einzelne zum Glied der *civitas Babilonia* oder der *civitas Jherusalem-ecclesia* und sichert deren Kontinuität. Die Auseinandersetzungen der beiden Staaten um den Besitzstand an Bürgern wird im Inneren der Menschen entschieden, das objektive Heilsgeschehen aktualisiert sich in jedem einzelnen. Individueller und kollektiver Kampf werden gleichermaßen erst in dem Geschehen des Jüngsten Gerichts ihr Ende finden, der persönliche Heilsgewinn oder Heilsverlust wird zum kollektiven. Im eschatologischen Horizont offenbaren Individuum und Gemeinschaft noch einmal ihre fundamentale Zusammengehörigkeit, ohne dass damit einem rigorosen Kollektivismus das Wort geredet wird. Nicht als isoliertes Individuum, sondern nur als Glied der Gemeinschaft kann der Mensch die Verwirklichung seines Selbst erreichen, ebenso kann nur die Gemeinschaft durch den Einzelnen zur Vollendung finden. Mit der *civitas*-Lehre bietet der *Hortus* seinen Leserinnen nicht nur ein mnemotechnisches Ordnungssystem an, dass es ihnen erlaubt, ihren Ort in der Heilsgeschichte zu bestimmen, er will ihnen auch die Unverzichtbarkeit ihres Beitrags im kirchlichen Kollektiv bewusst machen. Gleichzeitig vergegenwärtigt er ihnen die eschatologische

Dimension ihrer Entscheidung für die eine oder andere Gemeinschaftsordnung, indem er ihnen den Blick auf das zukünftige Schicksal der *civitas Jerusalem* und *civitas Babilionia* öffnet.

In der antithetischen Gegenüberstellung der zwei Illustrationen der „Babylonischen Hure" und der Miniaturen der „Erwählten" und des „Apokalyptischen Weibes" wird zugleich deutlich gemacht, dass die gegenwärtig existierenden Realisationen der zwei Staaten noch nicht ihre endgültige Seinsform darstellen. Die Gestaltwerdung der ewigen Gemeinschaften ist vielmehr als das geschichtliche Ziel der Weltordnung noch eine Frage der Zukunft. Voraussetzung ihrer Herausbildung ist der Werkkonzeption des *Hortus* zufolge die endgültige Scheidung der in der empirisch-sichtbaren Kirche miteinander vermischt lebenden Gerechten und Gottlosen im Endgericht durch den göttlichen Weltenrichter und die Aufhebung der von Veränderlichkeit und Vorläufigkeit geprägten innerweltlichen Ordnung. Mit der im Endgericht neu entstehenden ewigen Ordnung zwischen Gott und Mensch und unter den Menschen endet der in der geschaffenen Zeit begonnene Kampf zwischen den zwei geschichtsmächtigen *civitates* und das bedeutet letztlich zwischen Ordnung und Chaos. Der Abschnitt über den Zustand der Ewigkeit gliedert sich als vollendeter Abschluss der Weltgeschichte in den im *Hortus deliciarum* nachgezeichneten geordneten Geschichtsablauf ein und wird damit in Übereinstimmung mit Otto von Freising zum letzten geschichtlichen Entwicklungsstadium der Welt erklärt. In der Hinordnung der weltimmanenten Ordnungen auf dieses letzte gemeinsame Ziel wird die Einheit der Weltordnung, ihre Finalität und ihr eschatologischer Charakter offenbar. Das Weltbild des *Hortus* ist teleologisch ausgerichtet. Der Sinn und Zweck der Weltordnung erfüllt sich erst in der Zukunft.

Auf dreiundzwanzig Seiten entwirft der *Hortus deliciarum* im Anschluss an die Ausführungen zum gegenwärtigen Zustand der Welt und vor den Aussagen der *Civitas*-Lehre ein detailliertes Bild der aus dem Gericht hervorgehenden, ewig gültigen Ordnung, in der die zeitliche Weltordnung aufgehoben ihre gottgewollte eschatologische Vollendung findet. Eine Untersuchung, die danach strebt, die wesentlichen Vorstellungen des Weltverständnisses des *Hortus deliciarum* zu erfassen, hat sich aufgrund der Finalität der entworfenen Ordnung notwendig auch mit den Aussagen des Werkes über den zeitenthobenen überweltlichen Zustand der Ewigkeit zu beschäftigen, da nur von ihnen aus der seinem Weltordnungsentwurf unterlegte Sinn erkennbar wird. Im Zentrum der sich anschließenden Erörterung werden die Illustrationen der „Himmlischen Hierarchie" (fol. 244r, Abb. 33) des „Paradieses" (fol. 244v, Abb. 34-35), des „Neuen Himmels und der neuen Erde" (Abb. 36), sowie das negative Gegenbild der himmlischen Ordnung, die Miniatur der „Hölle" (Abb. 42) mit allen ihnen jeweils zugeordneten Texten stehen. Das Hauptaugenmerk richtet sich dabei auf die Frage nach der Ursache der ewigen Ordnung, ihrem inneren Formprinzip, ihren Ordnungsgliedern und dem Verhältnis von Ordnung und Unordnung im Jenseits.

7 Ordo finis - Die ewige Ordnung

7.1 Sinn und Ziel der Weltordnung

Am Ende der Zeiten wird die Weltordnung in der Hinordnung des noch unvollendeten Seienden auf seine Voll-Endung hin ihr geschichtliches Ziel erreichen, in dem sich zugleich ihr Sinn und Zweck erfüllt. Bereits zu Beginn der weltgeschichtlichen Gesamtschau des *Hortus deliciarum* wird innerhalb des Schöpfungszyklus im Rückgriff auf das *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis und seine allegorisch-anagogische Auslegung des Schlafes Adams nach Gen. 2, 21 proleptisch etwas über das Ziel der Weltordnung ausgesagt und der zukünftige Endzustand aus den weltgeschichtlichen Anfängen erklärt. Dort heißt es: „D. Welcher Art war der Schlaf von jenem (i.e. Adam, d. Verf.)? M. Ekstase. Denn der Geist riss jenen in das himmlische Jerusalem empor, wo er Christus und die Kirche und diejenigen, die von ihnen geboren werden, sah. Von daher prophezeite er erwachend von jenem bald".[856] Im Anschluss an die traditionelle Exegese des Genesisverses 2, 21, die sich auf die *Septuaginta*-Übersetzung berufen konnte[857], wird der Schlaf Adams als Ekstase, als visionäre Schau und letztlich göttliche Revelation ausgedeutet. In seiner ekstatischen Entrückung hat Adam teil an der Vorsehung Gottes, der, über alle Zeitvorstellungen erhaben, alles in einem ewigen Jetzt sieht. Schon Paulus (Eph. 5, 31f.) hatte die Worte des aus dem Schlaf erwachten Adams nach Gn. 2, 24: „Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhangen und sie werden ein Fleisch sein", als großes Geheimnis bezeichnet und typologisch-allegorisch auf das Verhältnis zwischen der christlichen Gemeinde und Christus, auf ihre innere Verbundenheit bezogen.[858] Seit Tertullian wird dann der Schlaf Adams zum „Schlaf" Christi am Kreuz, die Erschaffung Evas zu der Erschaffung der Kirche aus dem gekreuzigten Christus durch die aus seiner Seitenwunde hervorgehenden Ströme von Wasser und Blut, die als *sacramenta maxima* gedeutet werden und das Amt der Kirche konstituieren, in Analogie gesetzt. Der Traum Adams wird als ekstatische Schau dieses Heilsgeheimnisses verstanden.[859] Ganz in dieser Tradition hat auch Rupert von

---

856 H.d.II, T. 78, H. A., Eluc.: „Qualis erat sompnus ille? M. Exthasis. Spiritus namque rapuit illum in celestem Jherusalem ubi Christum et Ecclesiam de se nascituros vidit. Unde evigilans de illis mox prophetavit". Zugrunde liegen mag der Aussage die schon bei Gregor zu findende Vorstellung, dass die Kirche bereits im Paradies grundgelegt war, dazu: M. FIEDROWICZ, 1995, S. 110.

857 Zur *Septuaginta*-Übersetzung und ihrem Begriff der „Ekstase" sowie zur Auslegungsgeschichte des Begriffs, vgl. H. SCHADE, 1977, S. 458ff..

858 VULGATA, Eph. 5, 31f.: „31 propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam et adherebit uxori suae et erunt duo in carne una 32 sacramentum hoc magnum est ego autem dico in Christo et in ecclesia".

859 Vgl. dazu: K. RAHNER, 1936; auch: H. SCHADE, 1977, S. 458ff., auch ebd. S. 456: „Grundsätzlich wird der Traum Adams wie schon Schade schreibt, „doppelt gewertet", das heißt als Prophetie und als Sündenfall. Darüber hinaus besitzt die Vorstellung des träumenden Adams, aus dessen Seite Eva geboren wird, und das dieser Vorstellung entsprechende Bild des „schlafenden Christus am Kreuz, aus dessen Seite die Kirche hervorgeht, eine mythische oder besser anthropologische Konzeption, die zu den bedeutendsten anthropologischen Entwürfen der Menschheit überhaupt gehört. " Zur Auslegung des Traums Adam in der Patristik vgl. auch: AMBROSIUS, Com. in Lucam, 2, 87f., CSEL 32, 4, 91f.; AUGUSTINUS, De Genesi et litteram, 19, 36, PL 34, 408.

Deutz die Einheit von Kirche und Christus begründet, indem er daran erinnerte, dass gemäß dem Schöpferwillen Gottes Mann und Frau ein Fleisch sein werden, so wie die Kirche Fleisch vom Fleisch Christi ist, Gebein von seinem Gebein, ohne dass sie selbst Christus ist, sondern ihm verbunden wie die Braut dem Gemahl.[860] Die seit der Patristik weit verbreiteten Typologien „Adam – Christus" und „Eva – *Ecclesia*" finden sich wiederholt im *Hortus* wieder und bestimmen auch die bereits im Schöpfungszyklus zitierte Exegese des Traums Adams durch Honorius Augustodunensis. Indem in dieser Auslegung jedoch die Erschaffung Evas aus dem schlafenden Adam nicht auf die Geburt der Kirche aus der Seite Christi, sondern ekklesiologisch-eschatologisch auf deren überzeitliche Vollendung mit Christus bezogen wird, ist nicht nur die Einheit von Christus und Kirche, sondern auch die Einheit der gesamten Menschheitsgeschichte hervorgehoben. Die Geschichte der Menschheit, die in Adam und Eva ihren Anfang nahm, wird von ihrem eschatologischen Fluchtpunkt her als Geschichte Christi und der Kirche gedeutet. Die Kirche, die ebenso wie Eva aus Adam so aus Christus erschaffen ist und mit ihm bräutlich in einer Schicksalsgemeinschaft vereint wurde, wird nach dem von Anfang an vorherbestimmten, Adam im Traum offenbarten Ziel auch mit ihm in die ewige Vollendung eingehen. Sie ist die universale Gemeinschaft, die von Adam und Eva bis zum Ende der Zeiten alle Gerechten umfasst, die ihre Vollendung im Himmel erfahren sollen. In dem endzeitlichen Eingang der Kirche in das Himmlische Jerusalem wird sich die ursprüngliche Bestimmung des Menschengeschlechts erfüllen. Mit der Abschrift aus dem *Elucidarium* des Honorius lehrt der *Hortus* auch, dass Gott den Menschen im Falle seiner Einhaltung des göttlichen Weisungsgebotes, ohne Durchgang durch den Tod nach vorherbestimmter Zeit in die ewige Seligkeit des Himmels zu den Engeln entrückt hätte.[861] Die Schöpfung des Menschen selbst, das Motiv für seine Erschaffung wird in demselben Text weiter von seiner überzeitlichen Bestimmung her erklärt, wenn - die Engelersatzlehre Augustins relativierend - mit Anselm von Canterbury geschrieben steht, dass der Mensch erschaffen wurde und sich vermehren sollte, bis dadurch die Zahl der Engel, die gefallen waren, aufgefüllt ist und jene Zahl der Erwählten erreicht ist, die erreicht werden muss, auch wenn die Engel nicht gefallen wären.[862] Hatte Augustin den Sturz der Engel als *causa conditio hominis* bestimmt und entsprechend die Zahl der erwählten Menschen der Zahl der in Ewigkeit gefallenen Geister gleichgesetzt, damit die Schöpfungsordnung wiederhergestellt werde[863], so hat Anselm von Canterbury die von Augustin erstmals prägnant formulierte „Engelersatzlehre" revidiert, indem er zwar mit Augustin die Ansicht teilt, dass die gefallenen Engel durch den Menschen ersetzt werden sollen, grundsätzlich aber in Frage stellt, ob die Menschen aufgrund ihrer von den Engeln unterschiedenen stofflich-

860 RUPERT VON DEUTZ, De div. off. 2, 11, CCcm 7, 46; ebenso: Honorius Augustodunesis, Sacram. 88, PL 172, 794.

861 H.d.II, T. 78, H. A., Eluc.: „Filii vero prefinito tempore quod creditur circa triginta annos, post esum ligni vite suis posteris cederent, et ad extremum omnes pariter angelis in celsi coequarentur".

862 Ebd.: „Quamdiu deberent esse in paradiso? Usque quo implerentur numerus angelorum qui cediderat, et ille numerus electorum qui erat implendus, si angeli non cecidissent".

863 AUGUSTINUS, Enchiridion, 29, PL 40, 246; auch: Ders., De civitate Dei 22,1, PL 41, 752. Zur Engelersatzlehre des Augustinus vgl. B. LOHSE, 1959, S. 278-291.

geistigen Natur allein als Ersatz der Engel geschaffen worden seien.[864] Vielmehr hat der Mensch nach Anselm von Anfang an zusätzlich und neben den Engeln innerhalb der vorhergewussten vollkommenen Zahl der zur Gottesschau auserwählten rationalen Geschöpfe ein bestimmtes Kontingent gestellt, das sich nach dem Engelsturz um die Zahl der Menschen vermehrte, welche die Sitze der gefallenen Engel einnehmen sollten.[865] Mit Honorius ist der *Hortus* hierin Anselm von Canterbury gefolgt. Gegen die finale Ausgleichstheorie Augustins, die den Menschen gegenüber der Engelwelt zu einem zweitrangigen Surrogat herabwürdigt, hat der *Hortus*, wenn er mit Honorius von der apriorischen Zugehörigkeit des Menschen zum Himmelreich, unabhängig vom Engelsturz spricht, die einzigartige Würde des Menschen zu retten gesucht, indem er ihn neben den Engeln als gleich ursprüngliches, gleichberechtigtes Geschöpf in der umfassenden, natürlichen Schöpfungsordnung bestimmt.[866] Wenn er daran festhält, dass die Menschen in die Reihen der Engel aufgenommen werden, so setzt er damit nicht den Engelsturz als *conditio sine qua non* der Menschenschöpfung voraus, vielmehr versteht er diese Einordnung bloß als sekundäre Folgeerscheinung, die sich aus dem Vorausgegangenen ergibt. Dass der *Hortus* prinzipiell bestrebt war, gegen die angelologisch-zentrierte Konzeption des Augustin und seiner Anhänger und Nachfolger[867] die existentielle Würde des Menschen zur sichern, beweist nicht zuletzt eine Marginalglosse, die das Zitat aus dem ersten Buch des *Elucidarium* zusätzlich um ein weiteres Zitat aus dem zweiten und dritten Buch desselben Werkes ergänzt, in dem die grundsätzliche Gleichstellung von Engeln und Menschen in der Schöpfungsordnung mit dem Argument begründet wird, dass die Seelen gleichzeitig mit den Engeln aus dem Nichts erschaffen

---

864 ANSELM VON CANTERBURY, Cur Deus homo, 1, 16, (ed. P. Franc, ^{5}1993, S. 50ff.): „Deum constat proposuisse, ut de humana natura quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderant restitueret. [...] Necesse est ergo eos de humana, quoniam non est alia de qua possint, natura restaurari.[...] Si angeli, antequam quidam illorum caderent, erant in illo perfecto de quo diximus numero, non sunt homines facti nisi pro restauratione angelorum perditorum, et palam est quia non erunt plures illis. Si autem ille numerus non erat in illis omnibus angelis, complendum est de hominibus et quod periit et quod prius deerat, et erunt electi homines plures reprobis angelis; et sic dicemus quia non fuerunt homines facti tantum ad restaurandum numerum imminutum, sed etiam ad perficiendum nondum perfectum. [...] Ex iis rationibus potius mihi videtur quia in angelis non fuit ille perfectus numerus, quo civitas illa superna perficietur, quoniam si homo simul cum angelis factus non est, sic possibile est esse; et si simul facti sunt - quod magis putant multi, quonium legitur: qui vivit in aeternum, creavit omnia simul - , videtur necesse esse. Sed et si perfectio mundanae creaturae non tantum est intelligenda in numero individuorum quantum in numero naturarum, necesse est humanam naturam aut ad complementum eiusdem perfectionis esse factam, aut illi superabundare, quod de minime vermiculi natura dicere non audemus. Quare pro se ipsa ibi facta est, et non solum pro restaurandis individuis alterius naturae".

865 ANSELM VON CANTERBURY, Cur Deus homo, 1, 16, (ed. P. Franc, ^{5}1993, S. 56): „Unde palam est quia, etiam si angelus nullus perisset, homines tamen in caelesti civitate suum locum habuissent. Sequitur itaque qui in angelis, antequam quidam illorum caderent, non erat ille perfectus numerus. Alioquin necesse erat, ut aut hominesaut angeli aliqui caderent, quoniam extra numerum perfectum ibi nullus manere poterat".

866 Neben Anselm von Canterbury, Honorius Augustodunensis und damit auch dem *Hortus deliciarum* findet sich die anthropologisch ausgerichtete Korrektur der augustinischen Grundposition auch noch bei anderen Autoren, so schon bei Gregor dem Großen, dazu: M. FIEDROWICZ, 1995, S. 82-89. 100; im 12. Jahrhundert bei: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1, 5 30, PL 176, 260f.; auch in der SUMMA SENTENTIARUM 2, 5, PL 176, 87; auch: PETRUS LOMBARDUS, Sententiae 2, 1, 5 (nach H. Köster, 1979, S. 57).

867 Dass zur Entstehungszeit des *Hortus* durchaus noch Augustins Ansichten vertreten wurden, beweisen die Ausführungen des: ROBERTUS PULLUS, Sententiae II, 17, PL 186, 745; auch: BERNHARD VON CLAIRVAUX, In Festo S. Michaelis, s. 1, 4, PL 183, 449, auch: Ders., In Adventu Domini, s. 1, 5, PL 183, 37.

wurden.[868] Die mit der *Elucidarium*-Abschrift im Schöpfungszyklus des *Hortus deliciarum* bereits verkündete Bestimmung der Menschen zur Gottesschau erscheint in einer der letzten Illustrationen des Endzeitzyklus als zukünftige Wirklichkeit ins Bild gefasst: in der alle Zeiten übersteigenden Ordnung der Himmlischen Hierarchie von fol. 244r (Abb. 33).

Im Blick auf die Miniatur der „Himmlischen Hierarchie" zeigt sich, dass nicht nur alles Seiende und geschichtlich Existierende von Gott auf ein letztes Ziel hingeordnet ist, sondern auch das Ziel selbst, in dem die Dynamik der Weltordnung aufgehoben wird, der Endzustand alles Geschaffenen, sich als neue hierarchische Ordnung darstellt, Ordnung ist. Das Ziel der geschichtlichen Weltordnung, in dem sich ihr Sinn erfüllt, ist die Ruhe der Ordnung. Die diese neugeschaffene und zugleich endgültige Ordnung präsentierende Illustration der „Himmlischen Hierarchie" und die ihr zuzuordnenden Texte und Miniaturen des „Weltenbrandes" und der „Neuschöpfung von Himmel und Erde" (fol. 247v) sowie des „Paradieses" (fol. 244v) auf der einen, und der Illustration der „Hölle" (fol. 255r) als ihrem negativen Komplement auf der anderen Seite soll im folgenden in den Blick genommen werden.

7.2 Voraussetzungen der ewigen Ordnung

Der endgültigen Konstituierung der ewigen Ordnung geht der Werkstruktur des *Hortus deliciarum* gemäß das Auftreten des Antichrist voraus. Die sich über drei Illustrationsseiten (fol. 241v-fol. 242v, Abb. 30-32) und zwei Textseiten (fol. 243r-v, T. 825-829) entfaltende Reihe zum Leben und Wirken des Antichrist beschreibt - die Verbindung herstellend zwischen moralisch-ekklesiologischem Zyklus zur nachchristlichen, gegenwärtigen Situation der Kirche und den Illustrationen und Texten zum Jüngsten Gericht und dem zeitenthobenen Zustand der Vollendung - die letzten irdischen Ereignisse vor dem Weltuntergang. Ganz in der Wirklinie Augustins, der polemisch allen Berechnungsversuchen über die zeitliche Dauer des letzten Weltzeitalters entgegengetreten war[869], enthält sich der *Hortus deliciarum* jeder genaueren Angabe über den Zeitpunkt, das Jahr und den Tag, an dem der Antichrist auftreten und die Endzeit anbrechen wird. Gleichwohl ist der Antichrist für ihn wie schon für Augustin und Adso

868 H.d.II, T. 78, H. A., Eluc.: „Si angeli non cecidissent, homines tamen creati essent. Deus enim omnis simul et semel fecit per materiam, ut dicitur: Qui vivit in eternum creavit omnia simul. Postmodum autem universa per speciem distinxit. Anime etiam ab initio create sunt ex nihilo, formantur autem cottidie per speciem et mittuntur in corporum effigiem, ut dicitur: Qui finxit sigillatim corda eorum, id est animas". Auch AUGUSTINUS, De Genesi ad litteram 5, 23, hatte davon gesprochen, dass die Engel und Menschen gleichzeitig erschaffen wurden, ohne wie Anselm von Canterbury, dem der *Elucidarium* auch hierin folgt, daraus abzuleiten, dass aus diesem Grunde die Menschen nicht als Ersatz für die Engel geschaffen worden sein konnten, siehe dazu: H. KÖSTER, 1979, S. 40.

869 Den zahlreichen Berechungsversuchen seiner Zeitgenossen begegnend schreibt AUGUSTINUS, Sermo 93, 8, PL 38, 576: „Aliquis quasi computat sibi: Ecce ab Adam tot anni transierunt, et ecce complentur sex millia annorum et continuo, quomodo quidam tractores computaverunt, continuo veniet dies iudicii et veniunt, et transeunt computationes et adhuc remoratur sponsi adventus [...] unde scimus iam quando veniet?". Vgl. auch: Ders., Ep. 197, 1, CSEL 57, 231: „De salvatoris adventu, qui exspectatur in fine, tempora dinumerare non audeo, nec aliquem prophetam de hac re numerum annorum existimo praefinisse.".

von Montier-en-Der, aus dessen Werk *De ortu et tempore Antichristi* ein längerer Passus zur Herkunft und zum Wirken des Antichrist auf fol. 243v zitiert wird[870], eine einmalige historische Gestalt am Ende der Zeiten, wie die Platzierung des Antichrist-Zyklus in der raum-zeitlichen Strukturordnung des *Hortus* zu Beginn des Endzeit-Zyklus beweist. Anders als Tychonius, der die mittelalterlichen Antichrist-Vorstellungen entscheidend geprägt hat[871], und viele Autoren des 12. Jahrhunderts, wie etwa Anselm von Havelberg und Gerhoch von Reichersberg[872], verzichtet der *Hortus* auf eine typologische Auslegung, er sucht den Antichrist nicht schon vor der Endzeit in der Geschichte nachzuweisen. Im Unterschied zur patristischen Exegese greift er auch nicht auf die Gestalt des Antichrist als Instrument der Gegenwartskritik, als Mittel der politischen Propaganda, etwa zur Polemik gegen das Imperium, zurück, und vermeidet damit jede historisch-politische Deutung.[873] Im Rückgriff auf den *Libellus de ortu et tempore Antichristi* des Adso von Montier-en-Der wird im *Hortus* das Bild des Antichristen, verstanden als personale Einheit von *Rex tyrannus* und *Pseudo-Messias*, in strenger Antithese zur Person Christi, dem wahren *Rex et Sacerdos*, entworfen.[874] In seinem dreißigsten Lebensjahr wird der Antichrist danach seine dämonische Mission aufnehmen.[875] Seine Schreckensherrschaft, während der er unter dem Schein der Frömmigkeit auftretend die weltlichen Herrscher und ihr Volk durch ihre Habsucht, die Kleriker durch den Appell an ihre Vernunft und die Juden durch seine thaumaturgischen Fähigkeiten an sich zu ziehen sucht, und alle im Glauben Beharrenden mit Terror und Folter

870 H.d.II, T. 826. 827.

871 Zu den von Tychonius entwickelten Antichrist-Vorstellungen vgl. H. D. RAUH, 1973, S. 102 – 121; zur Tychonius-Auslegung und ihrer Wirkungsgeschichte, vgl.: K. B. STEINHAUER, 1987; zur Entwicklung der Lehre vom Antichrist bei Adso von Montier-en-Der vgl.: R. KONRAD, 1964; allgemein zur Antichrist-Vorstellung: G. GÜNTHER, 1970; und vor allem: H. D. RAUH, 1973; und R. K. EMMERSEN, 1981. Eine Studie zur Ikonographie des Antichrist liegt vor von: G. SCHÜSSLER, 1975 (mit zahlreichen Bildbelegen).

872 Zur Vorstellung vom Antichrist als geschichtlicher Figur in allen Zeiten bei Anselm von Havelberg siehe: H. D. RAUH, 1973, S. 282ff.; GERHOCH VON REICHERSBERG, De quarta vigilia noctis, 14-19, ed. E.Scheidelberger, 1871, S. 587-601.

873 Zur historisch-politischen Deutung der Antichrist-Gestalt, vgl.: H.D. RAUH, 1973, S. 165ff.; auch: B.MCGINN, 1979, S. 94ff. Siehe hierzu insbesondere die Gegenwartskritik bei Gerhoch von Reichersberg, für den grundsätzlich jeder, der gegen Christus ist, Antichrist ist: Häretiker, Simonisten, Nikolaiten, vgl. dazu mit zahlreichen Textbelegen: W. BEINERT, 1973, S. 346.

874 Schon von seiner Zeugung heißt es in dem auf fol. 243r zitierten Auszug, H.d.II, T. 826, Adso von Montier-en-Der, De tempore Antichristi, dass sich schon im Uterus der Satan des Antichrist bemächtigen wird, und sich so in seiner Natur, antithetisch zu der göttlich-menschlichen Doppelnatur Christi, Menschliches und Diabolisches verbinden, vgl.: Ebd.: „In ipso vero conceptionis sue inicio diabolus simul introibit in uterum matris sue et virtus diaboli semper cum illo erit. [...] ita quoque diabolus in matrem Antichristi descendet et totam eam tenebit, interius exteriusque possidebit, ut diabolo per hominem cooperante concipiat et quod natum fuerit totum sic iniquum et malum erit.“. Während die im *Hortus* zitierten Texte zur Person des Antichrist, H.d.II, T. 826-829, ein negatives, diabolisches Gegenbild zur Person Christi entwerfen, lassen die Illustrationen von H.d.II, fol. 241v-fol. 242v, die Gestalt des Antichrist um so gefährlicher und geheimnisvoller erscheinen, indem sie ihn als menschliche Gestalt im Königsornat darstellen, und auf jede Kennzeichnung seiner dämonischen Herkunft, alles Monströse, verzichten.

875 H.d.II, T. 826, Adso von Montier-en-Der, De tempore Antichristi. Vgl. dazu auch die Ausführungen zur Antichristlehre des Adso von Montier-en-Der bei: R. KONRAD, 1964. Der Gewaltherrschaft des Antichrist wird der Zusammenbruch des Römischen Reiches - das entsprechend der Translationslehre seine Fortsetzung in den fränkischen Königen gefunden hat - und die Tötung der von Gott gesandten Zeugen Elias und Enoch, vorausgehen. Das Katechon wird damit im Sinne von Augustinus und Hieronymus rein politisch verstanden, siehe dazu: H. D. RAUH, 1973, S. 122ff. S. 130-138.

verfolgt, wird dreieinhalb Jahre andauern.[876] Die Machtoffenbarung der widergöttlichen Opposition in der Gestalt des Antichrist lässt Gott als Bewährungszeit des Menschengeschlechts zu, er setzt ihr ein Ende, indem er - in aller Drastik in der Miniatur des obersten Bildstreifens von fol. 242v veranschaulicht - den Antichristen durch den Erzengel Michael richten lässt.[877] Nach seiner Vernichtung werden sich die Juden bekehren, die als erstes Volk zur Gottesbürgerschaft berufen worden waren, sich aber dieses Vorrechts beraubten, als sie Christus bei seiner ersten Ankunft nicht als den Verheißenen anerkannten. So zeigt die Miniatur des untersten Bildstreifens von fol. 242v eine inschriftlich als „Synagoge" bezeichnete männliche Gestalt in einem Wasserzuber, die durch einen Priester zu ihrer Linken das Taufsakrament erhält.[878] Erst nach ihrer Bekehrung und einer siebenundvierzig-tägigen allgemeinen Bußzeit wird dem Auszug aus dem *Libellus* des Adso von Montier-en-Der zufolge das Endgericht losbrechen.[879] Die Text- und Bildaussagen des Antichrist-Zyklus lassen keinen Zweifel daran, dass sich das Wirken des Antichrist noch in der irdischen Zeit vollzieht. Im Unterschied zu den Texten und Illustrationen des Antichrist-Zyklus, die entsprechend der Chronologie der Ereignisse in Leserichtung angeordnet sind, wird mit den nachfolgenden Texten und Miniaturen dieses Ordnungsschema verlassen und damit der Übergang zu einem wirklich neuen Status der Welt gekennzeichnet: Das dem Antichrist-Zyklus unmittelbar nachfolgende Blatt gibt mit der Miniatur der „Himmlischen Hierarchie" (fol. 244r, Abb. 33) bereits eine Darstellung des nachgerichtlichen Zustandes wieder, während die Zentralkomposition des „Weltgerichts" nicht - wie bereits dargelegt wurde - der Text-Bild-Reihe zur Herrschaft des Antichristen nachgestellt ist, sondern erst die Seiten fol. 247v-fol. 253v einnimmt. Die Anordnung wird nur verständlich, wenn man die Illustration der „Himmlischen Hierarchie" als Abschlussbild des Prozesses der Neuordnung der Welt versteht, der in der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes im Jüngsten Gericht – illustriert in der Weltgerichtskomposition – gründet.

Das Zentrum der in drei horizontalen Bildstreifen untergliederten Komposition des Weltgerichts bildet die in der Mandorla verherrlichte Gestalt Christi im obersten Register von fol.253r (Abb. 40), dem nach Joh. 5, 22 alles Gericht auf Erden übergeben ist. Mit entblößter

---

876 H.d.II, T. 827, Adso von Montier-en-Der, De tempore Antichristi: „Post interfectionem Helye et Enoch tribus annis et dimidio regnabit..."; auch: H.d.II, T. 829, H. A., Gem. an.: „Tres dies ante pascha sunt tres anni quibus Antichristus regnabit per omnia regna.". Zur Machtergreifung und -ausübung des Antichrist vgl. die Illustrationen von fol. 241v und ihre Inschriften: H.d.II, fol. 241v, inscriptiones: „Reges et principes primum ad se muneribus convertet, Antichristus deinde per illos cunctus populus. Clerum pro mundanam sapientiam decipiet cum verba contra Altissimum proferet. Antichristus faciet signa multa, scilicet arbores subito florere, ignem de celo terribiliter venire, maria turbari et subito tranquillari. Omnes Judei huius temporis ex toto orbe confluent ad existimantes se Deum suscipere et suscipient diabolum.". Auch: H.d.II, T. 828, H. A., Eluc.: „Vulgus sibi terrore subdet, quia maxima servicia in Dei cultores furiet". Nah verwandte Gedanken hierzu finden sich auch bei Otto von Freising, vgl. H.-W. GOETZ, 1984, S. 172.

877 Vgl. dazu auch die Aussagen von H.d.II, T. 827, Adso von Montier-en-Der, De tempore Antichristi.

878 Vgl. dazu: H.d.I, fol. 242v, inscriptiones: „Prespiter cristianus. Hic baptizatur sinagoga novissimis temporibus ad Christum conversa".

879 H.d.II, 827, Adso von Montier-en-Der, De tempore Antichristi: „Postquam hanc penitentiam quadraginta septem, scilicet dierum, expleverint, quod temporis spacium tunc fiat quosque Dominus ad judicium veniat, nullus est qui sciat".

rechter Brust, die Wundmale vorweisend, richtet er mit einladender und abweisender Geste die Gerechten zur Rechten und die Gottlosen zur Linken seines Regenbogenthrones. In fürbittender Haltung ist ihm zu Seiten Maria (fol. 251v, Abb. 38) und Johannes (fol. 253r, Abb. 40), die Deesis, zugeordnet. Als Beisitzer nehmen die Apostel, die in den beiden oberen Bildstreifen der Seiten fol. 251v (Abb. 38) und fol. 253r (Abb. 40) auf Thronbänken zur Rechten und Linken Christi wiedergegeben sind und von Engeln begleitet werden, an dem sich vollziehenden Gericht teil. In vertikaler Linie unterhalb des göttlichen Throns erscheinen zwei als Seraphim bezeichnete Tetramorphe über dem mit den *Arma Christi* bereiteten Thron, der Hetoimasia, den zu seinen Seiten die Stammeltern des Menschengeschlechts anbeten. Auf die drei Bildstreifen zur Rechten Christi verteilt wenden sich, in soziale und historische Gruppen geschieden, die Seligen dem endzeitlichen Weltenrichter zu. Im obersten Register von fol. 251r (Abb. 37) und weiterführend von fol. 247v (Abb. 36) können vom Zentrum der Komposition ausgehend Gruppen von Eremiten, Inklusen, Mönchen, Klerikern, Märtyrern, weltlichen Herrschern und einfachen Gläubigen identifiziert werden. Im mittleren Bildstreifen von fol. 251r (Abb. 37) sind Witwen und Jungfrauen, und im untersten Bildfeld von fol. 251v (Abb. 38), neben dem Bildmotiv der Hetoimasia, Patriarchen, Propheten und Jünger zu sehen.[880] Begleitet wird die Prozession der Gerechten im mittleren Bildstreifen von fol. 251r von der Szene der Auferweckung der Toten aus ihren Gräbern durch einen posaunenblasenden Engel und im unteren Bildfeld desselben Blattes von der Szene der Herausgabe der Toten aus den Tieren des Meeres und der Erde, sowie der Gestalt eines Engels, die den Himmel aufrollt.[881] Den Gerechten sind zur Linken des Weltenrichters antithetisch, wiederum die drei horizontalen Bildstreifen einnehmend, die Gruppen der Gottlosen auf einem Feuerstrom gegenübergestellt, der sich vom Thron Christi ausgehend über alle Bildfelder hin verbreitet. Bezeichnet werden können die im Gericht Verworfenen im oberen Register als Pseudopropheten und Pseudoapostel, Kleriker, Mönche, Inklusen und Eremiten, im mittleren Bildstreifen als Jungfrauen, Könige und einfache Gläubigen, Juden und Heiden. Im untersten Bildfeld begleitet sie eine Gruppe von Unfrommen, die von Engeln ins Feuer gestoßen werden. Unter ihnen finden sich Angehörige aller sozialen Stände, Könige, Kleriker und Mönche wieder.[882] So wie ein Teil der Guten, die Apostel, im Gericht bereits selbst als Richter auftreten, erscheint ein Teil der Ungerechten schon verdammt.[883] Gerichtet werden die Menschen nicht nach ihrem je individuellen sittlichen Verhalten allein, sondern innerhalb der Gruppe, der sie in ihrem Leben angehörten und die - wie noch zu zeigen sein wird - bleibend ihre Existenz innerhalb der Weltordnung und vor Gott bestimmt.

---

880 Vgl. dazu die Inschriften von H.d.I, fol. 247v. 251r. 251v.

881 Vgl. dazu: H.d.I, fol. 251r, inscriptiones: „Ossa mortuorum denuo resuscitabuntur et in carne sua videbunt Dominum. [...] Corpora et membra hominum a bestiis et volucribus et pescibus olim devorata ut Dei representantur [...] Angelus involvit celum quasi rodale".

882 Vgl. dazu auch die Inschriften von H.d.I, fol. 253v.

883 Diesselbe Unterscheidung von vier zum Gericht erscheinenden Gruppen findet sich schon bei: Hilarius, Zeno von Verona, Ambrosius, dem Ambrosiaster, Gregor dem Großen und Richard von St. Viktor, siehe dazu: L.OTT, 1990, S. 52f.

Die bereits von O. Gillen in seiner ikonographischen Studie eingehend besprochene Komposition orientiert sich sowohl in der Auswahl wie der Anordnung ihrer Einzelmotive maßgeblich an den Kompositionsschemata byzantinischer und byzantinisch beeinflusster Weltgerichtsdarstellungen. [884] Deutliche Übereinstimmungen zeigt der Miniaturenzyklus etwa mit der Weltgerichts-Illustration des Tetraevangeliums Ms. 74 aus Paris (Abb. 87) oder dem Weltgerichts-Mosaik der Basilika von Torcello (Abb. 71).[885] Gleich den früheren Darstellungen ist die Illustrationsfolge des *Hortus* ganz auf die zentrale Gestalt des Weltenrichters ausgerichtet. Durch die Zentralkomposition mit den um die Mittelfigur des göttlichen Richters gruppierten Engeln und Heiligen wird auf die axialsymmetrische Miniatur des überzeitlichen Himmelsherrschers und seines Hofes von fol. 3r (Abb. 3) zurückverwiesen, und damit die einmalig zyklische Struktur der Weltgeschichte offenbart. Gott als der Urheber alles Geschaffenen wird auch über die Welt am Ende der Zeiten richten. In dieser Bezugsetzung wird erneut vergegenwärtigt, dass die gesamte Weltentwicklung Richtung und Ziel nur durch Gott erhält, der alle Zeiten von Anfang bis Ende umspannt. Das durch Christus vollzogene Gericht stellt den Abschluss und die Vollendung des göttlichen Wirkens dar.[886] In der Darstellung der Belohnung derer, die dem göttlichen Willen gemäß gelebt haben und der Bestrafung der ihm Zuwiderhandelnden, spricht sich noch einmal der Glauben an die vergeltende Gerechtigkeit als fundamentale Ordnungsstruktur der Welt in ihrer moralischen Dimension aus, wird die göttliche Weltordnung letztlich als gerecht bestätigt. Zugleich wird die Gerechtigkeit nicht als immanente, sondern als personale Tat des göttlichen Richters bestimmt. Gott ist gerecht, indem er jedem das Seine zuteilt. Die vergeltende Gerechtigkeit Gottes erscheint als unausweichliche Konsequenz der Selbstbestimmung des Menschen.[887] Von Gott gerichtet wird im Endgericht der Mensch als das einzige der geschaffenen Wesen, das frei handeln kann, das aber auch in seiner Freiheit und der

884 Vgl. O. GILLEN, 1929, S. 4-19; auch: G. CAMES, 1971. Die überwiegende Zahl der einzelnen Bildmotive stützt sich auf Aussagen des Alten und Neuen Testaments, die in freiem Assoziationsverfahren in der Bildkomposition kompiliert werden: Christus als Weltenrichter (Io. 5, 22. 27; Mt. 25, 31-46; Za. 12, 10; Io. 19, 37 (in menschlicher Knechtsgestalt)); Engel und Apostel als Beisitzer des Gerichts (Mt. 19, 28; Mc. 25, 31f.); *Hetoimasia* (Ps. 9, 8f.; 88 (89), 15; 103, 19); Buch auf dem Thron (Apc. 20, 12); *Arma Christi* (Mt. 27, 27-50; Mc. 15, 16-36; Lc. 23, 33-36; Io. 19, 1-34); Feuerstrom (Dn. 7, 9; Apc. 20, 9); Auferweckung der Toten (Io. 5, 28); Posaunen blasende Engel (Mt. 24, 31); Herausgabe der Toten aus dem Meer (Apc., 20, 3); Engel, der den Sternenhimmel aufrollt (Apc. 6, 14; Is. 34, 4); Seraphin (Is. 6, 2-7); Gruppen von Verworfenen und Erwählten (Mt. 25, 31-46). O. GILLEN, 1929, S. 4-19, nennt in seiner Studie für die einzelnen Bildmotive wie für die Bildkomposition insgesamt zahlreiche byzantinische und byzantinisch beeinflusste Vorbilder. Zur Bildtradition der Weltgerichtsdarstellungen, siehe auch grundlegend: B. BRENK, 1966; auch: W. SAUERLÄNDER, 1966. Zur Entwicklung der eschatologischen Vorstellungen vom Jüngsten Gericht in der Theologie siehe: H. KOLB, 1971; auch: L. OTT, 1990, S. 48-56.

885 Vgl.: Weltgericht, Tetraevangeliums, Paris, Bibl. Nat., Ms. gr. 74, fol. 51b und 93b, M. 11. Jh.; und: Weltgericht, Torcello, Basilika, Westwand, Mosaik, Anf. E. 12. Jh..

886 In den eschatologischen Spekulationen über die Wiederkehr Christi zum Jüngsten Gericht wird bis zum 12.Jahrhundert immer wieder das Zusammenwirken der drei göttlichen Personen im Gericht hervorgehoben, so etwa von: AUGUSTINUS, Enarrationes in Joannis 19, 16, PL 35, 1553; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Elucidarium 3, 56, ed. Y. Lefèvre, 1954, S. 458; PETRUS LOMBORDUS, Sententiae, 4, 48, 2, PL 192, 955.

887 Zur Entwicklung der Vorstellung vom vergeltenden Ausgleich im Gericht, siehe: A. ANGENENDT, 1984, S.118-126; auch: H. KOLB, 1971.

damit verbundenen Möglichkeit widergöttlicher Gesinnung dem Gericht Gottes nicht entfliehen kann. Durch die Komposition des „Weltgerichts“ wird mit aller Deutlichkeit dargelegt, dass auch die Freiheit des Menschen in der Ordnung Gottes aufgehoben ist. Jeder Einzelne hat sich gegenüber Gott als letzter Urteilsinstanz für sein sittliches Verhalten zu verantworten. Sittlichkeit ist danach nichts anderes als das Verhalten gegenüber dem endgültig lohnenden und strafenden Gott. Unter der Perspektive des Jüngsten Gerichts erscheint das irdische Leben als eine Frist sittlicher Bewährung über das abschließend von Gott das Urteil gesprochen wird. Angesichts der Miniaturen des „Jüngsten Gerichts“ erweist sich die im Scheideweg-Gleichnis bildhaft gefasste sittliche Frage als die existentiellste des menschlichen Daseins. Der aktuellen, inneren Entscheidung des Einzelnen für oder wider Gott entspricht endzeitlich die äußere Trennung der sittlich Guten und Schlechten durch Gott. Die Absolutheit des göttlichen Urteils und die Unüberwindbarkeit der mit ihm ausgesprochenen Scheidung wird in der zentralen Setzung der „Weltgerichts“-Bildfolge zwischen die Darstellungen der ewigen Glückseligkeit auf der einen und der unendlichen Verdammnis auf der anderen Seite kompositionell anschaulich. Für die einmal Gerichteten gibt es keine Hoffnung mehr auf eine Änderung ihres Status. Zwischen den Jenseitsorten der Verworfenen und Seligen besteht keine Verbindung außer der ihres Ursprungs im Geschehen des Jüngsten Gerichts. In diesem Sinne kann die symmetrische Anordnung der Miniaturen zum Zustand der Seligkeit und der Verdammnis um die zentrale Komposition des Weltgerichts auch kausal als Hinweis auf die unabdingbare Voraussetzung der neuen, ewigen Ordnung verstanden werden: die Gerechtigkeit Gottes.

Die sich anschließende Untersuchung wird sich den Illustrationen des „Weltenbrandes“ (Abb. 36), der „Neuschöpfung der Welt“ (Abb. 36), des „Paradieses“ (Abb. 34-35), und der „Himmlischen Hierarchie“ (Abb. 33), zuwenden. Im Unterschied zur Traditionsabhängigkeit der „Weltgerichts“-Komposition lassen sie eine, an den Problemstellungen der westlichen Theologie zur Eschatologie orientierte, relative gedankliche Eigenständigkeit erkennen. Folgt man entgegen der Leserichtung der Aufeinanderfolge dieser Illustrationen, die auch als zeitliche Abfolge zu verstehen ist, von der zentralen Figur des Weltenrichters aus, so geht nach der endgültigen Scheidung von Verworfenen und Erwählten und der Erhöhung der Gerechten zur ewigen Gottesschau der Weltenbrand und die Erneuerung von Himmel und Erde zunächst voraus. So schließen sich die Miniaturen des „Weltbrandes“ und der „Neuschöpfung“ im mittleren und unteren Register des horizontal in drei Bildfelder gegliederten Blattes fol. 247v (Abb. 36) unmittelbar unterhalb an die noch auf die zentrale Christusfigur des Weltgerichts ausgerichtete Gruppe der Erwählten an, die entsprechend der in der Anordnung der Miniaturen implizierten Zeitenabfolge zuerst zu betrachten sind.

7.3 Konstituierung der neuen Weltordnung

Gleichwie Gott sein Wirken nach außen mit der kosmischen Tat der Weltschöpfung einleitete, so beschließt er es mit einem neuen kosmischen Ereignis, das jenes erste erst vollendet: Er schafft eine neue Weltordnung, indem er die alte in einem Feuersbrand zerstört. Die vorbildlose, allein auf textliche Quellen rekurrierende Illustration des „Weltenbrandes" (Abb. 36) zeigt die durch aufgetürmte Felsformationen repräsentierte und durch Bildinschriften identifizierte Zone der Erde, aus der Flammen emporzüngeln. Über ihr wölbt sich in einem Bogensegment der Himmelsraum herab, der gleich der Erde in Flammen steht. Eine in das Bogensegment eingeschriebene Bildinschrift begründet das Dargestellte im Rückbezug auf das Wort Jesu: „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen" (Mc. 13, 31).[888] Eine weitere Bildinschrift bestimmt den Zeitpunkt des Geschehens als nachgerichtlich.[889] Die in der Illustration bildgewordene Vorstellung von einem den Himmel und die Erde gleichermaßen erfassenden „Kosmosbrand" nach dem Letzten Gericht, erscheint durch die Autorität Augustins gesichert. Dieser hatte im Bezug auf den zweiten Brief des Petrus, 2 Pt. 3, 7 (3, 12), in dem ein Weltenbrand für den Tag des Gerichts vorausgesagt ist - eine Aussage, die zahlreiche Exegeten wörtlich übernehmen[890] - in seinem geschichtstheologischen Werk *De civitate Dei* ausdrücklich von einem weltumgreifenden Reinigungsfeuer nach dem Letzten Gericht gesprochen und seine Auswirkungen detailliert beschrieben.[891] Tatsächlich finden sich im *Hortus* in zwei, der Miniatur des „Weltenbrandes" zugeordneten Texten, einem Auszug aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis und dem Text eines Anonymus die von Augustin in *De civitate Dei* formulierten Gedanken im wesentlichen repetiert. Danach werden Himmel und Erde nach dem Jüngsten Gericht in ihrer jetzigen Gestalt im reinigenden Feuer des Kosmosbrandes untergehen, in ihrem Wesen aber werden sie in veränderter Form als neuer Himmel und neue Erde ohne Ende fortbestehen.[892] Erklärend wird der Feststellung, dass die Erde erst nach dem Gericht vergehe, über Augustin hinaus hinzugefügt, dass die Ungläubigen

888 H.d.I, fol. 247v, inscriptiones: „Celum et terra transibunt verba autem mea non transient dicit Deus".

889 H.d.I, fol. 247v, inscriptiones: „Ista conflagratio erit post judicium".

890 So verweist etwa Julius von Toledo, Prognosticum, 3, 4, in diesem Kontext auf Ps. 49, 3, in dem vom Feuer als Attribut der Gotteserscheinung die Rede ist, daraus leitet er ab, dass bei der Ankunft des Herrn zum Gericht Himmel und Erde brennen werden. Ein Traktat zur Eschatologie aus der Schule von Laon ist ihm hierin gefolgt. Petrus Lombardus geht in diesem Zusammenhang von Ps. 96, 3 aus, vgl. hierzu: L. OTT, 1990, S. 50f. mit weiteren Quellenbelegen. In Texten, die von den fünfzehn Vorzeichen des künftigen Gerichts handeln, wird das reinigende Feuer, das Himmel und Erde erfasst, als vierzehntes Vorzeichen erwähnt, so etwa bei PETRUS COMESTOR, Historia scholastica 141, PL 198, 1611; oder: RADULFUS ARDENS, Speculum universale 8, 105, Cod. Paris, Magar 709, fol. 147, (nach: L. Ott, 1990, S. 30). Die Reinigung der Welt geschieht auch nach Otto von Freising noch vor der Auferstehung der Toten, vgl. dazu: H.-W. GOETZ, 1984, S. 174.

891 AUGUSTINUS, De civitate Dei 20, 16 . 726 – 727; ebd. 20, 18, 729 – 730.

892 H.d.II, T. 842, H. A., Eluc.: „D. Quid post judicium de mundo erit? M. Conflagrabit. [...] Sicut enim presens figura corporum nostrum transibit et longe alia huic incomparabilis erit, ita presens mundi figura penitus interibit, et longe alia incomparabilis glorie forma erit, ut dicitur: Faciet Domnius celum novum et terram novam". Vgl. dazu: I Cor. 7, 31: „et qui utuntur hoc mundo tamquam non utantur praeterit enim figura hujus mundi; auch: Ecl. 1, 4: „generatio praeterit et generatio advenit terra vero in aeternum stat". Dazu AUGUSTINUS, De civitate Dei, 20, 16, CCL 48, 726 – 727.

nicht würdig seien, in dem neuen Himmel und auf der neuen Erde aufzuerstehen.[893] Das Feuer wird wie die Sintflut fünfzehn Ellen über die Gipfel der Berge emporsteigen.[894] Auf die Frage, wo sich während des alles verzehrenden Feuers die Gerechten aufhalten - die Verdammten sind durch das Gericht in ein ewiges Feuer unterhalb der Erde verwiesen worden[895] - wird mit Augustin unter typologischer Bezugnahme auf die drei babylonischen Jünglinge im Feuerofen (Dn. 3, 19-27) geantwortet, dass sie sich zum einen an einem höher gelegenen Ort aufhalten werden, den die Flammen nicht erreichen werden, dass zum anderen die Vollkommenen aufgrund ihrer Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit das Feuer nicht fürchten müssten.[896] In Übereinstimmung mit den kosmologischen Vorstellungen Augustins wird folglich der Weltenbrand als Vernichtung und Umwandlung der Erde und unteren Luftschichten verstanden, während die oberen Himmelsregionen der Engel und Heiligen von ihm unberührt bleiben.[897] Im Weltenbrand erfährt die von Gott in der Schöpfung gesetzte Naturordnung eine fundamentale Veränderung: Wenn der *Hortus deliciarum* mit dem Auszug aus dem *Elucidarium* bezugnehmend auf 1. Cor. 7, 31 davon spricht, dass der *mundus* in seiner gegenwärtigen Form gänzlich vergehen wird und in einer fundamental veränderten anderen Form von unvergleichlichem Glanz neu erstehen wird, dann ist damit nicht eine Veränderung der Form der Welt im Sinne einer Veränderung der quantitativen Begrenzung des Weltenkörpers, seines dreidimensionalen Umrisses, gemeint, vielmehr ist damit ausgesagt, dass die Welt eine neue substantielle Form erhält. Verständlich wird die Aussage nur vor dem Hintergrund der ursprünglich auf aristotelisches Gedankengut zurückgehenden und von Augustin und vor allem Boethius maßgeblich für die Folgezeit formulierten Bestimmungen des Begriffs „Form", resp. „Gestalt". So ist nach Boethius grundsätzlich in jedem Geschöpf zu unterscheiden zwischen dem konkreten Ding, der physischen Existenz als konkreter Realität (*id quod est*) und dem Formgrund, der Wesensform, als dem wesenhaften Sein, der real existierenden Idee (*id quo est*),

---

893 H.d.II, T. 847, anonym: „Ab omnibus catholicis sancte Dei Ecclesie est definitum quod prius erit judicium factum est postea ardebit mundus, quia impii non erunt digni ut in celo novo et in terra nova resurgant".

894 H.d.II, T. 842, H. A., Eluc.: „Sicut enim olim aqua diluvii mundo prevaluit et super omnes montes quindecim cubitis excrevit, ita tunc ignis super omnes montes XV cim cubitis prevalens altius ardebit". Aus dem Vergleich von Weltenbrand und Sintflut, der sich schon bei Petrus (II Pt. 3, 6f) findet, und auch von Augustin aufgenommen ist, wird von Honorius hier die Höhe des alles verzehrenden Feuers nach Gn. 7, 20 abgeleitet.

895 H.d.II, T. 874, H. A., Spec. eccl.: „Dies quoque Domini vocatur, quia in illa die unicuique pro opere suo justa merces a Domino recompensatur. Tunc diabolus vinctus coram omnibus adducetur, et videntibus cunctis in stagnum ignis et sulphuris precipitabitur corpusque ejus, scilicet malorum universitas cum eo mittetur.". Auch: H.d.II, T. 876, H. A., Eluc.: „D. Quid est infernus vel ubi? M. Locus specialis ubi est ignis inextingibilis, qui sub terra esse dicitur.".

896 H.d.II, T. 847, anonym: „Si aliquis interrogat ubi erunt sancti in tempore conflagrationis habentes corpora, possumus respondere eos esse in superioribus partibus / ubi non ascendat flamma illius indendii, sicut non ascendit unda in tempore diluvii, et talia erunt illis corpora ut illis sint ubi esse voluerint sed nec pertimescunt ignem incendii illius, qui immortalia et incorruptibilia erunt. Corpora quoque trium puerorum quamvis mortalia fuerint, tamen intacta permanserint in camino ardenti.". Dazu: AUGUSTINUS, De civ. Dei 20, 18, CCL 48, 729 – 730.

897 Vgl. dazu: AUGUSTINUS, De civitate Dei, 20, 18, CCL 48, 729-730.

die in den Dingen stets vereinigt sind.[898] Die Form ist das eigentlich seinsgebende Prinzip in den Einzeldingen, durch die Form hat das Ding am Sein teil.[899] Sie bestimmt nicht nur das äußere Erscheinungsbild, sondern prägt das Geschaffene von Grund auf.[900] Andererseits erhält die Form konkrete Existenz erst dadurch, dass sie sich in der Materie verkörpert, und damit ihre essentielle Abstraktheit aufgibt.[901] Wenn es also im *Hortus* mit dem *Elucidarium* im Rückbezug auf Ps. 101, 27, heißt, dass die Elemente durch Gott verändert werden, und mit Is. 65, 17 (66, 22) und Apc. 21, 1.5. interpretierend ausgesagt ist, dass Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft, indem er ihnen eine andere Form verleiht, dann bedeutet dies, dass Himmel und Erde ein grundsätzlich gewandeltes Sein besitzen werden. Sie erhalten eine neue Form, bleiben aber geschaffen. Das in der Schöpfungsordnung, in der Bewegung der Elemente und der Rotation der Himmelskörper grundgelegte Gesetz der *mutabilitas rerum,* das die Weltordnung wesenhaft auszeichnete, wird aufgehoben und in der neuen Ordnung von Himmel und Erde durch das Prinzip der *immutabilitas* und *stabilitas* ersetzt. Die Elemente werden dem Auszug aus dem *Elucidarium* zufolge in eine gereinigte Form umgewandelt bestehen bleiben, und die Bewegungen des Himmels und seiner Gestirne werden ein Ende finden. Sonne und Mond werden nicht mehr untergehen, der Wechsel von Tag und Nacht wird aufhören, und es wird - wie es nach Za. 14, 7 heißt - nur noch ein Tag sein. Alle Zeitlichkeit ist damit aufgehoben, und es wird ewige Ruhe herrschen.[902]

Mensch und Welt, die aufgrund der ihnen gemeinsamen ontologischen Struktur unlösbar miteinander verbunden sind, werden auch gemeinsam ihre Vollendung finden. Der Mensch, der in den Miniaturen des *Hortus deliciarum* zweifach (fol. 16v / fol. 255v, Abb. 11) als mikrokosmische Rekapitulation des gesamten Kosmos definiert wird, der alles Geschaffene, seine Kräfte und Bewegungen, die Harmonie der Elemente und Sphären in sich trägt, und als Mitte und Bindeglied des *mundus* mit und in ihm wirkt, wird auch in seiner Verklärung den Makrokosmos mit sich ziehen. War mit dem Fall der rationalen Geschöpfe, dem Engelsturz und Sündenfall des Menschen das Böse in die Welt eingebrochen, hat sich die ursprünglich wohlgeordnete Welt zu einer von der Sünde geprägten und von gottfeindlichen Mächten

---

898 BOETHIUS, Opuscula, (ed. H. F. Steward, E. K. Rand, 1918, ^{2}1962, dt. Übersetzung v. K. Flasch, 1988, S. 127-132, hier 128f.): „Quomodo substantia in eo quod sint bonae sunt cum non sint substantialia bona". Vgl. dazu auch: K. FLASCH, 1987, S. 93ff.

899 BOETHIUS, De trinitate, 2, (ed. H. F. Steward, E. K. Rand, 1918, ^{2}1962) S. 8: „Omne namque esse ex forma est.".

900 Dazu: K. FLASCH, 1987, S. 100f.

901 Vgl., U. ECO, 1991, S. 19.

902 H.d.II, T. 842, H. A., Eluc.: „D. Interibit penitus mundus? M. Rerum mutabilitas et pene peccati, scilicet frigus, estus, grandines, turbines, fulgura, tonitrua, et alie incommoditates ungefure penitus interibunt. Elementa vero purgata permanebunt, ut dicitur: Mutabis ea et mutabuntur. Sicut enim presens figura corporum nostrum transibit et longe alia huic incomparabilis erit, ita presens mundi figura penitus interibit, et longe alia incomparabilis glorie forma erit, ut dicitur: Faciet Domnius celum novum et terram novam. Denique celum, sol, luna, stelle, aque, que nunc festinant cursu, quasi cupientes in meliorem statum immutari, tunc fixa stabiliter manent et quieta et immutabili glorificatione immutata. Nam celum gloriam solis induet: sol septempliciter plus quam nunc lucebit, ut dicitur: Sol habebit lumen septem dierum. Luna et stelle vestientur ineffabili splendore".

durchwalteten geschichtlichen Wirklichkeit gewandelt, so wird sie nach der Scheidung der Gerechten und Verworfenen im Jüngsten Gericht und dem reinigenden Weltenbrand von allen Folgen des Sündenfalls befreit. Allein um des Menschen willen geschaffen ist die Welt nicht nur mit Adam gefallen, in dem als der ersten und totalen Verwirklichung der menschlichen Natur zugleich der Kosmos in seiner Gesamtheit zur Einheit geführt war. Sie hat grundsätzlich auch Anteil an dem Schicksal der in Adam ursprungshaft gesetzten Menschennatur: Wie in den Ausführungen zu den Miniaturen des Sündenfalls bereits aufgezeigt wurde, hatten Dornen und Gestrüpp die Erde bedeckt zur Strafe der Menschheit und als Zeichen für die Straffolgen der Adamssünde. Ebenso wird die Erde gemäß der Abschrift aus dem *Elucidarium* des Honorius nach der endgültigen Zurücknahme der Sündenfolgen als Paradies in voller Schönheit neu erstehen.[903] In der neuen Weltordnung, in der alles ohne Ende ist, wird das Böse, als das wesenhafte Nichts, als Negation alles Seienden keinen Platz mehr haben.

Die Miniatur des „Neuen Himmels und der neuen Erde" (Abb. 36) unterhalb der Illustration des „Weltenbrandes" zeigt die neue Erde in ihrer Vollkommenheit als eine kreisrunde Scheibe, die von zahllosen, konzentrisch um den Kreismittelpunkt angeordneten Blumen überzogen ist.[904] Dargestellt ist das von den Sündenfolgen befreite neue Paradies. Eingefasst wird es von einem umlaufenden Band, das der Abschrift aus dem *Elucidarium* des Honorius zufolge - an deren Beschreibung der neuen Erde sich die Miniatur orientiert - als das zum kristallenen Meer verwandelte Wasser der Erde bestimmt werden kann.[905] Die Neuschöpfung der Welt ist jedoch nicht als bloße Restitution der ursprünglichen Weltordnung zu verstehen, sondern als deren Vollendung. Denn das irdische Paradies, in dem sich Adam und Eva vor ihrem Fall aufhielten, wird in den Eingangstexten des *Hortus deliciarum* als geographisch eingrenzbare Region im Osten beschrieben.[906] Das irdische Paradies der Schöpfung stellt eine nicht wieder einholbare Möglichkeit dar, die jedoch von dem eschatologischen Paradies in seiner Totalität übertroffen wird. Damit ist jeder einfachen Restitutionsthese, die in der Schaffung des neuen Paradieses eine zyklische Wiederkehr des Gleichen sieht, der Boden entzogen - ein Anliegen, dem sich bereits Augustin in seinem Werk *De civitate Dei* ausführlich gewidmet hat.[907]

Auch der Himmel zeigt sich in gänzlich neuer Ordnung. Neben der Miniatur der „Neuen Erde" ist als zweite, in sich geschlossene Kreisform der „Neue Himmel" dargestellt (Abb. 36). In

---

903 H.d.II, T. 842, H. A., Eluc.: „Terra, que in gremio suo Domini confovit corpus, tota erit paradisus, et quia sanctorum sanguine est irrigata, odoriferis floribus, liliis, rosis, violis inmarcescibiliter erit perpetuo coronata. Et hec est mutatio dextere excelsi, quia terra, que erat maledicta et spinis et tribulis hiefen addicta, tunc in perpetuum erit a Domino benedicta, et labor et dolor non erit ultra. Unde Ysaias: Ecce ego creo novos et terram novam et non erunt in memoria priora et non ascendent super cor, sed gaudebitis et exultabitis usque in sempiternum in his que ego creo: quia ecce ego creo Jherusalem exultatinem et populo ejus gaudium et exultabo in Jherusalem et gaudebo in populo meo et non audietur in ea ultra vox flectus et vox clamoris".

904 Vgl. dazu die knappen Ausführungen in: C. McDannell, 1988, S. 70 – 72.

905 H.d.II, T. 842, H. A., Eluc.: „Aqua, que corpus Christi tingere meruit et sanctos in baptismate lavit, omnem decorem cristalli transcendet".

906 H.d.II, T. 76, H. A., Eluc.: „D. Quid est paradisus vel ubi? M. Locus amenissimus in oriente".

907 Augustinus, De civitate Dei, 12, 10. CCL 47, 364f.; ebd., 14, 18, CCL 48, 440f.; ebd. 20, CCL 48, 699-758 setzt sich ausführlich mit der antiken Kreislauftheorie auseinander, der er sein Geschichtsmodell entgegensetzt.

ihrem Zentrum ist ein Medaillon mit dem kreuznimbierten Kopfbild Christi eingezeichnet, von dem bis zur Kreisumrisslinie reichende Strahlenbänder ausgehen. Die antikisierend als Personifikationen gefassten Himmelskörper von Sonne und Mond sind durch das zentrale Bildnis Christi an den oberen Rand der Kreisform verwiesen. Dem Begleittext aus dem *Elucidarium* zufolge werden sie in ihrer neuen Stellung verharren[908]. Sie werden von den Strahlen erfasst, die sich von Christus als der neuen Sonne her über den gesamten Himmelsraum ausdehnen[909]. Die Darstellung kann sich sowohl auf die Worte von Is. 60, 19 stützen, nach denen Gott selbst in der zukünftigen Herrlichkeit das ewige Licht der Seligen sein wird[910], als auch auf die seit dem zweiten Jahrhundert weit verbreiteten, zu Topoi erstarrten Anrufungen Christi als *sol invictus, sol iustitiae* oder *sol salutis*.[911] Wie in den Schriften Gerhochs von Reichersberg und Hildegards von Bingen wird auch hier der von stetiger Veränderlichkeit geprägten alten Weltordnung der *sol iustitiae* als Symbol der Stabilität gegenübergestellt.[912] Die Gerechtigkeit Gottes ist das der neuen Weltordnung eingestiftete ewige Gesetz. Die Welt wird unter dem Zeichen der immerwährenden, alles durchdringenden Herrlichkeit und Gerechtigkeit Gottes neu erstehen, der eine neue gerechte Ordnung setzt.[913] Der paulinische Gedanke von der Erlösung der Welt als Neuschöpfung im Tod Christi, der wiederholt als zweite Schöpfung Christi ausgelegt wurde[914], ist hier streng eschatologisch verstanden: erst nach dem Gericht und der Vernichtung der alten Welt wird in der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde das Erlösungswerk Christi seine Vollendung finden, erst in der Ewigkeit wird sich die Größe Gottes gemäß dem Prophetenwort

---

908 H.d.II, T. 842, H. A., Eluc.: „Denique celum, sol, luna, stelle, aque, que nunc festinant cursu, quasi cupientes in meliorem statum immutari, tunc fixa stabiliter manent et quieta et immutabili glorificatione immutata. Nam celum gloriam solis induet: sol septempliciter plus quam nunc lucebit, ut dicitur: Sol habebit lumen septem dierum. Luna et stelle vestientur ineffabili splendore".

909 Vgl. dazu: H.d.II, T. 841, H. A., Spec. eccl.: „Transacta autem ista nocte verus sol in virtute sua splendebit, cum Filius Dei splendor Patris in majestate sua ad judicium fulgebit".

910 Is. 60, 19: „19 non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem nec splendor lunae inluminabit te sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam et Deus tuus in gloriam tuam". Siehe auch: Apc. 21, 23: „23 et civitas non eget sole neque luna ut luceant in ea nam claritas Dei inluminavit eam et lucerna eius est agnus".; und: Io. 8, 12: „12 iterum ergo locutus est eis Iesus dicens ego sum lux mundi qui sequitur me non ambulabit in tenebris". Der Vorstellung, dass Sonne und Mond nicht mehr leuchten werden, sondern Gott selbst das ewige Licht der Seligen sein wird, hat Petrus Lombardus widersprochen. Nach seiner Auffassung besagt der Vers Is. 60, 19, dass Sonne und Mond zwar leuchten, dass aber die Seligen keinen Gebrauch mehr von ihrem Licht machen werden, vgl.: PETRUS LOMBARDUS, Sententiae 4, 48, 5, PL 192, 957.

911 Vgl. hierzu: F. DÖLGER, 1918, S. 100-119, mit zahlreichen Textbelegen aus den Werken des Hippolyt, Origenes, Ambrosius, Hieronymus u.a., sowie der nachkonstantinischen Taufgelöbnisse.

912 GERHOCH VON REICHERSBERG, De aedificio Dei, PL 194, 1206; zu Hildegard von Bingen vgl. B. WIDMER, 1955, S. 118f. Dieselbe Symbolik lässt sich auch in einem Text eines unbekannten Autors aus dem Salzburger Regularkanoniker-Reformkreis nachweisen, vgl. dazu: S. WEINFURTER, 1978, S. 151.

913 Vgl. dazu den Begleittext der Illustration H.d.II, T. 841, H. A., Spec. eccl.: „Totum tempus hujus seculi nocti comparatur, cui serenus dies venturi seculi superveniens Sole justicie illustratur. Sicut enim tempus noctis luci diei collocatum tetra caligine obfuscatur, illa lux omnium dierum hujus seculi luci venturi diei comparatur, prorsus densa obscuritas reputatur. O qualis splendor qualisque gloria lucis illius diei prenotatur, que ab ipso sole angelorum illuminatur, cujus pulchritudinem hic sol et luna mirantur! Angelici autem spiritus vel anime sancte a nullo corporali loco comprehenduntur, soli Deo incomprehensibili autque incircumscripto circumscripti creduntur, cuncta obstantia luce sue claritatis penetrare noscuntur«.

914 Vgl. dazu: B. BRONDER, 1972, S. 203-208 mit zahlreichen Text- und Bildbelegen.

Ier. 23, 24 - „Himmel und Erde erfülle ich“ - dem Kosmos unmittelbar mitteilen.[915] Mit der Erschaffung einer neuen, ganz von der Gerechtigkeit Gottes durchwirkten Weltordnung wird sich auch die ursprüngliche, durch den Sündenfall verdunkelte, Bestimmung der Menschheit zur ewigen Gottesschau erfüllen. Die zwei sich inhaltlich gegenseitig ergänzenden, nur unvollständig erhaltenen, einst doppelseitigen Illustrationen des „Paradieses“ (fol. 244v / fol. 247r, Abb. 34-35) und der „Himmlischen Hierarchie“ (fol. 244r, Abb. 33) sind allein diesem Thema gewidmet, das auch Gegenstand der folgenden Darstellung sein wird.[916]

7.4 Äußeres Strukturgesetz: Gleichheit in der Verschiedenheit

Während mit der Miniatur der „Himmlischen Hierarchie“ aufgrund der die Hierarchie konstituierenden Engelchöre eindeutig ein subterraner, himmlischer Raum beschrieben ist, kann das durch Palmbäume und Lebensquellen sich auszeichnende Paradies der Illustrationen von fol. 244v (Abb. 34) und fol. 247r (Abb. 35) der irdischen Sphäre zugeordnet werden.

Die Unterscheidung von zwei Jenseitsräumen der ewigen Glückseligkeit des Menschen, einem eschatologischen irdischen Paradies und einem himmlischen Aufenthaltsort kann sich allein auf literarische Quellen stützen.[917] Eine dieser Quellen wird auf fol. 259r-260r zitiert, ein Text zum Schicksal der Gerechten und Ungerechten nach dem Jüngsten Gericht aus dem *Elucidarium* des Honorius, in dem er zwei Glückseligkeiten, eine geringere des Paradieses und eine größere des himmlischen Königreichs gegeneinander abgrenzt, die er nach eigener Aussage jedoch nicht zu vergleichen vermag, da er sie nicht kenne.[918] Gleichwohl beschreibt er nur wenige Sätze weiter - patristische und zeitgenössische Topoi der Paradiesestopographie aufnehmend - einen Ort der

---

915 Ier. 23, 24: „24 Si occultabitur vir in absconditis et ego non videbo eum dicit Dominus numquid non caelum et terram ego impleo ait Dominus«.

916 Der einzelne Bildstreifen mit Gerechten von fol. 247r gehörte ursprünglich zu der ganzseitigen Illustration des Paradieses von fol. 244v, die sie trennenden Texte sind Interpolationen, siehe dazu die Anmerkungen zur Illustration in: H.d.I, S. 216.

917 In den bildlichen Weltgerichts-Darstellungen der Zeit wird nicht zwischen zwei Jenseitsräumen geschieden, so zeigen die in ihrem Bildaufbau und der Auswahl ihrer Bildelemente der zentralen Weltgerichtskomposition des *Hortus* nah verwandten Darstellungen aus der Basilika von Torcello (Abb. 71) und dem Tetraevangliar Ms. gr. 74 und 93b (Abb. 87) als den Aufenthaltsort der Gerechten einen durch die Paradiespforte begrenzten Raum, in dem neben Maria als der Ersterwählten, Abraham mit der Seele des Lazarus und dem Schächer, dem Jesus das Paradies versprochen hat, ihren Platz haben. Während in diesen Darstellungen undifferenziert das Paradies des Schächers, der *sinus Abrahae* und das eschatologische Paradies in eins gesetzt werden, wird im *Hortus* in der Nachfolge Augustins deutlich zwischen dem endgültigen Aufenthaltsort der Seligen im Paradies und dem *sinus Abrahae* als dem vorläufigen Aufenthaltsort, als *Refrigerium interim* vor dem Gericht, unterschieden, der in zwei Illustrationen zum einen im Kontext einer Bildfolge zur Lazarusparabel (fol. 123v) zum anderen in einer ganzseitigen Illustration auf fol. 263v visualisiert ist. Augustin hatte zwischen einem *paradisus spiritualis* als dem Aufenthaltsort der Seelen der Verstorbenen, das dem *sinus Abrahae* und dem Paradies des Schächers gleichzusetzen ist, und einem *paradisus paradisorum*, dem Himmlischen Jerusalem oder *domus Dei* deutlich differenziert, vgl. dazu: R. GRIMM, 1977, S. 69ff.. Demgegenüber findet sich eine Gleichsetzung von Himmlischem Paradies, *sinus Abrahae* und dem Paradies des Schächers nach R. GRIMM, 1977, S. 38. 77, sowohl in den Schriften des Origenes als auch in denen Isidors von Sevilla angedeutet.

918 H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „Due sunt beatitudines, una minor paradisi, altera major celestis regni, quarum quia neutrum experti sumus, de eius comparationem dare nescimus“.

Freude, wo Männer und Frauen in kostbaren Gewändern unter Gesang und süßen Gerüchen umhergehen und die Herrlichkeit Gottes, der Engel und Heiligen erblicken werden.[919] Implizit unterscheidet er damit zwischen einer paradiesischen Seligkeit der weniger Vollkommenen und einer Gott nahen Herrlichkeit der Heiligen, an der die minder Gerechten nur schauend teilhaben werden. Eine solche qualitative Differenzierung verschiedener Glückseligkeiten ist mit der Gegenüberstellung der Miniaturen des „Paradieses" und der „Himmlischen Hierarchie" auf zwei Bildseiten im *Hortus* jedoch nicht intendiert. So heißt es in einer Bildinschrift der Miniatur des „Eschatologischen Paradieses" zu Seiten der Figur eines Auserwählten: „Diese Person bezeichnet alle Heiligen und Auserwählten"[920]. Nivellierend wird hier deutlich gemacht, dass alle Heiligen und Gerechten gleichermaßen in das eschatologische Paradies eingehen werden. Die folglich unbeantwortete Frage, warum zwischen zwei Jenseitsorten der Glückseligkeit unterschieden wird, kann nur eine Untersuchung der Illustrationen selbst klären.

Die Miniaturen des „Paradieses" von fol. 244v (Abb. 34), denen der einzelne Bildstreifen von fol. 247r (Abb. 35) zugehört, zeigen, über vier horizontale Bildstreifen verteilt, die im Gericht Auserwählten in friedvoller Eintracht nebeneinander aufgereiht. Zwei fruchttragende Palmbäume im obersten Register von fol. 244v, inschriftlich gedeutet als Zeichen des Sieges[921], aus deren Wurzelwerk zwei Quellen hervorgehen, die in Anlehnung an Apc. 22,1, als Lebensquellen

---

919 H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „O qualem voluptatem visus ipsi habebunt, qui tam clausis oculis quam apertis videbunt, quibus singula membra ut oculus solis erunt, qui regem glorie in decore suo cernent, et omnes angelos et omnes sanctos interius et exterius conspicient, gloriam Dei et angelorum, patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martyrum, confessorum, virginum, atque omnium sanctorum videbunt, suos oculos, suas facies et omnia membra sua in interius et exterius cernet, cogitationes singulorum intuebuntur, omnia que erunt in novo celo et nova terra contemplabuntur". Hauptquelle für die Beschreibungen des Paradieses ist Gn. 2, 8-15, in dem das Paradies geschildert wird als blühender Garten mit vielerlei Bäumen und Früchten, in dem Wasserfülle herrscht. Die genannten Motive werden in den Visionen der Propheten über den Endzustand der Menschheit wieder aufgegriffen, so in Ez. 36, 35 und Is. 51, 3. Die Vorstellung vom Paradies als Garten mit Lebensbaum und Lebenswasser kehrt auch in der Schau des Himmlischen Jerusalem in Apc. 22, 1-2 wieder. Eine erste ausführliche Beschreibung des Paradieses, die wohl schon von der altkirchlichen Paradiesesdichtung beeinflusst sein dürfte, liegt mit dem pseudo-cyprianischen *De laude martyrii* vor; vgl.: DE LAUDE MARTYRII, 21, CSEL 3, 3, 43-44: „... ubi autem virentibus campis terra luxurians alumno se induit gramine et redolenti parcitur flore, ubi alteum nemora tolluntur in verticem et ubi arborum densio coma vestit, quicquid curvantibus ramis scena deiacens inumbrarit, omnia illic non frigoris nec ardoris nec ut autumno arva requiescant aut iterum tellus vere novo fecunda paruriat, unius cuncta sunt temporis, unius poma feruntur aestatis: quippe cum nec nesibus suis tunc luna deserviat nec per horarum sol momenta decurrat aut in noctem lux fugata concedat, habet populus quies laeta, sedes tenet placida, ubi fons scaturiens medius sinu alvei prorumpendis emergit et rauco per intervalla circuitu sinuosis flexibus labitur, ut in ora nascentium sibi fluminum dividatur, hinc ergo magna laus martyrum, hinc nobilis corona victorum, quibus maiora his repromissa sunt, quibus altiora sunt praemia quod vero vel feris corpus obicitur vel imminens gladius non finiretur, dignitatis ostenditur ratio, manifestatur electio.". Tertullian war einer der ersten, der die Aussagen des Alten und Neuen Testaments mit der antik-heidnischen Vorstellung von den Elysischen Gefilden verband und damit die Verwendung heidnischer Deskriptionskategorien für die Beschreibung des Paradieses legitimierte. Die in der Folgezeit immer wieder aufgegriffenen Motive der arkadischen Landschaft und des ewigen Frühlings werden zu integralen Bestandteilen der Behandlung des Paradieses auch in der Exegese, vgl. dazu die Studie von R. GRIMM, 1977. Zur Vorstellung vom Paradies in der Visionsliteratur, vgl.: P. DINZELBACHER, 1981, 105-107.

920 H.d.I, fol. 244v, inscriptiones: „Ista persona significat omnes sanctos et electos".

921 H.d.I, fol. 244v, inscriptiones: „Palme designant victoriam".

benannt werden[922], kennzeichnen als immer wiederkehrende Einzelmotive der Paradiesikonographie seit der Spätantike den Aufenthaltsort der Gerechten als endzeitliches paradiesisches Gefilde (Abb. 88, 89, 90).[923] Schon die apokryphe *Visio Pauli* (3. Jh.) sprach von dem Paradies als einem überaus köstlichem Garten, den die vier Paradiesflüsse durchziehen.[924] Nach Gregor dem Großen, von dem eine erste ausgeformte, in der Folgezeit weit verbreitete Jenseitstopographie überliefert ist, muss das Paradies als ein liebliches blumenbestandenes Gefilde gedacht werden, in dem sich weißgekleidete Menschengruppen ergehen.[925] Die Reihung der Erwählten wird im obersten Bildstreifen von fol. 244v eröffnet mit einer vorbildlosen szenischen Darstellung, welche die anthropomorphe, kreuznimbierte Gestalt Christi in enger Umarmung mit einem Gerechten wiedergibt. Eine Bildinschrift kommentiert das Geschehen im Anschluss an Apc. 21, 4 mit den Worten: „Gott wird abwischen alle Tränen von den Augen der Heiligen und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei noch Schmerz wird sein, die ersten sind vergangen, da diese keinen Raum mehr haben, weil es keine Sünde mehr gibt, von der diese ausgehen".[926] In der gnadenhaften Zuwendung Gottes zu den Erwählten wird danach nicht nur die der Menschheit in der Schöpfung zusammen mit der Befähigung des *posse non peccare* verliehene Möglichkeit der Unsterblichkeit, ihre Freiheit von Schmerz und Leid wiederhergestellt, sondern die Auserwählten werden auch in ihrem Gutsein ebenso wie in ihrer Unsterblichkeit und Schmerzlosigkeit befestigt.[927] Mit der Hinwendung Gottes zu den Erwählten wird nicht nur die

---

922 H.d.I, fol. 247r, inscriptiones: „Fontes vite". Dazu: Apc. 22, 1: „1 et ostendit mihi fluvium aquae vitae spendidum tamquam cristallum".

923 Die Motivwahl erscheint biblisch legitimiert etwa durch Ps. 92, 13, nach dem der Gerechte blüht wie ein Palmbaum in Gottes Tempelvorhöfen, durch die Thronvision von Apc. 7, 9, in der die Gerechten mit weißen Kleidern und Palmwedeln in den Händen vor dem Lamm erscheinen, oder auch durch Apc. 22, 2, wo zwar nicht von einer Palme, aber doch vom Baum des Lebens die Rede ist, der ganzjährig Früchte trägt. Die Darstellung der Paradiesesquelle kann sich stützen auf Gn. 2, 10-14, und Apc. 22,1. Die bildnerische Darstellung von fruchttragenden Palmbäumen als Symbolen des endgültigen Sieges der Erwählten und der Paradiesesflüsse als Zeichen ihres endzeitlichen Aufenthalts finden sich wiederholt in den römischen und ravennatischen Mosaikzyklen etwa von S. Apollinare Nuovo (6. Jh., Abb. 88) und in S. Maria in Cosmedin (6.Jh., Abb. 90), siehe auch das Apsismosaik von S. Vitale, Ravenna (6. Jh., Abb. 89), oder das Apsismosaik von Alt.- S. Peter zu Rom (4. Jh.), und das Apsismosaik von SS. Cosma und Damiano (6. Jh.), die stets die Theophanie, die Huldigung der Heiligen und die Darstellung des Paradieses als Gartenlandschaft miteinander verknüpfen. Die Dattelpalmen sind auch auf den Paradeisossarkophagen der Zeit ein immer wiederkehrendes Motiv, vgl. dazu: J. WILPERT, 1916; und G. WILPERT, 1929-1936.

924 Vgl. dazu: A. ANGENENDT, 1984, S. 86f.

925 GREGOR DER GROSSE, Dialogi 4, 37, SC 265, S. 124-135. Die von Gregor genannten Paradiesmotive tauchen auch in den Paradiesesschilderungen der Visionsliteratur immer wieder auf, so etwa in der von Beda überlieferten Vision des Drythelm (8. Jh.) oder der Visio Tnugdali (1149), vgl. dazu: A. ANGENENDT, 184, S. 93; und: P. DINZELBACHER, 1979, S. 33, auch: Ders., 2002, S. 80-111.

926 H.d.I, fol. 244v, inscriptiones: „Absterget Deus omnem lacrimam ab oculis sanctorum et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, que prima abierunt, quia jam non est locus eorum cum non sit peccatum de quo hec procedunt". Schon Augustin deutete mit Nachdruck den Vers Apc. 21, 4, auf den zukünftigen Zustand der Gerechten, ihre Unsterblichkeit und das ewige Leben, vgl. dazu: A UGUSTINUS, De civitate Dei 20, 17, CCL 48, 727 – 729.

927 H.d.II, T. 852, H. A., Eluc.: „M. Non est intelligendum quod sint redigendi in priorem locum, sed sicut figulus havernaere si vas noviter factum frangat et de eodem luto aliud faciat non attendens quid prius ansa hanthabe vel fundus fuerit, ita formator Deus de eadem materie aliud corpus hiuc valde dissimile reformabit, cui omnis deformitas et infirmitas aberit, et omnis integritas et decor aderit. [...] D. Qualia corpora habebunt? M. Immortalia et incorruptibilia, ut splendidum vitrum perlucida; reprobi quoque similiter immortalia, quamvis

Hinfälligkeit ihres Leibes, sondern auch ihre Erinnerung an Schmerz und Leid vergehen, welche aus der Sünde, das heißt der Abkehr von Gott hervorgingen. Vor allem aber wird, wie die Illustration vor Augen führt, die in der Menschenschöpfung grundgelegte und durch den Sündenfall gestörte, unmittelbare personale Gemeinschaft des Menschen mit Gott bleibend erneuert. Die szenische Darstellung weist in ihrer Gestaltung zurück auf die Miniatur der „Menschenschöpfung" von fol. 17r (Abb. 7), in welcher in der Formung und Beseelung des Menschen durch die Hand und den Hauch Gottes die von höchster Innigkeit geprägte Verbundenheit des Menschen mit Gott ausgesagt ist. Während in den auf sie folgenden Miniaturen des Sündenfalls das Zerbrechen dieser ursprungshaft gesetzten Gottesbeziehung vorgeführt ist, wird in den Illustrationen des „Eschatologischen Paradieses" antithetisch dazu dem Menschen als Belohnung für sein Beharren im Guten die wandellose Gottesgemeinschaft verheißen. Nach der Aufnahme des Menschen in ein neues Paradies und der Wiederherstellung seines vertrauten Umgangs mit Gott wird sich die in der Schöpfung festgelegte Bestimmung des Menschen zur Gottesschau erfüllen. Zyklus und Fortschrittsdenken verbinden sich zu der Vorstellung einer einmaligen universalgeschichtlichen Zyklik, die in der Ewigkeit ihre Aufhebung finden wird. Am Ende der Geschichte wird aber nicht die Restitution des nur als transitorischer Status betrachteten ursprünglichen paradiesischen Zustandes stehen, sondern eine *restitutio in melius*, seine Überhöhung. Ebenso wie Himmel und Erde ein von Grund auf gewandeltes Sein besitzen werden, wird die durch die Ursünde zerbrochene heile Verfassung des Menschen zugleich mit ihrer Wiederherstellung eine grundsätzliche Änderung erfahren. Zusammen mit der Eintracht des Menschen mit Gott wird - einem weiteren Auszug aus dem *Elucidarium* gemäß - auch seine leib-seelische Harmonie dauerhaft in der Unterordnung des Leibes unter die Seele befestigt, genauer: stabilisiert wird die Ausrichtung der sinnenhaften Strebungen auf den Geist und Willen, indem der Geist beständig auf Gott und der Willen auf das Gute ausgerichtet wird.[928] Der Leib der Gerechten wird im Alter von dreißig Jahren in Unveränderlichkeit, Unsterblichkeit und Unversehrtheit von Gott für die Ewigkeit neu geschaffen werden, wie mit drei weiteren Texten entsprechend der orthodoxen Auferstehungslehre der Frühscholastik ausgesagt ist.[929]. Bei

---

sine fine jugiter in morte dolentia, et incorruptibilia in hoc quod, cum omnibus penis afficiantur, non consummantur". Dieselben Gedanken zur endzeitlichen Glückseligkeit finden sich ausführlich dargelegt schon bei AUGUSTINUS, De civitate Dei 20, 17, CCL 48, 727 – 729 ; oder: GREGOR DER GROSSE, Moralia in Iob 4, 28, 54, PL 75, 664; ebd., 8, 33, 56, PL 75, 836 ; Ders., Hom. in Ez. 14,6, PL 76, 1130; Ebd., 12, 1, PL 76, 1118; Ebd., 13, 4, PL 76, 1125; u.v.m., zur Eschatologie Gregors des Großen, vgl. L. WEBER, 1947, S. 129-139. Zum Zustand der Gerechten nach dem Gericht in der frühscholastischen Theologie, vgl.: R. HEINZMANN, 1965; auch: H. J. WEBER, 1973; siehe auch: N. WICKI, 1954.

928 H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „D. Possunt licenter facere quod volunt? M. Nichil nisi bonum volunt, ideo quicquid volunt libere agunt, et ubicumque esse volunt, sine mora ibi sunt. D. Quid operantur? M. Vacant et vident Deum et in secula seculorum laudabunt eum". Und: H.d.II, 834, anonym: „In tabernaculis enim pugna est, in atriis victoria, in domo triumphalis gloria; in tabernacuis, id est in carne, pugnant sancti et vincunt, sed non est perfecta victoria, quia semper caro spiritui repugnat. Sed existentes in atriis gaudent se esse victores ubi crassanti nequicie non est fas aspirare: unde Christus post mortem: Confidente, inquit, quia ego vici mundum. Postquam autem domum intervenerint, familiariter et junguntur, et glorie perfectionem inamissibiliter consecuntur". Vgl. ebenso: H.d.II, T. 746, anonym.

929 H.d.II, T. 850, anonym: „Resurrectio erit communis bonis et malis, immutatio vero erit data solis justis sine deformitate, et nec lutra nec infra juvenilem formam resurgent corpora mortuorum, sed in eo robore et etate

den Texten handelt es sich um die Schrift eines unbekannten Autors, einen Auszug aus dem *Enchiridion* Augustins und eine Abschrift aus dem *Elucidarium*. In seiner Immortabilität und Inkorruptibilität bleibt der Mensch jedoch geschaffen und damit der existentielle Unterschied zwischen dem Menschen und Gott auch in der Ewigkeit gewahrt. Die bereits in frühchristlicher Zeit geprägte Vorstellung von der Identität des irdischen Körpers und Auferstehungsleibes[930] wird im *Hortus* im Rückgriff auf die eschatologischen Aussagen Augustins in seinem Werk *Enchiridion* präzisiert als Identität der Materie, aus denen beide Leiber bestehen. Im Tod wird danach der menschliche Körper in die namenlose Materie zurückversetzt, um dann in der Auferstehung von Gott in einem erneuten Schöpfungsakt aus der verwandelten namenlosen Materie neu erschaffen zu werden.[931] Hinsichtlich der in der frühscholastischen Theologie diskutierten Frage, ob die Auferstehung natürlich oder wunderbar sei, ob sie ein Werk der Natur sei, oder gegen den gewohnten Lauf der Natur durch die Autorität Gottes ohne den Dienst einer niederen Ursache geschehen werde, tritt der *Hortus deliciarum* mit Augustin für die Auffassung ein, dass die Auferstehung ein wunderbarer, allein durch den göttlichen *Artifex* gewirkter Vorgang sein

---

ad quam scimus Christum pervenisse, id est XXXta annorum".; auch: H.d.II, T. 855, Augustinus, Enchiridion: „Ita Deus mirabiliter atque ineffabiliter artifex de toto quo caro nostra constiterat, eam mirabili celeritate restituet. [...] Resurgent ergo sanctorum corpora sine ullo vicio, sine ulla deformitate, sicut sine ulla corruptione, onere, difficultate. In quibus tanta facilitas resurgentibus quanta felicitas erit".; und: H.d.II, T. 852, H. A., Eluc.: „M. Non est intelligendum quod sint redigendi in priorem locum, sed sicut figulus havernaere si vas noviter factum frangat et de eodem luto aliud faciat non attendens quid prius ansa hanthabe vel fundus fuerit, ita formator Deus de eadem materie aliud corpus hiuc valde dissimile reformabit, cui omnis deformitas et infirmitas aberit, et omnis integritas et decor aderit. [...] D. Qualia corpora habebunt? M. Immortalia et incorruptibilia, ut splendidum vitrum perlucida; reprobi quoque similiter immortalia, quamvis sine fine jugiter in morte dolentia, et incorruptibilia in hoc quod, cum omnibus penis afficiantur, non consummantur". Zur Auferstehungslehre in der frühscholastischen Theologie vgl. L. OTT, 1990, S. 32-47; R. HEINZMANN, 1965 (mit zahlreichen Texten); H. J. WEBER, 1973. Die biblische Grundlage aller Erörterungen der Theologie über die Beschaffenheit des Leibes der Auferstehenden bilden die Worte von 1. Cor. 15, 51f. Es wird grundsätzlich unterschieden zwischen dem Zustand der Seligen und Unseligen nach der Auferstehung: während die Seligen als Unverwesliche mit der Herrlichkeit und Leidensunfähigkeit bekleidet werden, werden die Unseligen zwar auferstehen, aber nicht von ihrer Leidensfähigkeit befreit sein, vgl. dazu: R. HEINZMANN, 1965, S. 182, 236-244.

930 Die Vorstellung von der Identität des irdischen Körpers und des Auferstehungsleibes wurde von Gregor dem Großen polemisch verteidigt, vgl. dazu: GREGOR DER GROSSE, Moralia in Iob 14, 56, 72, PL 75, 1077f. In seiner Wirklinie stehen: ALKUIN, De fide, 3, 20, PL 101, 52f.; JULIAN VON TOLEDO, Prognosticum 3, 17, PL 96, 504, 92f.; HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 2, 17, 13, PL 176, 601f. Vgl. dazu auch die Ausführungen von: H. E. KELLER, 1993, S. 165; und grundlegend: H. J. WEBER, 1973; A. ANGENENDT, 1984, S. 113-118.

931 H.d.II, T. 855, Augustinus, Enchiridion: „Resurrecturam carnem omnium quicumque nati sunt hominum atque nascentur et mortui sunt atque morientur nullomodo debet dubitare christianus. Non enim perit Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro, sed in quemlibet pulverem cineremve solvatur, in quoslibet halitus aurasque diffugiat, in quacumque aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque animalium etiam hominum cibum cedat carnemque mutetur, illi anime humane puncto temporis redit, que illam primitus ut homo fieret, crescet, viveret, animavit. Itaque quemadmodum si statua cujuslibet metalli solubilis aut igne liquesceret, aut contereretur in pulverem aut confunderetur zsesamine gemischet in massa cloz et eam rursus artifex vellet ex ejus materiei quantitate reparare, nichil interesset ad ejus integritatem, que particula materiei cui membro statue redderetur, dum tamen totum ex quo constituta fuerat, restituta resumeret, ita Deus mirabiliter atque ineffabiliter artifex de toto quo caro nostra constiterat, eam mirabili celeritate restituet".

wird.[932] Betont hält der *Hortus* an der ontologischen Unterschiedenheit des Menschen gegenüber Gott fest. Wenn in scheinbarem Widerspruch hierzu in den Begleittexten der „Paradies"-Illustration davon die Rede ist, dass Gott in den Erwählten sein wird, oder dass die Gerechten, dem Herrn wie die Glieder eines Leibes dem Haupt verbunden, zur Schau seiner Göttlichkeit gelangen werden[933], dann ist damit keine Personeneinheit, nicht eine Art hypostatischer Union zwischen Gott und den Menschen gemeint, sondern die vollkommene Seligkeit in der absoluten Bezogenheit der Gerechten auf Gott, die keine Abkehr mehr zulässt. Die in der Miniatur des durch Gott Getrösteten angedeutete, enge personale Beziehung zwischen Mensch und Gott besitzt ein sprachliches Äquivalent in dem neutestamentlichen, in einer Abschrift aus dem *Elucidarium* zur Glückseligkeit auf fol. 260v aufgegriffenen Wort der *„filii Dei"*[934]*,* das sowohl die absolute Verwiesenheit des Menschen auf Gott als dem letzten Grund seiner Existenz impliziert, als auch die hierarchische Verschiedenheit ihrer Personen. Der nachgerichtliche Mensch hat durch seine Eigenschaften, seine Unsterblichkeit und Beständigkeit im Guten an der Unveränderlichkeit und ewigen Güte Gottes teil, doch besitzt er diese Eigenschaften nicht wahrhaft, nicht aus sich selbst heraus, sondern aufgrund ihrer Verleihung durch Gott, wie mit einem Text unbekannter Provenienz auf fol. 245v betont wird.[935]

Die zukünftige Harmonie des Menschen mit Gott schließt nicht nur seine leib-seelische Harmonie, sondern auch die friedvolle Einmütigkeit eines jeden Einzelnen mit seinen Mitmenschen ein. Die ganzseitige Illustration des „Eschatologischen Paradieses" zeigt im Anschluss an die szenische Darstellung des den Gerechten tröstenden Christus zwischen zwei fruchttragenden Palmbäumen - als den traditionellen Bildzeichen des eschatologischen Sieges über den Tod und alle Zweideutigkeit[936] - drei Erwählte, die nebeneinanderstehend sich an den Schultern eng umschlungen halten. Eine Bildinschrift benennt als das sie einigende Band ihre

---

932 Ebd.; die Vorstellung, dass die Auferstehung ein wunderbarer Vorgang sei, von der höchsten Ursache gewirkt, vertreten etwa: Simon von Tournai, der Magister Martinus, Stephan Langton, Guido von Orcellus, Wilhelm von Auxerre. Simon von Tournai, die Summe *Breves Dies hominis* und eine *Quaestio* über die Auferstehung aus dem Erlanger Codex 260 begründen diese Auffassung mit dem aristotelischen Satz (Categoriae 10 (13, a 33-34)), dass es natürlicherweise von der Privation keine Rückkehr zum Habitus gibt, vgl. dazu: R. HEINZMANN, 1965, 167. 177,16-179,109. 187,2-189,102. 215,2-216,51. 221,6-222,66. Von dem natürlichen Charakter der Auferstehung sprechen: Petrus von Capua, Gaufrid von Poitiers, Gerhard von Novara, dazu: R. HEINZMANN, 1965, 205,143-173. 211,86-111. 226,40-227,93.

933 H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „Homines autem templa Dei dicuntur, quod sol non dicitur". Und: H.d.II, 847, anonym: „Post talia omnia facta ducet Christus secum corpus cui ipse est caput, et tradet regnum Deo et Patri, hoc est nos, qui sumus membra sua, perducet ad visionem et cogitationem sue deitatis, ubi equalis manet cum Patre et Spiritu sancto in secula seculorum".

934 1. Io. 3,1. 5,2; 2. Io. 1, 12; Rm. 8, 14; Mt. 5, 9. Dazu: H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „Sunt enim filii Dei et coheredes Christi".

935 Vgl. H.d.II, T. 835, anonym: „Dominus noster Jhesus Christus ascendens in altum sanctis et electis suis septem munera corporum et septem dona animarum dedit, que post resurrectionem generalem sicut promisit in omnibus fidelibus in terris positis septem donis Spiritus sancti confirmatis in celo perpetua jocunditate consummabit...".

936 H.d.I, fol. 244v, inscriptiones: „Palme designant victoriam". Zur Palme als Zeichen der eschatologischen Herrlichkeit vgl. H. FLEMMING, 1971, S. 364f.

gemeinsame Freude.[937] Über ihren Köpfen sind nach Apc. 2, 10 und 2. Tim. 4, 8 zum Zeichen der endzeitlichen Belohnung für ihre Verdienste und des ewigen Lebens drei Kronen aufgehängt - ein traditionelles Attribut der endgültig Erwählten seit der Spätantike (Abb. 88, 90).[938] Die in der Miniatur bildgewordene Vorstellung von der Einigkeit aller Gerechten in der Freude, die sich mit dem Gedanken an die Gleichheit des Lohnes verbindet, wird in den folgenden zwei Bildregistern des Blattes, sowie dem einzelnen Bildstreifen von fol. 247r (Abb. 35) und ihren Begleittexten näherhin entfaltet. In den drei Bildstreifen finden sich zwölf Erwählte zu sechs kommunizierenden Paaren einander zugeordnet. Gemäß der traditionellen Auferstehungslehre, nach der alle Menschen im Alter von dreißig Jahren ohne jeden Makel und jede Entstellung auferstehen werden, erscheinen die Körper der Gerechten ohne Unterschiede des Geschlechts, des Alters oder anderer distinktiver Körpermerkmale vollständig gleichgeformt.[939] In Anlehnung an Apc. 6, 11, wo der zukünftige Leib der Gerechten als Gewand benannt ist, sind die Auserwählten zum Zeichen ihres zur ewigen Herrlichkeit verklärten Leibes in reich verzierte Tuniken gehüllt.[940] Neben ihren Köpfen ist ihnen zum Lohn und als Zeichen ihrer Rechtfertigung gleich den Gerechten des ersten Bildstreifens jeweils eine Krone des ewigen Lebens aufgehängt.[941] Einer seriellen Gleichgestaltung der Paare entgegen wirkt allein die differenzierte Gebärdensprache der einzelnen Erwählten und die ihnen zugeordneten Attribute. So hat der Gerechte des ersten Paares, mit dem die Reihe der Erwählten im Mittelregister des Blattes eröffnet wird, mit der Linken die Hand seines Gegenübers ergriffen und sich diesem mit erhobener Rechten auffordernd zugewandt, der seinerseits, ein Szepter mit stilisierter Lilienblüte tragend, ihn schweigend anblickt. Das zweite Paar neben ihnen zeigt sich dann in gleichsam fortgesetzter Bewegungsfolge in tänzerisch anmutendem Gleichschritt geeint. Beide Erwählten haben ihre Hände angewinkelt erhoben, der Gerechte hält die Hand des linken Partners ergriffen. Als

---

937 H.d.I, fol. 244v, inscriptiones: „Post abstersionem lacrimarum sancti gaudium et letitiam obtinebunt, fugietque dolor et gemitus". In diesem Sinne äußert sich auch OTTO VON FREISING, Chron. 8, 26, (hg. v. W. Lammers, 1960), S. 648: „Sunt et tabernacula Dei tabernacula regnatium in caelestis patriae curia, omni calcato metu, plena tranquillitate, suavia, de percepta corona plene gaudentia, non solum bona semper, sed sine tristium intermixtione, sine laborum fatigatione semper leta et iocunda". Und: Ebd., S. 656: „...perfecte gaudentes, sicut foris nullo pulsantur temptatore, ita intus nulla recordationis tristium afficiantur passione".

938 Vgl. hierzu auch die Bildinschrift: H.d.I, fol. 244v, inscriptiones: „Corona. Corona designant premia justorum". Vgl. dazu beispielsweise noch einmal die Mosaiken aus S. Maria in Cosmedin (Abb. 90) und von S. Apollinare Nuovo zu Ravenna (Abb. 88). Zur Tradierung dieses Bildzeichens und seiner Deutung auch in den Jenseitsschilderungen des 12. Jahrhunderts, vgl. bspw. OTTO VON FREISING, Chron. 8, 26, (hg. v. W. Lammers, 1960), S. 648: „Erit ergo onatus eius corona et monilia. Corona videlicet immarcescibilis perpetua inmortalitatis et incoruptionis adorans gloria [...] Quod enim pulcrius quam spe coronae cum vitiis et concupiscentiis luctam inire?".

939 Vgl. H.d. II, T.850, anonym: „Resurrectio erit communis bonis et malis, immutatio vero erit data solis justis sine deformitate, et nec lutra nec infra juvenilem formam resurgent corpora mortuorum, sed in eo robore et etate ad quam scimus Christum pervenisse, id est XXXta annorum". Zur traditionellen Auferstehungslehre vgl. L. OTT, 1990, S. 40f.

940 Vgl. dazu: H.d.II, T. 834, anonym: „Karissimi erunt etiam justi post resurrectionem, gemina stola suscepta, qui omnis terrenitatis obliti soli Deo inherebunt et ab ipso et in ipso perfecte beati erunt".

941 H.d.I, fol. 244v, inscriptiones: Corona designant premia justorum".; auch: H.d.II, T. 839, Augustinus, Serm.: „Dei ineffabilis et immensa bonitas hoc providit [...] in illa vero que eterna est corona et premia justorum meritorum.". Vgl. dazu: Apc. 2, 10; und: 2. Tim. 4, 8.

Attribut führt der linke Tanzpartner eine münzähnliche Scheibe, der rechte ein Lilienszepter mit sich. Die Reihung der Gerechten wird fortgesetzt im unteren Bildstreifen mit einem Auserwählten, der seinem Gegenüber eine Münzscheibe und einen Blumenstrauß darbietet. Der auf diese Weise Angesprochene, der selbst ein Lilienszepter in seiner Hand trägt, reagiert auf die Offerte mit einer ambivalenten, das Angebot ebenso entgegennehmenden wie abweisenden Geste. Der neben ihm stehende Gerechte des vierten Paares weist auf ihn zurück, während er zur gleichen Zeit das Angebot seines Partners, eine Münzscheibe, ablehnt. Auch in dem Bildstreifen der Erwählten von fol. 247r (Abb. 35) setzt sich die bereits auf der Vorseite entfaltete Handlungsabfolge von wechselseitiger Anbietung und Zurückweisung fort. Ein Auserwählter mit einem Blütenzweig bietet seinem Gegenüber eine Münzscheibe an, der seinerseits auf dieses Angebot mit einer Geste der Zurückhaltung antwortet. Zur gleichen Zeit wird eben demselben Gerechten durch den hinter ihm stehenden Erwählten des letzten Paares ein zweiter Blütenzweig auffordernd entgegengestreckt, dem wiederum der letzte Auserwählte seinen Blütenzweig und seine Münzscheibe zu übergeben bereit ist. Die den Auserwählten distinktiv beigeordneten Attribute, Lilienstab, Blütenzweig und Münze, können im Kontext der Illustrationen und Texte des eschatologischen Zyklus näherhin bestimmt werden.

Im Unterschied zu den Kronen, die neben den Gerechten gleichsam aufgehängt zu sein scheinen, sind die Lilienstäbe, Blütenzweige und Münzen den Gerechten sinnstiftend als etwas primär ihnen Zugehöriges beigeben. Analog hierzu wird in den Beitexten zwischen *premia*, als Begriff für die von Gott geschenkten Belohnungen der Gerechten auf der einen Seite, für die auch die Krone als Metapher eingeführt wird, und *merita*, als den eigenen Verdiensten der Gerechten auf der anderen Seite geschieden.[942] Angesichts dieser Unterscheidung stellt sich die Frage, ob auch mit den Lilienstäben, Blütenzweigen und Münzscheiben, die je eigenen Verdienste der Gerechten bezeichnet sind.

Es zeigt sich, dass in den eschatologischen Illustrationen des *Hortus*, die Lilienstäbe und Blütenzweige als Attribute allein den Engeln, Märtyrern und jungfräulich Lebenden vorbehalten sind.[943] Das in dieser exklusiven Zuordnung implizit angedeutete, die drei Gruppen untereinander verbindende *Tertium comparationis* erschließt sich vor dem Hintergrund einer Wesensbestimmung des Jungfrauenstandes.

Seit der von Tertullian erstmals formulierten, für das monastische Selbstverständnis folgenreichen Gleichsetzung von Martyrium und Keuschheit konnte der Bedürfnis- und Triebverzicht der geistlich Lebenden in der Folgezeit immer wieder identitätsstiftend auf die als

---

942 H.d.II, T. 839, Augustinus, Serm.: „Dei ineffabilis et immensa bonitas hoc providit, ut laborum tempus quidem et agonis non extenderet, nec longum faceret aut eternum, sed breve et unt ita dicam momentaneum, ut in hac brevi et exigua vita agones essent et labores, in illa vero que eterna est corona et premia justorum meritorum, ut labores cito finirentur, meritorum vero premia sine fine durarent, ut post hujus vite tenebras visuri essent candidissimam lucem, et accepturi majorem passionum cunctarum acerbitatibus beatitudinem“.; auch: H.d.I, fol. 244v, inscriptiones: „Corone designant premia justorum“.

943 Vgl. dazu die Illustrationen des „Weltgerichts“, fol. 251v. fol. 253r; und die Miniatur der „Himmlischen Hierarchie“., fol. 244r.

vorzügliche Christusnachfolge geltende Blutzeugenschaft zurückbezogen werden.[944] Die als *militia spiritualis* gegen die Anfechtungen des Teufels verstandene monastische Lebensform freiwilliger asketischer Kasteiung wird verglichen mit dem Schicksal der Märtyrerinnen, in dem sich der innere Kampf materialisiert hat zu körperlichen Leiden und heldenhaften Tod.[945] Ebenso wie die Identifizierung von Märtyrertum und monastischer Existenz gehört auch die Assoziierung des jungfräulichen Lebens mit dem Leben der Engel zu den Topoi monastischer Selbstdeutung. Schon im altrömischem Jungfrauen-Ritus wird das gottgeweihte Leben der Jungfrauen als Verwirklichung der angelischen Vollkommenheit gedeutet.[946] Der jungfräuliche *homo spiritualis*, der den Teufel, das *saeculum* und den eigenen Körper besiegt hat und sich zur Kontemplation erhebt steht bereits *extra mundum*, wie ein Grundwort der reformbenediktinischen Spiritualität cluniazensischer und Hirsauer Prägung lautet, das sich aus der Mönchstheologie Gregor des Großen herleitet.[947] Er ist aufgrund seiner schon in das Himmlische hineinragenden Existenzform den Engeln im Dienst an Gott und den Menschen geeint, in der Kontemplation und dem liturgischen Lob Gottes ebenso wie in seiner Funktion als Vorbild und Führer der Menschen.[948] Einem auf fol. 254r zitierten Text aus dem *Elucidarium* zufolge werden die Apostel, Märtyrer, Mönche und Jungfrauen im Jüngsten Gericht zu Mitrichtern erhoben aufgrund ihrer die christliche Lehre beispielhaft verwirklichenden und daher dem himmlischen Königreich würdigen Lebensform.[949] Können vor diesem Hintergrund die Auserwählten mit den Lilienstäben und Blütenzweigen als Repräsentanten des asketisch-kontemplativen Lebens verstanden werden, so deuten die Münzen in den Händen der übrigen Erwählten auf eine weniger elitäre Lebensform hin.

In den frühscholastischen Spekulationen zur himmlischen Glückseligkeit wird unter der Frage nach der Verdienstmöglichkeit des Menschen und der jenseitigen Belohnung wiederholt auf das Weinberggleichnis von Mt. 20, 1-16, verwiesen, dabei wird der Denar, der unterschiedslos allen Arbeitern versprochen wird, als ausgleichende Belohnung aller Gläubigen für ihren aktiven Dienst an der Kirche gedeutet.[950] Kann angesichts dieser Auslegungstradition die Münzscheibe in der

---

944 Vgl. dazu: H. E. KELLER, 1993, S. 71f.

945 Das Verständnis des monastischen Lebens als *militia spiritualis* wurde entscheidend durch die Spiritualität Benedikts geprägt. Er hatte in seiner Regel ausdrücklich auf die römische Heerordnung zurückverwiesen, vgl. dazu die Erklärungen von G. HOLZHERR, 1980, S. 37ff. Siehe grundlegend auch: H. FICHTENAU, 1975, S. 24-107.

946 Vgl. dazu: J. LECLERCQ, 1967, S. 127-137. Zum römischen Jungfrauenweihe-Ritus, vgl. R. METZ, 1954, S. 143.

947 Vgl. dazu: K. HALLINGER, 1985, S. 91-124, bes. S. 98f.

948 Vgl. H. E. KELLER, 1993, S. 86-94.

949 H.d.II, T. 873, H. A., Eluc.: „D. Qui sunt qui judicant? M. Apostoli, martires, monachi, virgines. D. Quomodo judicabunt justos? M. Monstrant eos doctrinam suam et sua exempla fuisse imitatos et ideo regno dignos.“.

950 Siehe hierzu auch die im *Hortus deliciarum* selbst abgegebene Erklärung: H.d.I, fol. 108r, inscriptiones: „Dominus qui conduxit operarios in vineam est Deus omnipotens qui fideles ducit in ecclesiam. Operarii in vinea sudantes sunt omnes electi in ecclesia bene operantes. [...] Denarius in quo est regis imago, quo operantes in vinea expleto labore sero remunerantur, est optata visio conditoris, qui omnibus pie in ecclesia laborantibus finito mundi termino manifestatur, cum ab eis facie ad faciem contemplatur.“. Vgl. dazu: OTTO VON FREISING, Chron. 8, 29, (hg. v. W. Lammers, 1960), S. 656: „Numquid enim omnes eterna illa beatitudine pari modo pariter omnes fruuntur, iuxta illud parbolicum, ubi omnes in vinea Domini non equaliter desudantes equalem operis mercedem tamquam singulos denarios recepisse feruntur? [...] Verum est igitur, quod singuli

Hand der Erwählten als signifikanter Hinweis auf das Weinberggleichnis und das Thema des Verdienstes verstanden werden, so bleibt offen, durch welche Art von Verdienst sich die Träger der Münzen gegenüber den Auserwählten mit den Lilienstäben auszeichnen. Eine mögliche Erklärung bietet ein der Illustration nachgestellter Text aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis, in dem im Rückgriff auf die Auslegungstradition der Maria-Martha-Perikope (Lc. 10, 38-42) die Apostel Johannes und Petrus einander gegenübergestellt werden. Johannes wird dabei als exemplarische Persönlichkeit der asketisch-kontemplativen Lebensform der jungfräulich Lebenden, der *vita contemplativa*, mit Petrus als Vertreter der verdienstlichen Lebensweise des aktiven Lebens christlicher Dienstbarkeit, der *vita activa*, verglichen.[951] Dass - in erneutem Blick auf die Illustration des „Eschatologischen Paradieses" das in der Münze vergegenwärtigte Weinberggleichnis durchaus mit der Vorstellung der *vita activa* verknüpft werden konnte, beweist das dem *Hortus* zeitlich nahestehende Westportal des Baptisterium von Parma, in dessen Bildprogramm das Weinberggleichnis sinnstiftend zu den Werken der Barmherzigkeit in Bezug gesetzt wird, in denen nach traditioneller Auffassung das aktive Leben für die Kirche wesentlich besteht (Abb. 91). [952] Die durch ihre Attribute als Vertreter der aktiven und kontemplativen Lebensform ausgezeichneten Gerechten der *Hortus*-Illustration erscheinen einträchtig unter dem Zeichen der ihnen gleichermaßen zukommenden göttlichen Belohnung der Lebenskrone geeint. Während die einen ihrem Partner die Lilienstäbe oder Münzen und damit die Teilhabe an ihren Verdiensten anbieten, lehnen die anderen die angebotene Gabe mit zurückhaltender Geste selbstgenügsam ab. In dem Textauszug aus dem *Elucidarium* auf fol. 260r heißt es analog hierzu über die vollkommene Einigkeit der Gerechten in der Seligkeit: „Denn keiner begehrt dort mehr als er verdient hat [...], wenn sie nämlich etwas mehr begehren würden, hätten sie nicht die vollkommene Freude. Aber alle werden voller Freude sein. Deshalb werden sie nichts mehr begehren als sie haben und nichts wird ihrer Freude hinzugefügt werden können. Was nämlich der eine in sich nicht haben wird, wird er im anderen haben um des Wortes willen: Petrus wird in Johannes den Ruhm der Jungfräulichkeit haben, Johannes in Petrus den Ruhm des Leidens, und so wird der Ruhm eines jeden aller und der Ruhm aller eines jeden sein".[953] Ein

---

singulos denarios accipiunt". Ausführlich äußerte sich bezugnehmend auf das Weinberggleichnis zur Gleichheit in der Seligkeit schon Gregor der Große, hierzu: M. FIEDROWICZ, 1995. Zur Auslegungstradition des Weinberggleichnis in der frühscholastischen Verdienstlehre allgemein, vgl. L. OTT, 1990, S. 77ff.

951 Vgl. H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „Quod enim quisque in se non habuerit, in altero habebit: verbi gracia, Petrus in Johanne gloriam habebit virginitatis, Johannes in Petro gloriam passionis, et ita gloria uniuscujusque erit omnium et gloria omnium uniuscujusque.". Zur Exegese der Maria-Martha-Perikope, vgl. dazu: K. RUH, 1990, S. 157. Die Lehre von der *vita activa* und *vita contemplativa* findet sich bereits in antik-paganen Quellen, siehe dazu ebd.: „Platon und Aristoteles und nach ihnen die Stoiker haben sie ausgebildet, Clemens von Alexandrien und Origenes übernahmen sie und verbanden sie mit dem Maria-Martha-Modell". Zur Entwicklung der Lehre von der *vita activa* und *vita contemplativa*, vgl. T. CAMELOT, 1948, S. 273-301; auch: A. D. CSÁNYI, 1960, S. 5-78.

952 Vgl. hierzu die bis zu Thomas von Aquin folgenreiche Definition des kontemplativen und aktiven Lebens bei: GREGOR DER GROSSE, Hom. in Ez. 2, 2, 8, PL 76, 953–955. Zum Bildprogramm des Baptisteriums zu Parma, Westportal begonnen um 1196, vgl. G. FRANCOVICH, 1952, Bd. II, Abb. 246ff..

953 H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „... quamvis nullus plus cupiat quam promeruit [...] Si enim aliquid plus cuperent, plenum gaudium non haberent. Sed omnes plenum gaudium habebunt. Igitur nichil plus cupient quam habebunt, et nichil plus poterit adjici gaudio eorum. Quod enim quisque in se non habuerit, in altero habebit:

jeder wird sich über das Gut des anderen freuen, als wenn er es in sich selbst hätte. Die Auserwählten werden in vollkommener Freude alle Güter gleichzeitig besitzen, denn Gott als das Gut des einzelnen Seligen wird zugleich das Gut aller Seligen sein, so wird in diesem Sinne im Rückgriff auf die pseudoaugustinischen *Meditationes* ausgesagt: „Verschieden ist der Ruhm der Einzelnen, aber gemeinsam ist die Freude aller. Ganz und vollkommen regiert dort die *Caritas*, weil Gott alles in allem ist, den sie ohne Ende sehen und immer entbrennen sie in der Betrachtung in Liebe zu ihm, sie lieben und loben, sie loben und lieben."[954] Betont werden in den Begleittexten der Illustration die Einigkeit und Gleichheit in der Verschiedenheit aller Gerechten hervorgehoben, die in der eines jeden Verdienstes gerecht vergeltenden Gerechtigkeit Gottes gründen.[955] War mit der egozentrischen Strebung der *superbia* das Böse und die Zwietracht in die Welt gekommen, so werden in der Ewigkeit alle Auserwählten in vollkommener Genügsamkeit, in absoluter Bedürfnislosigkeit und Zufriedenheit miteinander verbunden sein, indem jeder für sich und alle gemeinsam sich an der ewigen Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht erfreuen, wie es im Anschluss an 1. Cor. 15, 28, mit dem *Elucidarium* des Honorius heißt.[956] Sieben Gaben werden einem auf fol. 245v zitierten Text unbekannter Provenienz zufolge den Körpern und Seelen der Gerechten zu ihrer Verherrlichung und Freude durch Gott geschenkt analog den ihnen auf Erden verliehenen sieben Gaben des Heiligen Geistes; ihren Körpern wird Schönheit, Schnelligkeit, Stärke, Ungebundenheit, sinnlicher Genuss, Gesundheit und Unsterblichkeit gegeben, ihren Seelen Weisheit, Freundschaft, Einklang, Macht, Ehre, Sorglosigkeit und Freude, die sie in ihrer ganzen Vollkommenheit auszeichnen werden.[957] Alle Erwählten werden in der Gemeinschaft mit den Engeln die Glückseligkeit genießen, die in der unmittelbaren Gottesschau

---

verbi gracia, Petrus in Johanne gloriam habebit virginitatis, Johannes in Petro gloriam passionis, et ita gloria uniuscujusque erit omnium et gloria omnium uniuscujusque". Honorius greift hier auf Gregor den Großen zurück, nach dem die Gaben des einen durch die gemeinsame Verbundenheit auch den anderen gehören, vgl. hierzu: M. FIEDROWICZ, 1995, S. 316.

954 H.d.II, T. 838, Augustinus, Med.: „Dispar gloria singulorum, sed communis est letitia omnium. Plena et perfecta ibi regnat caritas, quia Deus est omnia in omnibus, quem sine fine vident et semper videndo in ejus amore ardent, amant et laudant, laudant et amant".

955 H.d.II, T. 837, H. A., Spec. eccl.: „In justicia hec civitas (i.e. Jherusalem celestis, d. Verf.) fundabitur, quia in Christo locabitur, per quam uniuscujusque meritum juste renumerabitur. [...] Ibi autem justicia nobis preponitur, cum Chritus justicia nobis in premio dabitur. In terra tua ultra non audietur iniquitas, quia ibi regnabit eterna equitas".

956 H.d.II, T. 873, H. A., Eluc.: „D. Quid est: Tradet regnum Deo et Patri et Deus erit omnia in omnibus? M. Id est Christi humanitas et tota Ecclesia in divinitate regnabunt, et Deus erit gaudium omnium et gaudium singulorum. Singuli namque singulare gaudium habebunt, et omnes de visione Dei gaudebunt". Ebenso: H.d.II, T. 838. Siehe auch: H.d.II, T. 839, Augustinus, Serm.: „Nemo leditur, nemo irascitur, nemo invidet, cupiditas nulla exardescit, nullum cibi desiderium, nulla honoris aut potestatis pulsat ambicio. [...] Nulla erit tunc usquam discordia, sed cuncta consona, cuncta convenientia, quia omnium sanctorum una concordia, pax cuncta continet et leticia, tranquilla sunt omnia et quieta".

957 H.d.II, T. 835, anonym: „Dominus noster Jhesus Christus ascendens in altum sanctis et electis suis septem munera corporum et septem dona animarum dedit, que post resurrectionem generalem sicut promisit in omnibus fidelibus in terris positis septem donis Spiritus sancti conformitatis in celo perpetua jocunditate consummabit".; auch: H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „M. Septem speciales glorias habebunt corpora et septem anime. In corpore quidem pulchritudinem, velocitatem, fortitudinem, libertatem, voluptatem, sanitatem, immortalitatem; in anima autem sapientiam, amiciciam, concordiam, potestam, honorem, securitatem, gaudium.".

und der freudvollen Gottesliebe besteht.[958] In der Kontemplation der unveränderlichen Wesenheit des dreieinigen Gottes werden sie den wahren Frieden mit sich und in der Gemeinschaft mit allen anderen finden, verheißt ein weiterer Auszug aus dem *Elucidarium*.[959] Sie werden alle von Weisheit erfüllt sein, da sie aus derselben Quelle, der Anschauung Gottes ihr Wissen schöpfen werden, nichts wird ihnen verborgen bleiben, da alles unter dem Gerechtigkeit schaffenden Wirken Gottes offenbar wird, wie mit einem Text eines unbekannten Autors und einem Auszug aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius ausgesagt ist.[960] In ihrer Gottesliebe wird sich auch ihre Liebe zum Nächsten vollenden. Alle Gerechten werden an der Macht und Ehre Gottes als seine Söhne teilhaben.[961] Sie werden die gleiche Freude besitzen, doch wird ihnen entsprechend der Beschaffenheit ihrer Verdienste eine je unterschiedliche Herrlichkeit bereitet.[962]

Während in den Illustrationen des „Eschatologischen Paradieses" (Abb. 34-35) und den ihnen beigeordneten Texten vor allem die eines jeden Verdienst gerecht vergeltende Gerechtigkeit Gottes hervorgehoben wird und nur in zwei Allusionen auf das Wort Jesu von den vielen Wohnungen im Haus seines Vater (Io. 14, 2)[963] auf die Verschiedenheit der himmlischen Glückseligkeit hingedeutet wird, bestimmt die Vorstellung von der Ungleichheit der zukünftigen Seligkeit die Darstellung der „Himmlischen Hierarchie" (Abb. 33) wesentlich. In der Ambivalenz dieser Aussagen spiegelt sich die in den eschatologischen Spekulationen der Zeit diskursiv erörterte Frage nach der Gleichheit oder Verschiedenheit der ewigen Glückseligkeit. Hatte Gregor der Große am Ende seiner kurzen Abhandlung über die verschiedenen Grade der Glückseligkeit noch eindringlich die Gleichheit des Himmelsglücks und der Freude über die Gottesschau eindringlich hervorgehoben[964], so suchen die frühscholastischen Quellen in diesem Zusammenhang vorrangig die Verschiedenheit der zukünftigen Glückseligkeit immer feinsinniger zu erfassen. Petrus Lombardus etwa erklärt im Anschluss an die in diesem Kontext immer wieder

---

958 H.d.II, T. 833, Gregor der Große, In Ev. XXXIV.

959 H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „O qualem leticiam et exsultationem ipsi habebunt qui Patrem in Filio et verbum in Patre et Spiritus sancti caritatem in utroque, sicuti est, facie ad faciem videbunt. Gaudium habebunt de visione Dei, de consortio angelorum, de contubernio omnium sanctorum. Gaudebunt itaque de bonis Domini intus et exterius, supra se et infra, in circuitu et undique. Ad hoc omnes amicos suos, quorum multa milia sunt, his deliciis affluere et semper habundare gaudebunt".; vgl. H.d.II, T. 837. 840. 880.

960 H.d.II, T. 836, anonym: „Et videbunt faciem ejus in enigmate, et nomen ejus id est Dei et agni, scilicet Christi in frontibus eorum, id est in aperto, sicut in aperto eum confessi sunt. Et nox ultra non erit, id est aliqua ignorantia [...] quia Dominus Deus illuminat eos, et regnabunt cum eo in secula seculorum". Siehe auch: H.d.II, 837, H. A., Spec. eccl.: „Universi filii Ecclesie docti erunt a Domino, cum in illa vita omnia videbunt in Domino. Nichil est enim quod eos lateat, cum Dominum in quo omnia consistent inspiciant.".

961 H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „Nempe illorum tam efficax erit potentia, ut si aliud celum et aliam terram facere velint, potenter possint. Sunt enim filii Dei et coherendes Christi, et ideo dii, ut dicitur: Ego dixi: dii estis".; dazu auch: H.d.II, T. 838.

962 H.d.II, T. 838, Augustinus, Med.: „Dispar gloria singulorum, sed communis est laetitia omnium.". Siehe zur Gleichheit in der Freude und der Verschiedenheit des Lohnes auch: H.d.II, T. 837. 839. 887.

963 H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „Quamvis igitur alius alio prestantius, alius alio convenientius gloriam pro meritis sortiatur, tamen omnes unam domum Patris, licet diversis mansionibus, unum denarium de visione Dei et consortio angelorum percipient". Siehe auch: H.d.II, T. 838.

964 GREGOR DER GROSSE, Hom. in Hiez. 2, 4, 6, PL 76, 977: „Nam etsi dispar erit meritum singulorum, non erit diversitas gaudiorum, quia etsi alter minus atque alius amplius exsultat, omnes tamen unum gaudium de conditoris sui visione laetificat".

zitierten Schriftworte Io. 14, 2, Mt. 20, 9f; 1. Cor. 15, 41, dass die Seligen in der Schau Gottes alles sehen werden, dessen Kenntnis zur Glückseligkeit gehört, dass aber in der Weise ihres Sehens, in seiner Klarheit jedoch ein Unterschied besteht. Ebenso sei die Gleichheit der Freude nicht auf die Intensität der Freude, sondern auf die Universalität der Dinge, die Gegenstand der Freude sein werden, zu beziehen.[965] Auch Robert von Melun hat hierzu geäußert, dass die Schau Gottes die Seligkeit aller sein werde, einige diese Schau aber vorzüglicher erfahren werden, als andere.[966] Alanus von Lille merkt in einer den ambivalenten Aussagen des *Hortus* nahe kommenden Formulierung an, dass aus der Verschiedenheit der Verdienste eine Ungleichheit der Herrlichkeit hervorgehen werde, die Freude aller aber gleich sei über das Leben, das Gott allen schenkt.[967] Ähnlich schreibt auch Otto von Freising: „Wahr ist also, dass jeder einen Groschen erhält, wahr ist, dass sie verschiedene Wohnungen bewohnen und der eine glänzender ist als der andere, weil sie zwar alle in eine Seligkeit aufgenommen werden, aber dort entsprechend der Beschaffenheit ihrer Verdienste verschiedene Wohnungen erhalten werden. Denn auch der Herr sagt zwar nicht, dass sie in verschiedenen Häusern, aber in dem einen Haus in verschiedenen Wohnungen wohnen werden, und zeigt damit, dass zwar eine Seligkeit sein wird, aber Unterschiede im Genuss der Seligkeit".[968]

In der Nebeneinanderstellung seiner Illustrationen des „Eschatologischen Paradieses" und der „Himmlischen Hierarchie" hat der *Hortus* nicht nur die Ambivalenz der zeitgenössischen Aussagen zur Frage nach der Gleichheit oder Verschiedenheit des glückseligen Zustandes für alle Gerechten konstatiert, er ist zu einer eigenständigen Antwort gelangt, die vollständig nur vor einer Analyse des Bildprogramms der Miniatur der „Himmlischen Hierarchie" erschlossen werden kann.

7.5 Inneres Formprinzip der vollendeten Ordnung

Die Illustration der „Himmlischen Hierarchie" (Abb. 33), welche die Bild-Text-Folge zum Zustand der Gerechten nach dem Jüngsten Gericht beschließt, zeigt eine nach links geöffnete und in neun horizontale Register unterteilte, zu dreiviertel umrissene Kreisform, die als Zeichen der Unendlichkeit und Ewigkeit verwandt, ursprünglich geschlossen war. In diesem Sinne heißt es in einer Bildinschrift: „Der himmlische Hof hat kein Ende, weil das Königreich Christi ohne Ende

965 Zur Verdienstlehre des Petrus Lombardus vgl. L. OTT, 1990, S. 76. Petrus von Poitiers, Petrus von Capua und Gaufried von Poitiers sind ihm hierin gefolgt, vgl.: Ebd, S. 77f.

966 Vgl. L. OTT, 1990, S. 76.

967 Zu dem Problem der Gleichheit und Verschiedenheit der Glückseligkeit in den Schriften des Alanus von Lille, vgl.: Ebd., S. 78. Auch die *Summa contra hereticos* verteidigt gegen die Katharer die Ungleichheit der Verdienste und Belohnungen der Guten.

968 OTTO VON FREISING, Chon. 8, 29, (hg.v. W. Lammers, 1960), S. 656: „Verum est igitur, quod singuli singulos denarios accipiunt, et verum est, quod diversas mansiones inhabitantes, alius alio clarior existat, quia omnes quidem in unam beatitudinem recipientur, sed pro qualitate meritorum diversas ibi mansiones sortientur. Nam et Dominus non in domibus, sed in una domo mansionum hanc varietatem esse dicens unam fore beatitudinem, sed in beatitudinis fruitione distantias ostendit".

sein wird, das bezeichnet der Kreis".[969] Die in der Höhe abgeflachte Kreisform wird bekrönt von der frontal auf einer Prunkbank thronenden, mit Kreuznimbus und Krone ausgezeichneten Person Christi. Eine Beischrift, die von der „neuen Braut des Lammes" spricht, legt die Vermutung nahe, dass neben der Gestalt Christi auf der Thronbank eine weitere Figur dargestellt war. Die zahllosen Texte des *Hortus*, die von der Brautschaft der Kirche mit Christus und ihrer künftigen Mitregentschaft im Himmel künden, erlauben es, diese fehlende Figur als Personifikation der *Ecclesia*, genauer der *Ecclesia triumphalis*, zu bestimmen.[970] Für eine solche Annahme spricht auch die Titelillustration des weit verbreiteten Hohelied-Kommentars des Honorius Augustodunensis, der *Expositio in Cantica Canticorum*. Das Werk deutet das Hohelied als Weltheilsdrama in vier Aufzügen, in dem nacheinander vier Bräute, verstanden als die sich durch die Weltzeitalter konstituierende Kirche, ihrer endgültigen Vereinigung mit Christus entgegenziehen. Jeder Vers wird vierfach auf der Grundlage der allegorischen Bibelhermeneutik auslegt. Entsprechend der anagogischen Deutung des Kommentars ist ihm eine Darstellung vorangestellt, die Christus mit der Personifikation der Kirche bräutlich geeint, thronend in einem als Himmel bezeichneten Raum zeigt (Abb. 92).[971] Für die Bekanntheit dieses *Synthronos*-Motivs im 12. Jahrhundert spricht auch das Mosaik der Apsiskalotte von S. Maria in Trastevere (Abb. 93).[972] Unterhalb der thronenden Figur Christi sind in der *Hortus*-Miniatur in neun Registern die nimbierten Brustbilder verschiedener Engel und Auserwählter im Redegestus zu Paaren einander zugeordnet. Die Kronen, die in der Illustration des „Eschatologischen Paradieses" neben den Köpfen der Gerechten aufgehängt waren, tragen die Auserwählten der „Himmlischen Hierarchie" zum Zeichen ihres endgültigen Sieges und ihrer Belohnung mit dem ewigen Leben auf ihrem Haupt. Triumph ist der äußerlich sichtbare Ausdruck der Existenz ihrer Gemeinschaft. Im Blick auf die *ecclesia triumphans* erweist sich die irdisch-empirische Kirche als vorläufige Größe. Erst im Triumph der zur *ecclesia triumphans* gehörenden Seelen erreicht die göttliche Weltordnung ihre letzte Vollendung. Der Triumph der Erlösten bedeutet die genaue Umkehrung der irdischen, durch die Sünde Adams heraufbeschworenen Machtverhältnisse: während die irdisch-geschichtliche Wirklichkeit des Menschengeschlechts in den Texten des *Hortus deliciarum* immer wieder als *miseria* definiert und die Existenzform der empirischen Kirche in der Illustration des „Apokalyptischen Weibes" als Dasein unter den ständigen Verfolgungen der dämonischen Mächte beschrieben wird - ein Zustand, der dem Antichrist-Zyklus zufolge bis zum Ende der Herrschaft des Antichrist andauern wird - so erscheint in der

---

969 H.d.I, fol. 244r, inscriptiones: „Celestis curia finem non habet, quia Christi regni non erit finis, quod designat circulus iste ...".

970 Vgl. H.d.II, T. 258. 305. 349. 368. 451. 453. 584. 585. 758. 769. 771. 790. 829. 891. (zur *Ecclesia* als Braut Christi); H.d.II, T. 78. 359. 496. 702. 758. 880. 891. (zur himmlischen Vereinigung von Christus und *Ecclesia*).

971 Zum Hohelied-Kommentar des Honorius Augustodunensis siehe die nach wie vor gültigen Ausführungen von: F. OHLY, 1958, S. 254-262; und: H. RIEDLINGER, 1958, S. 148-152. Zu den Illustrationen des Kommentars vgl. M. CURSCHMANN, 1988, S. 153-160.

972 Zum Apsismosaik von S. Maria in Trastevere, Rom (12. Jh.), vgl.: G. A. WELLEN, 1966, S. 148-159; D. KINNEY, 1975; auch: U. NILGEN, 1981, S. 24-32.

Ewigkeit die alleinige Herrschaft auf Seiten der wahren Kirchenglieder, das Elend auf Seiten ihrer widergöttlichen Opposition verwirklicht.[973]

Die über den Brustbildern der Gerechten in der Illustration der „Himmlischen Hierarchie" eingeschriebenen Inschriften fassen die einzelnen, gleichgestalteten Erwählten der neun Bildstreifen zu Gruppen zusammen. Sie werden in ihrer hierarchischen Ordnung absteigend benannt als: Jungfrauen, Apostel, Märtyrer, Bekenner, Propheten, Partriarchen, Enthaltsame, Verheiratete, Büßer.[974] Die neun Engelchöre sind inschriftlich nicht näher gekennzeichnet. Doch können sie entsprechend der übereinstimmenden Engelchorlehren des *Speculum ecclesiae* des Honorius und des Evangelienkommentars Gregors des Großen, die auf fol. 245r der Illustration unmittelbar nachgestellt sind, in absteigender Folge identifiziert werden als: Seraphim, Cherubim, Throne, Herrschaften, Fürstentümer, Gewalten, Mächte, Erzengel und Engel.[975] Der Miniatur der „Himmlischen Hierarchie" analog unterscheidet auch Otto von Freising in seiner *Chronica de duabus civitatibus* neun Klassen von Seligen entsprechend neun Chören von Engeln, doch im Unterschied zum *Hortus* enthält er sich jeder Identifizierung der Klassen der Seligen mit konkreten irdischen sozialen oder historischen Gruppen. Stattdessen gibt er kommentierend, entgegen der geltenden, sich an Isidor anschließenden zisterziensischen und Freisinger Liturgie, die Engelchorlehre des Pseudo-Dionysius Areopagita wieder.[976]

Gleichfalls übereinstimmend mit Otto von Freising bezeichnet eine Bildinschrift der Illustration der „Himmlischen Hierarchie" die Versammlung der Auserwählten in Anlehnung an weit verbreitete zeitgenössische Vorstellungen vom himmlischen Zustand als „ewigen himmlischen Hof, in dem die Heiligen den Engeln gleichgestellt sind", als „Himmlisches Jerusalem" und „Schau des Friedens".[977] Das Motiv des um Gott als dem Himmelskönig versammelten himmlischen Hofes weist noch einmal zurück auf die Eingangsillustration des *Hortus* von fol. 3r (Abb. 3), die Gott als Himmelsherrscher inmitten seiner Engel darstellt und deren Beitexte bereits die Engelchorlehre entwerfen. Mit der Einordnung der Auserwählten in die Reihen der Engel findet die geschichtliche Entwicklung, die von Gott in seinem himmlischen Hof und der Auflehnung des ersten Engels gegen die göttliche Vorherrschaft seinen Anfang nahm, ihr

---

973 H.d.I, fol. 244v, inscriptiones: „Celestis curia [...] vocatur nova sponsa agni et nuptie agni et pascha perpetuum, id est transitus de morte ad vitam, de miseria ad gloriam.".

974 H.d.I, fol. 244r, inscriptiones: „Virgines. Apostoli. Martyres. Confessores. Prophete. Patriarche. Continentes. Conjugati. [Peni]tentes.". Die nur unvollständig erhaltene Bezeichnung der letzten Erwähltengruppe kann entsprechend der auf fol. 193r zitierten Allerheiligenpredigt des Honorius Augustodunensis und der dort entworfenen Gerechtenhierarchie ergänzt werden, vgl. H.d.II, T. 700 und T. 837.

975 Vgl. H.d.II, T. 832. 833.

976 Vgl. OTTO VON FREISING, Chron. 8, 30-32, (hg. v. W. Lammers, 1960), S. 658-673. Vgl. dazu die Ausführungen bei H.-W. GOETZ, 1984, S. 176-178.

977 H.d.I, fol. 244r, inscriptiones: „In celestis curia sancti equales angelis erunt [...] vocantur etiam celestis Jherusalem, id est visio pacis". Vgl. dazu: OTTO VON FREISING, Chron. 8, 26, (hg. v. W. Lammers, 1960), S. 644-653 (Himmlisches Jerusalem); ebd., 8, 29, S. 656 (celestis curia); ebd., 8, 31, S. 666-669 (Hof aus Engeln und Gerechten). Zur Vorstellung der ewigen Seligkeit als Himmlisches Jerusalem, als Himmlischer Königshof aus Engeln und Gerechten in der zeitgenössischen Eschatologie und der Visionsliteratur vgl.: P.DINZELBACHER, 1979, S. 38-40 (mit zahlreichen Quellenbelegen aus den Werken des Anselm von Canterbury, Elisabeth von Schönau u.a.); auch: Ders., 1981, S. 107-109; und: Ders., 2002, 80-111.

endgültiges Ende. In der unmittelbaren Schau Gottes als dem Ursprung und dem Erhalter alles Geschaffenen ist dem Menschen und der Schöpfung das Endziel gegeben.[978] Auch in der Bestimmung der *visio Dei* als dem letzten Ziel des Menschen erweist sich der *Hortus* mit Otto von Freising geistesverwandt, nach dem die Gottesschau das heilsgeschichtliche Endziel darstellt.[979] Dies steht im Unterschied zu Hugo von St. Viktor, der die *visio Dei* bereits als Inhalt der dritten und höchsten Stufe geistiger Betätigung, der *contemplatio*, begreift.[980] Erst am Ende erlangen dem *Hortus deliciarum* zufolge die Gerechten die in der Schöpfungsordnung für alle Menschen grundgelegte, durch die Sünde gestörte Bezogenheit und reale Hinordnung zu Gott. Die der Zeit und Veränderlichkeit unterworfene Weltordnung erscheint unter diesem Fluchtpunkt als das Mittel, durch das Gott die vernunftbegabten Geschöpfe zur Teilhabe an seiner Glückseligkeit und Macht führt.

Die Seligen gehen in die unendliche Transzendenz Gottes ein, ohne dass sie jedoch mit dem göttlichen Urheber alles Seins verschmelzen, vielmehr bleibt auch in der Ewigkeit ein unüberbrückbarer hierarchischer, in ihrer ontologischen Unterschiedenheit begründeter[981] Abstand zwischen Gott und allen seinen Geschöpfen und damit ihre Eigenständigkeit bestehen. Das Gegenüber von Gott und Mensch kann durch keine Bewegung aufgehoben werden. Der auch im zukünftig erlösten Zustand gewahrte Unterschied zwischen Gott und Mensch leitet sich notwendig aus der Zielbestimmung des Menschen her. Endzweck der Menschenschöpfung ist der Illustration und den ihr nachgestellten Texten des Honorius Augustodunensis und anderer, unbekannter Autoren zufolge das ewige Lob Gottes und die Mitregentschaft der Gerechten im Himmel.[982] Diese Aufgaben aber setzen voraus, dass Gott auch in der Ewigkeit von den Menschen grundsätzlich als Gegenüber erfahren wird.

Wenn in der Illustration der „Himmlischen Hierarchie“ neben Christus die Kirche als Mitherrscherin erscheint, während sie zugleich durch die Gemeinschaft der Erwählten repräsentiert ist, so lässt sich der scheinbare bildimmanente Widerspruch zwischen der

---

978 Vgl. dazu auch: H.d.II, T. 838, H. A., Spec. eccl.: „Hierusalem que visio pacis interpretatur, est angelorum et hominum cohabitatio, que veram pacem Christum in Patre facie ad faciem contemplatur.“. Auch H.d.II, T. 836, anonym: „Et videbunt faciem ejus in enigmate, et nomen ejus, id est Dei et agni scilicet Christi in frontibus eorum, id est in aperto, sicut in aperto eum confessi sunt.“

979 Zu Otto von Freising vgl.: H.-W. GOETZ, 1984, S. 179. Er folgt hierin Gregor dem Großen, der die Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht als Erfüllung des schon auf Erden begonnenen kontemplativen Lebens und die Vollendung des Menschen versteht, der auf dieses Schau hin erschaffen worden ist

980 Nach Hugo von St. Viktor, In Salomonis Ecclesiasten homiliae 1, PL 175, 116f., gehen der *contemplatio*, als höchster Stufe der geistigen Betätigung die *cogitatio*, das konkret-bewusste Erfassen, und als zweite Stufe die *meditatio*, die innere Verarbeitung des so Erfassten voraus. Zu Hugo von St. Viktor, vgl.: J. EHLERS, 1973, S.42.

981 Vgl. hierzu die Ausführungen des vorausgehenden Kapitels zur Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

982 Vgl. H.d.II, T. 836, anonym: „Et nox ultra non erit, [...] quia Dominus Deus illuminat eos, et regnabunt cum eo in secula seculorum.“.; auch: H.d.II, t. 837, H. A., Spec. eccl.: „In civitate (superna Jherusalem, d. Verf.) quippe Domini ibi sonant jugiter organa sanctorum, ibi suavissimo melo dulcisonum ymnum jubilant sine cessatione concentus angelorum“.; auch: H.d.II, T. 887, H. A., Eluc.: „D. Quid operantur? M. Vacant et vident Deum et in secula seculorum laudabunt eum. D. Que est laudatio eorum? M. Deum sanctos ibi laudare est tantum de visione Dei gaudere.“.; Ebd.: „Nempe illorum tam efficax erit potentia, ut, si aliud celum et aliam terram facere velint, potenter possint. Sunt enim filii Dei et coheredes Christi, et ideo dii, ut dicitur: Ego dixi: dii estis. Et quia dii sunt, omnia que volunt possunt.“.

Mitregentschaft der Kirche im Himmel und ihrer Gleich-Setzung mit Gott einerseits und der Einordnung der die Kirche konstituierenden Erwählten in den dienenden Hofstaat des Himmelsherrschers andererseits vor dem Hintergrund der christlich-neuplatonischen Ontologie auflösen, deren Grundpositionen - wie der schon im Rahmen der Gotteslehre des Werkes analysierte pseudo-augustinische Text von fol. 5v beweist - auch von dem *Hortus* vertreten werden.[983] Auf dieser Grundlage kann die fehlende Personifikation der Kirche zu Seiten Christi als Idealgestalt der Kirche, als Formursache oder göttliche Idee, die schon Adam in seinem Traum visionär schaute, als beharrender und unveränderlicher Wesensgrund, als ursprüngliche Form der Kirche gedeutet werden, die in der Personifikation als Wirklichkeit in ihrer reinen Gestalt wahrgenommen ist, und in den Körpern der auserwählten Gläubigen ihre Konkretion erfährt. Die in der Personifikation ideal vorgestellte Mitregentschaft der Kirche im Jenseits stellt sich ihrer konkreten Wirklichkeit nach als hierarchisch geordnete dar. Auch in der unmittelbaren Nähe Gottes bleibt die Kirche in ihren Gliedern zu dienender Verehrung verpflichtet und der Oberherrschaft Gottes als dem ersten Prinzip der ewigen Ordnung untergeordnet. Differenziert ist dargelegt, dass von einer wirklich gleichberechtigten Mitherrschaft der Erwählten im Himmel nicht gesprochen werden kann, und dass zugleich die absolute Souveränität Gottes auch für den Zustand der Seligkeit festgeschrieben ist. Die *ecclesia triumphans* ist das *regnum Christi* und als solches direkt auf das Königtum und die Herrschaft Christi bezogen.

Auf Christus und die Personifikation der *Ecclesia* als Idealgestalt der Kirche ist die Gemeinschaft aller Erwählten gleich einem Hofstaat, der sich in verschiedene Rangordnungen gliedert, hingeordnet. Die Unterscheidung der Illustration zwischen neun Ständen von Auserwählten und ihre Benennungen sind offenbar der Allerheiligenpredigt des Honorius Augustodunensis entlehnt, die in einem ersten Abschnitt auf fol. 193r wiedergegeben und auf fol. 245v fortgesetzt wird.[984] Während jedoch die Allerheiligenpredigt zwei Einteilungsschemata miteinander verbindend, die Menge der zum Heil Auserwählten gliedert, indem sie die Reihung der historischen Protagonisten der Kirche, Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer und Bekenner nachfolgend um die Stufenordnung der spirituellen Stände der Kirche, der Mönche, Jungfrauen, Witwen und Enthaltsamen, Verheirateten und Büßer erweitert, entwirft die Illustration der „Himmlischen Hierarchie“ mit der Vermischung des historischen und spirituellen Schemas eine konsequent spirituell-ethische Ordnung der Verdienstlichkeit.[985] In einer ihrer Inschriften ist ganz in diesem Sinne zu lesen: „Im himmlischen Hof werden die Heiligen den

983 H.d.II, T. 12.

984 Vgl.: H.d.II, T. 700. 837.

985 Auch für Otto von Freising entscheiden über den Grad der Glückseligkeit allein die menschlichen Verdienste im irdischen Leben, wenngleich er keine Verbindung zwischen dem Grad der Verdienstlichkeit und den irdischen sozialen oder historischen Gruppen herstellt. Vgl. hierzu: OTTO VON FREISING, Chron. 8, 29, (hg. v. W. Lammers, 1960), S. 656-659, insbes. 656: „Verum est igitur quod singuli singulos denarios accipiunt, et verum est, quod diversas mansiones inhabitantes, alius alio clarior existat, quia omnes quidem in unam beatitudinem recipientur, sed pro qualitate meritorum diversas ibi mansiones sortientur“.; und: ebd., S. 658: „Pro diversitate igitur operum et capacitate singulorum varia et una beata tamen omnium erit gloria sanctorum“.

Engeln gleich sein und ein jeder wird in einer eigenen Wohnung die Krone und den Lohn für die Verdienste in ununterbrochener Freude empfangen".[986] In einem der Illustration auf fol. 245 unmittelbar nachfolgenden Texte steht analog dazu geschrieben: „Diese (die erwählten Menschen, d. Verf.) werden durch Freuden für ihre verschiedenen Verdienste mit den verschiedenen Chören der Engel ausgesucht, sowie sie auch auf dieselben verschiedenen Ordnungen verteilt werden."[987] Die Hierarchisierung erfolgt gemäß der Verdienste, doch nicht der Verdienste der Individuen, sondern der des *ordo*, der Gruppe, der die Erwählten in ihrem irdischen Leben angehörten.

Die Festlegung der spirituellen-ethischen Stufenordnung, die dem Jungfrauenstand den ersten Rang vor allen anderen Heiligengruppen zuweist, hat möglicherweise ein Hierarchiemodell des Ambrosius beeinflusst. Ambrosius hatte an dem Gleichnis vom Sämann und der hundert-, sechzig-, und dreißigfachen Frucht (Mt. 13, 8; Mc. 4, 8) die kirchliche Ständelehre erläutert, indem er dem Jungfrauenstand die hundertfache und damit höchste geistig-tugendbezogene Fruchtbarkeit zumaß, dem Witwenstand und den Enthaltsamen die sechzigfache, und den Eheleuten die dreißigfache Fruchtbarkeit.[988] Eine bildliche Auslegung des neutestamentlichen Gleichnisses auf das spirituell-ethische Ordnungsschema der Jungfrauen, Witwen, und Verheirateten hin, findet sich in dem, in seiner Wirkabsicht dem *Hortus* verwandten *Speculum virginum* wieder (Abb. 94).[989] In der Illustration der „Himmlischen Hierarchie" (Abb. 33) sind die historischen Gruppen der Apostel, Märtyrer, Bekenner, Propheten und Patriarchen in dieses Schema gemäß ihrer Leistungen für die Kirche eingeordnet. Das Gliederungsprinzip des irdisch-sozialen Standes, das die Einteilung der Gläubigen etwa in der Illustration der „*Ecclesia*" von fol. 225 (Abb. 95), der Tugendleiter von fol. 215 (Abb. 28) oder des Jüngsten Gerichts von fol. 247v-253v zugrunde liegt, besitzt der Illustration der „Himmlischen Hierarchie" (Abb. 33) gemäß in der Ewigkeit keine Gültigkeit mehr. Die obersten drei Ränge der Hierarchie nehmen jene Vollkommenen ein, die, wie ein Beitext zur Darstellung des „Jüngsten Gerichts" ausführt, im Gericht bereits als Beisitzer des göttlichen Richters fungieren und an deren Lebensführung und an deren Lebensform der Weltentsagung, Nachfolge Christi und Selbstaufopferung als Norm die Heiligkeit der anderen Gläubigen gemessen wird: die jungfräulich Lebenden, die Apostel und

---

986 H.d.I, fol. 244r, inscriptiones: „In celestis curia sancti equales angelis erunt et unusquisque in propria mansione coronam et mercedem pro meritis perpetualiter gaudens accipiet".

987 H.d.II, T. 832, H. A., Spec. eccl.: „Qui etiam per diversis meritis cum diversis angelorum agminibus gaudia sortiuntur, sicut et ipsis diversis ordinibus disponuntur". In dem folgenden Text werden die Verdienste der einzelnen Heiligen benannt und ihre Zuordnung zu den Engelchören erläutert.

988 Die spirituelle Ordnung, die den Jungfrauen einen Platz vor den Witwen und Eheleuten zuweist begegnet schon bei Cyprian. Von Ambrosius aufgegriffen, bleibt sie bis in das 13. Jahrhundert gültig, wie entsprechende Aussagen von Augustin, Hieronymus, Haimo von Halberstadt, Wolbero von St. Pantaleon, Peter von Blois, Jakob von Vitry, Albert der Große u.v.m. bezeugen, dazu: M. Bernards, 1955, S. 40f. mit den genauen Textverweisen. Zu Ambrosius, der erstmals das Ordnungsschema mit dem Gleichnis vom Sämann verband, und zur weiten Verbreitung der Auslegung des Gleichnisses auf die drei spirituellen Stände der Jungfrauen, Witwen und Enthaltsamen, Verheirateten bis in das 12. Jahrhundert hinein in den Schriften des Augustinus, Hieronymus, Haimo von Halberstadt, Hrabanus Maurus, Petrus Damiani, Bernold von St. Blasien, Rupert von Deutz, Hildebert von Lavardin, um nur einige zu nennen, vgl. die Quellenangaben bei M. BERNARDS, 1955, S.42f.; zur Deutung bei Hieronymus im speziellen vgl. C. Steininger, 1997, S. 65-153.

989 Vgl. zu der Illustration die Ausführungen von E. Simmons GREENHILL, 1962, S. 112-114.

Märtyrer.[990] Sie werden den obersten drei *ordines* der Engel zugeordnet, die von Gerechtigkeit, Wissen und Liebe ganz erfüllt die unmittelbare Anschauung Gottes genießen: den Thronen, Cherubin und Seraphin. Die hinsichtlich ihrer Weltentsagung, ihrer Gotteserkenntnis und Gottesliebe weniger Vollkommenen, die Bekenner des Neuen Bundes, sowie die Propheten und Patriarchen des Alten Bundes finden ihre Aufnahme in den drei Engelchören der zweiten Triade, in den Reihen der Herrschaften, Fürstentümer und Gewalten, die zwischen der ersten und dritten Triade vermittelnd, Gott ferner stehen. Die Enthaltsamen, Verheirateten und Büßer schließlich, die sich um moralische Integrität und persönliche Heiligkeit bemühen, und ein tätiges Leben christlicher Dienstbarkeit geführt haben, werden sich einreihen in die Chöre der Kräfte, Erzengel und Engel, die zu irdischer Zeit als ausführende Kräfte dienen und von allen Engeltriaden der Gottesschau am fernsten stehen.[991] Über die Rangfolge der Geheiligten, ihre Einordnung in die Hierarchie der Engel entscheidet danach die je größere geistliche Intensität des Lebens, also das Ethos, das sich im Sein eines Standes reflektieren soll.

An der größten vorstellbaren Unmittelbarkeit zu Gott und der in der Personifikation sichtbar veranschaulichten Idee der Kirche aber haben in der Illustration die jungfräulich Lebenden teil. Im Unterschied zu allen anderen Gruppierungen ist mit dem Begriff der „Jungfrauen" dem Sprachgebrauch seit frühchristlicher Zeit entsprechend nicht nur ein ethisch relevanter Stand gemeint, sondern auch ein konkreter sozialer Stand bezeichnet, nämlich der monastische, vor allem aber der Stand der gottgeweihten weiblichen Religiosen.[992] Die Vorrangstellung, die dem Jungfrauenstand damit noch vor den Aposteln und Märtyrern zugemessen wird, ist mehr als eine bloße Reverenz gegenüber dem Adressatenkreis des *Hortus*: in ihr spricht sich deutlich das unverhohlene elitäre Selbstverständnis eines Standes aus, der sich selbst als für die höchste Seligkeit prädestiniert betrachtet. Die Vorstellung vom absoluten Vorrang der Jungfräulichkeit vor allen anderen Lebensformen kann sich stützen auf die seit der Patristik oft wiederholte Gleichsetzung des jungfräulichen Lebens mit dem Leben der Engel.[993] Das Erwähltsein von Gott zur höchsten Gottesschau setzt - wie die Illustration der „Himmlischen Hierarchie" deutlich macht - das Erwählen der geistlichen Lebensform voraus. Die noch verhaltene Apologie des weiblichen Geschlechts in der Illustrationsfolge zum Sündenfall gipfelt in der Miniatur der „Himmlischen Hierarchie" in der Verherrlichung des Jungfrauenstandes auf. Die schon im Prolog

---

990 H.d.II, T. 873, H. A., Eluc.: „D. Qualiter fiet judicium? M. Nunc sunt boni et mali mixti, et multi videntur boni, qui sunt mali, et multi putantur mali qui sunt boni; tunc autem ab angelis boni a malis, ut grana a paleis, secernentur, et in quatuor ordines dividentur. Unus ordo est perfectorum cum Deo judicantium; alter justorum, qui per judicium salvantur; tercius impiorum sine judicium pereuntium; quartus malorum qui per judicium dampnantur. D. Qui sunt qui judicant? M. Apostoli, martires, monachi, virgines. D. Quomodo judicabunt justos? M. Monstrant eos doctrinam suam et suo exempla fuisse imitatos et ideo regno dignos".

991 Vgl. H.d.II, T. 832. 833.

992 Dementsprechend zeigt die Illustration unter dem Begriff der „Jungfrauen". allein weibliche Heilige, während sich unter den anderen Bezeichnungen die Geschlechter vermischen. Zum Sprachgebrauch des Begriffs seit frühchristlicher Zeit und der Herausbildung des monastischen Standes der gottgeweihten Jungfrauen, vgl.: R. METZ, 1954, S. 43. 49f. 59f. 67-73; auch: P. BROWN, 1991, bes. S. 73. 271-274ff.

993 Zahllose Textbelege! Genannt seien an dieser Stelle beispielhaft: TERTULLIAN, Ad uxorem 1, 4, CSEL 70, 102, 26; HIERONYMUS, Ep, 22, 20, 3, CSEL 54, 171, 9; AUGUSTINUS, Ep. 150, CSEL, 44, 381, 16; BERNHARD VON CLAIRVAUX, De praecepto et dispens. 17, 54, PL 182, 889. (zit. bei: M. Bernards, 1955, S. 44f.).

an die Leserinnen erteilte Verheißung der zukünftigen bräutlichen Vereinigung mit Gott findet in der Illustration ihre heilsgeschichtlich ethische Begründung. Um die Elitestellung der jungfräulich Lebenden zu rechtfertigen, wird in der Illustration auf das Motiv der Gottesbrautschaft zurückgegriffen. Wenn dort die vollendete personale Gottesbeziehung, welche die Geistwesen, Engel und auserwählten Menschen erst in der Ewigkeit erlangen, in Anlehnung an Apc. 21, 2 als Brautschaft gedeutet wird, so erscheint es nur folgerichtig, dass den gottgeweihten Jungfrauen der erste Rang unter den Seligen zugewiesen wird. Denn den Jungfrauen hatte bereits Tertullian den Ehrentitel der „*sponsa Christi"* zugesprochen, der zuvor allein der Kirche vorbehalten war[994] und der nicht zuletzt durch die von Brautmotivik geprägte liturgische Jungfrauenweihe[995] und die standesbezogene Kommentierung des Hohenliedes[996] zur topischen Anredeformel der weiblichen Religiosen geronnen war. Darüber hinaus erscheint doch gerade die Existenzform der weiblichen Religiosen, die der weltabgewandten, nach Tugend strebenden, liebenden Hingabe an den himmlischen Bräutigam leben, schon als Antizipation, genauer als genuine Vorform der zukünftigen Brautschaft aller Erwählten.[997] In der exklusiven Einordnung des Jungfrauenstandes in die Hierarchie der Seligen offenbart sich die schon in das Himmlische hineinragende klösterliche Lebensform nicht nur als Maßstab, an dem sich die graduell gestufte spirituell-ethische Vollkommenheit aller anderen Seligen bemisst, die himmlische Vollendung selbst stellt sich unter dem Motiv der Gottesbrautschaft als letztgültige transzendente Vollendung der weiblichen monastischen Lebensform dar, in der liturgisches Gotteslob, Gottesliebe, Gotteserkenntnis und Gottesschau endgültig miteinander kulminieren. Damit ist der heilsgeschichtliche Bezugspunkt der monastischen Lebensform in der Transzendenz benannt. Trotz ihrer herausragenden Vollkommenheit aber bleibt das Schicksal der jungfräulich Lebenden auch im Jenseits untrennbar mit dem Geschick der anderen Erwählten verflochten. Die Erfüllung ihres Lebens und ihrer Liebessehnsucht verbleibt damit im kollektiven Rahmen der Kirche. Die zukünftige Gottesbegegnung werden die Jungfrauen nicht in ständischer Vereinzelung auskosten, vielmehr können sie nur in der Gemeinschaft der Kirche mit Gott Hochzeit feiern, das bedeutet, sie werden Anteil nehmen am Hofdienst des Himmelskönigs, am ewigen Gotteslob. Ihre ständische Brautschaft ist, wie die Illustration beweist, eingebunden in die allgemeine Brautschaft der Kirche, die in dem Liebesbezug aller Auserwählten zu Gott gründet. Die Miniatur der

---

994 Vgl. Tertullian, De virginibus velandis, zit. in: R. METZ, 1954, S. 51.

995 Schon Tertullian bezeichnet die Ablegung des Jungfräulichkeitsversprechens als „nubere Christo", vgl.: TERTULLIAN, De oratione 22, 9, CSEL 20, 196. Auch die frühesten Zeugnisse zur Jungfrauenweihe enthalten stark nuptial geprägte Gebete. Die Liturgie der Jungfrauenweihe hat sich in der westlichen Kirche erst auf der Grundlage der kirchlichen Hochzeitsliturgie entfaltet. Vornehmlich an hohen Festtagen zelebriert, ist sie von dem seit dem 3. Jahrhundert allgemein akzeptierten Motiv der Gottesbrautschaft bestimmt. Vgl. dazu: R. METZ, 1954, S. 142-143. 223-247.

996 Ambrosius führte in seinen Schriften zur Jungfräulichkeit die Deutung der *sponsa* des Hohenliedes auf Maria und die *virgo*, die gottgeweihte Jungfrau, in der westlichen Hoheliedexegese ein und stellte die Identifikation der *sponsa* und der *virgo* in den didaktischen Bildungszusammenhang der weiblichen Religiosen. Unter den zeitgenössischen Werken des *Hortus deliciarum* ist ihm hierin etwa das Trudperter Hohelied gefolgt, vgl. dazu: H. E. KELLER, 1993, S. 101.

997 Zur Bewertung des monastischen Jungfrauenstandes seit der Patristik, vgl. M. BERNARDS, 1954, S. 44-46; H. E. KELLER, 1993, S. 88-102.

„Himmlischen Hierarchie", welche die Adressatinnen des *Hortus* in besonderer Weise ihrer exklusiven Integration in die nuptiale Korporation der Kirche versichert, lässt zugleich keinen Zweifel daran, dass sie die Gemeinschaft mit Gott nur über die Gemeinschaft der Kirche und deren Heiligung erlangen können, zu deren Verwirklichung sie freilich als Vorbilder höchster christlicher Lebensführung in hervorragender Weise beizutragen vermögen. Hinsichtlich des elitären Standesbewusstseins, das sich verbunden mit dem Wissen um die heilsnotwendige Eingebundenheit der weiblichen monastischen Lebensform in das Gesamt der Kirche in der Illustration der „Himmlischen Hierarchie" widerspiegelt, reiht sich der *Hortus* in das moralisch-didaktische Seelsorgeschrifttum seiner Zeit ein, und nähert sich insbesondere den Schriften an, die zur religiösen Begründung des Jungfrauenstandes und Daseinsbewältigung für die weiblichen Religiosen verfasst, im Rückgriff auf die Brautmotivik ihre Leserinnen zur standesspezifischen Gottesbrautschaft anleiten, die Geistlichkeit im allgemeinen und die transzendente Brautschaft im besonderen einüben wollen, sowie etwa das *Trudperter Hohelied*[998] und das *Speculum virginum*[999].

Unter dem Bild der Brautschaft ist in der Illustration der „Himmlischen Hierarchie" als das eigentliche Wesen der ewigen Ordnung der Glückseligen die nuptiale Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch umschrieben. Die Gottesliebe aber ist auch nach der *Civitas*-Lehre des *Hortus deliciarum* - hier zeigt sich die gedankliche Geschlossenheit seiner geschichtstheologischen und eschatologischen Vorstellungen - das entscheidende Kriterium, nach dem sich die wahre Zugehörigkeit zur *civitas Dei - ecclesia* bestimmt. Die Inkongruenz zwischen äußerer Form und innerer Wirklichkeit, welche die *Civitas*-Lehre im Blick auf die geschichtliche Daseinsform der Kirche als *corpus permixtum* aus wahren und nur scheinbaren Christen konstatiert, wird durch die Illustration der „Himmlischen Hierarchie" in der Ewigkeit für aufgehoben erklärt, wenn in ihr die Gottesliebe zum inneren Formprinzip ernannt wird, das sowohl der inneren Einheit des ewigen Gottesstaates zugrunde liegt, als auch seine hierarchische Ordnungsgestalt prägt und den Platz jedes Einzelnen in ihm definiert.[1000] Erst in dem aktiven, unmittelbaren Liebesbezug aller Kirchenmitglieder zu Gott wird die Kirche ihre Erfüllungsgestalt, ihre endgültige Verwirklichung erreichen, erst nach der Enthebung aus dem Bereich des raum-zeitlichen Seins und der Aufhebung der Vermischung von wahren und falschen Christen wird das Wesen der Kirche, das in der Gottesliebe besteht, offenbar. Die ewige Ordnung der Glückseligen erweist sich in diesem Sinne nicht bloß als gesicherte stabile Ordnung, sondern als eine in der kultisch dargebrachten Liebe begründete lebendige Ordnung von wesentlich personalem und

---

998 Vgl. dazu die Untersuchungen von U. KÜSTERS, 1984, S. 178-324; H.-J. SPITZ, 1992, S. 481-493; H. E. KELLER, 1993, S. 452-502.

999 Vgl. dazu die Studien von M. BERNARDS, 1955; einen Vergleich der Textprogramme des St. Trudperter Hohenliedes bietet: I. BERKENBUSCH, 1990, S. 43-60.

1000 In deutlicher Übereinstimmung dazu besteht auch nach Otto von Freising das Wesen der Seligkeit in der Einheit von Gottesschau, Gottesliebe und Gotteslob: OTTO VON FREISING, Chron. 8, 33, (hg. v. W. Lammers, 1960), S. 674: „Est ergo beatitudo videre Deum, in quem desiderant angeli prospicere, incessanter sine tedio, visum amare indestinenter sine fastidio, amatum indefesse laudare sine fatigatione atque de his ineffabili cordis iubilo, gaudio inestimabili sine tristium intermixtione in secula seculorum gaudere".

zugleich statischen wie dynamischen Charakter. Sie ist gott-menschliche Liebesgemeinschaft und Kultgemeinschaft in einem: denn der einzige Kult, den es der Illustration der „Himmlischen Hierarchie“ zufolge in Wahrheit geben kann, ist die Liebe.

Der Verdienstgedanke und die Vorstellung von der eine neue Ordnung setzenden, vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, die das Bild des *Hortus deliciarum* von der zukünftigen Glückseligkeit prägt, bestimmen auch seine Darlegung von der ewigen Verdammnis, die sich als geordnete Unordnung darstellt.

7.6 Geordnete Unordnung: Das Infernum

„Weder ein vollendetes Werk, noch Vernunft, noch Weisheit, noch Wissen ist bei den Unterirdischen, vielmehr ist (bei ihnen, d. Verf.) die Erde dunkel und verschlossen von der Finsternis des Todes, wo keine Ordnung, sondern ewiger Schrecken wohnt“[1001]. Im deutlichen Rückbezug auf Hiob 10, 21f.[1002] wird mit diesem Satz eines unbekannten Autors die nur kurze Textreihe zur ewigen Höllenstrafe nach dem Jüngsten Gericht eingeleitet. Antithetisch zur Schilderung des Himmels als hierarchisch geordnetem Stufenreich der ewigen Belohnung und Ort der allen Gerechten gemeinsamen Freude wird von der Hölle ein Bild der Ordnungslosigkeit und des Schrecken entworfen. In der auf fol. 254v folgenden umfangreichen Abschrift aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis kehrt der Hiob-Vers über die Unordnung im Reich des Todes noch einmal als Paraphrase gefasst zur Kennzeichnung des Zustandes der Verdammten wieder.[1003] Sprach sich in allen bisher erschlossenen Aussagen über die physische und geschichtliche Verfassung der Welt und des himmlischen Jenseits der ungebrochene Glauben an eine allumfassende göttliche Weltordnung aus, so stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob mit dem Wort von der Ordnungslosigkeit der Hölle für den Zustand der Ewigkeit eine neben der göttlichen Ordnung unabhängig existierende Wirklichkeit konstatiert werden soll. Eine Antwort auf diese Frage aber setzt eine Analyse der übrigen Text- und Bildaussagen zur ewigen Verdammnis notwendig voraus.

Dem Zustand der ewig Verdammten widmet der *Hortus* weitaus weniger Raum als dem Zustand der überzeitlichen Glückseligkeit. Nur zwei Seiten, eine Textseite und die ganzseitige „Höllen“-Illustration von fol. 255r (Abb. 42), sind der ewigen Höllenstrafe zugedacht. Text und Bild ergänzen einander dabei in ihrer inhaltlichen Aussage. Der einzige Text dieses Komplexes, der eine ausführliche Höllenbeschreibung bietet, ist der schon erwähnte Auszug aus dem

---

1001 H.d.II, T. 875, anonym: „Nec opus nec ratio nec sapientia nec scientia est apud inferos, sed est terra tenebrosa et operta mortis caligine, ubi nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat... .“.

1002 Iob 10, 20-22: „(20) numquid non paucitas dierum meorum finietur brevi dimitte ergo me ut plagam paululum dolorem meum (21) antequam vadam et non revertar ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine (22) terram miseriae et tenebrarum ubi umbra mortis et nullus ordo et sempiternus horror inhabitans.“.

1003 Vgl. H.d. T. 876, H. A., Eluc.: „D. Quid est infernus vel ubi? M. Locus specialis ubi est ignis inextinguibilis, qui sub terra esse dicitur et in quo novem specialis pene esse leguntur. D. Que? [...] Sexta tenebre palpabiles, ut dicitur: Terra tenebrarum, ubi nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat“.

Elucidarium des Honorius[1004], während die drei übrigen Begleittexte der Illustration zum einen nur einzelne Topoi der zeitgenössischen Höllentopographie aneinander reihen, zum anderen allein die etymologische und bibelexegetische Erklärung des Begriffs „*diabolus"* bieten.[1005] Der Text aus dem *Elucidarium* selbst stellt nicht eine bloße Abschrift der Höllenschilderung des Honorius dar, vielmehr erscheint er im *Hortus* in einer modifizierten, um wesentliche Aussagen verkürzten Fassung.

In der Wirklinie Augustins[1006] hatte Honorius im dritten Buch seines Werkes *Elucidarium* die Hölle als zweigeteilt beschrieben: Die obere umfasst nach seinen Angaben den untersten Teil der Welt, in dem unerträgliche Hitze, Kälte, Durst, Hunger, Schmerzen des Leibes und der Seele erlitten werden. Die untere Hölle ist dagegen ein immaterieller Ort, wo ein unauslöschliches Feuer brennt.[1007] Mit seiner Auffassung von einer nur geistig zu verstehenden unteren Hölle greift Honorius auf die Jenseitsspekulationen des Johannes Scotus Eriugena zurück, der in seinem Hauptwerk *De divisione naturae* die Höllenstrafe konsequent spiritualisiert hatte.[1008] Die Vorstellung des Honorius von einer Zweiteilung der Hölle in eine obere, noch in der Welt gelegene Hölle und einen immateriellen Strafort in der Erde bleiben im Endzeitzyklus des *Hortus* unerwähnt. Die Aussage, die Hölle sei ein *locus spiritualis,* wird *im Hortus* bewusst korrigiert, indem das Adjektivattribut „*spiritualis"* durch „*specialis*" ersetzt wird[1009]. Dass bei der Abfassung des *Hortus* die originale Formulierung durchaus vorlag, beweist die wortgetreue Abschrift eben derselben Passage auf fol. 125r, wo im Kontext der „Lazarus"-Parabel (Lc. 16, 19-31) der vorläufige Aufenthalt der Toten nach ihrem persönlichen Hinscheiden vor dem Jüngsten Gericht beschrieben wird. Danach existiert auch dem *Hortus deliciarum* zufolge ein spiritueller Strafort, allerdings nur als vorläufiger Warteraum vor dem Gericht.[1010] Die zu Beginn des

---

1004 H.d.II, T. 876.

1005 Vgl. H.d.II, T. 877. 875. 877. 878.

1006 AUGUSTINUS, Enarrationes in psalmos 85, 12, CCL 39, 1190. Die Vorstellung von einer Zweiteilung der Hölle lässt sich in der Nachfolge Augustins über Gregor den Großen, Beda, Haimo von Halberstadt bis zu Gerhoch von Reichersberg verfolgen, vgl. I. GRÜNDEL, 1991, S. 54. OTTO VON FREISING, Chronica, 8, 24, (hg.v. W. Lammers, 1960), S. 640, referiert die verschiedenen Lehrmeinungen hierzu, ohne jedoch Stellung zu beziehen. Begründet wurde die Annahme, dass die Hölle zweigeteilt sei, immer wieder mit dem Hinweis auf Ps. 85, 13, dessen missverständliche Übersetzung in der Vulgata lautet: „quia misericordia tua magna est super me et eruisti animam meam ex *inferno inferiori*" - eine Formulierung, aus deren Komparativform „inferior". immer wieder abgeleitet wurde, dass es auch ein *infernum superius* geben müsse, vgl. H. SPILLING, 1975, S. 88.

1007 H. A., Eluc., PL 176, 1159: „D. Quid est infernus; vel ubi? - M. Duo sunt inferni: superior, et inferior. Superior, infima pars hujus mundi, quae plena est poenis; nam hic exundat nimius aestus, magnum frigus, fames, sitis, varii dolores corporis; et verbera animi, ut timor et verecundia. [...] Inferior vero est locus spiritualis, ubi ignis inexstinguibilis, de quo dicitur: Eruisti animam meam de inferno inferiori".

1008 JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, De praedestinatione 19, Epilogus 1, 2, PL 122, 436-438; auch: Ders., De divisione naturae 5, 30. 31, PL 122, 938f. 944, vgl. dazu J. LE GOFF, 1990, S. 165. Johannes Scotus Eriugena, De divisione naturae 5, 29, PL 122, 936, hatte seine Auffassung, dass die Hölle nicht „in localis spatiis corporalibusve carceribus". zu finden sei, sondern im Gewissen eines jeden Einzelnen mit dem Hinweis zu begründen gesucht, dass beim Jüngsten Gericht auch die Erde zugrundegehe und daher „spiritualiter enim futura impiorum tormenta intelligenda sunt", vgl. dazu : L. OTT, 1990, S. 57f.

1009 H.d.II, T. 876, H. A., Eluc.: „D. Quid est infernus vel ubi? M. Locus specialis ubi est ignis inextinguibilis, qui sub terra esse dicitur, et in quo novem speciales pene esse leguntur".

1010 Vgl. H.d.II, T. 425, H. A., Eluc.: „Inferior autem locus est spiritualis, ubi est ignis inextinguibilis".

12.Jahrhunderts erneut entstehende Kontroverse um die Frage, ob die ewigen Strafen in der Hölle realer Natur und die Straforte materiell zu denken seien, wird mit dem Verschweigen der gegenteiligen Aussagen des Honorius eindeutig in der Tradition Augustins und Gregors des Großen und in Übereinstimmung mit der orthodoxen Lehrmeinung[1011] gegen die metaphorisch-spirituelle Auffassung eines Johannes Scotus Eriugena und den ihm hierin folgenden Theologen, Guibert von Nogent, Richard von St. Viktor und Petrus Abaelard[1012] zugunsten eines nur körperlich-materiell zu verstehenden unterirdischen Jenseitsortes der ewigen Verdammnis entschieden, der dann in der Illustration der „Hölle" von fol. 255r mit aller Drastik ausgemalt wird. Die Hölle muss folglich dem *Hortus* gemäß ganz im Rahmen der orthodoxen Eschatologie als ein konkret materieller Strafort gedacht werden. Ebenso wie die Freuden der Seligkeit von den Erwählten mit Leib und Seele erfahren werden, sind auch die Verworfenen den Strafen mit ihrem Leib und ihrer Seele ausgesetzt.

Aus der Schilderung des Honorius übernommen ist im *Hortus* die Differenzierung von neun verschiedenen Strafen und die Zuordnung der ihnen entsprechenden Vergehen sowie der Sünderkatalog. Mit der Unterscheidung von neun Höllenstrafen entwirft der *Hortus* mit Honorius antithetisch zu dem durch die Illustration der „Himmlischen Hierarchie" (Abb. 33) und ihre Begleittexte vermittelten Bild der graduell gestuften Glückseligkeit eine Gegen-Hierarchie des ewigen Leidens, die ideell und von ihrer Erscheinung her die himmlische Hierarchie pervertiert.[1013] Den einzelnen Strafen entsprechen verschiedene Sünden, deren sich die

---

1011 Eingehend erörtert hat Augustinus die Frage, ob das Jenseits metaphorischer oder materieller Natur sei in seinem geschichtstheologischen Hauptwerk über den Gottesstaat, in dem er das gesamte 21. Buch der Ewigkeit der Höllenstrafen gewidmet hat, vgl. hier: AUGUSTINUS, De civitate Dei 21, 1-4, CCL 48, 758-764; ebd. 21, 9. 10, CCL 48, 774-776. Siehe auch: GREGOR DER GROSSE, Dialogi 4, 42, PL 77, 400f. Als einer der Hauptvertreter der Vorstellung von der Hölle als einem körperlich-materiellen Strafortes kann an dieser Stelle Hugo von St. Viktor genannt werden, der sich unter Berufung auf Mt. 25, 41 und das Zeugnis Gregors des Großen sich entschieden gegen die Meinung wendet, dass die vom Körper getrennten Seelen allein innere, rein geistige Qualen erleiden, vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, De sacr. 2, 16, 4, PL 176, 586: „Sicut peccatoribus cruciandis Deus poenas corporales praeparavit, ita etiam ad ipsas poenas corporales loca corporalia distinxit.". Für die Annahme einer materiellen Strafe im Jenseits tritt etwa auch Robert von Melun, Petrus Lombardus, Petrus von Capua ein u.v.m., vgl. dazu L. OTT, 1990, S. 62f. 69.

1012 Vgl. P. DINZELBACHER, 1981, S. 91. Zur Einordnung der Jenseitsvorstellungen des Johannes Scotus Eriugena in die Eschatologie seiner Zeit und zur Nachwirkung seiner Gedanken, vgl. M. CAPPUYNS, 1933; und: G. SCHRIMPF, 1982. Im 13. Jahrhundert sollte die Ansicht des Johannes Scotus, dass die biblischen Aussagen über die eschatologischen Orte nicht real, sondern *figuraliter* und *mystice* zu verstehen seien, wiederholt verurteilt werden, dazu: P. DINZELBACHER, 1981, S. 95.

1013 H.d.II, T. 876, H. A., Eluc.: „D. Quare tot miserias patiuntur? M. Quia consortium novem angelorum neglexerunt, juste novem tormentis addici merebuntur". Die Vorstellung, dass den neun Glückseligkeiten des Himmels antithetisch neun Höllenstrafen entsprechen, wird von Otto von Freising als eine in seiner Zeit geläufige Annahme referiert, ohne dass er sich jedoch zu der Art der Strafen äußert. Vgl. OTTO VON FREISING, Chron. 8, 21, (hg. v. W. Lammers, 1960), S. 634: „Quidam vero his tribus penarum generibus sex alias adiciunt atque iuxta novem caelestis curiae ordines totidem infernalis ergastuli puniendorum cuneos constituunt. De quibus omnibus curiosus non est investigandum, sed potius, ne experiamur, precavendum, dum hoc tantum constet, quod omnium externorum et internorum miseriam miserrimus ille et infelicissimus status tam tormentorum magnitudine quam eternae mortis mortem fugientis indefessa perpetuitate exuperet.". An der von Honorius aufgestellten Unterscheidung und Aufzählung der neun Höllenstrafen hat sich in der Folgezeit Alanus von Lille eng orientiert, vgl. ALANUS VON LILLE, Liber sententiarum 17. 38, PL 210, 237. 250.

Verworfenen im Diesseits schuldig gemacht haben: so brennt dem Auszug aus dem *Elucidarium* im *Hortus* zufolge in der Hölle ein unauslöschliches lichtloses Feuer für jene, die der Konkupiszenz lebten. Mit unerträglicher Kälte werden die Boshaften bestraft: Würmer werden die Neidischen und Hassenden zerfressen. Ekelhafter Gestank wird die Genusssüchtigen plagen. Furchterregenden Geräuschen von eisenbearbeitenden Hämmern sind die Gotteslästerer ausgesetzt. Undurchdringliche Finsternis wird alle Lasterhaften umfangen. Einzelne Verworfene werden für ihre Vergehen mit allen anderen Sündern vereint werden. Der schemenhafte Anblick von Dämonen und Drachen wird diejenigen plagen, die schon in der Welt Gutes zu sehen für unwürdig befunden wurden. Einzelne werden mit Fesseln aus Feuer gebunden.[1014] Den ewigen Strafen verfallen Hochmütige ebenso wie Neidische, Betrüger, Treulose, Gefräßige, Trunksüchtige, Genusssüchtige, Mörder, Grausame, Diebe, Plünderer, Räuber, Unreine, Habsüchtige, Ehebrecher, Huren, Lügner, Meineidige, Gotteslästerer, Feindselige, Verleumder und Zwieträchtige[1015], also alle, die eines Tatvergehens oder Vergehens des Geistes oder Leibes schuldig geworden sind. Die von Honorius im *Elucidarium* formulierte Überzeugung, dass neben dem Ort der ewigen Verdammnis noch ein Läuterungsort, ein *ignis purgatorius* für die nicht ganz Schlechten existiere, findet im *Hortus* keine Aufnahme, der sich damit auch der in den scholastischen Spekulationen seiner Zeit aufkommenden Diskussion um die Unterscheidung zwischen lässlichen Sünden und Todsünden enthält, aus der sich erst die Notwendigkeit der Annahme eines zusätzlichen Läuterungsortes ergab.[1016] An dieser Stelle zeigt sich noch einmal, dass die Verweisung der im Jüngsten Gericht einmal als Sünder Erkannten an die Straforte nach dem *Hortus* eine endgültige ist, eine Reinigung der aufgrund ihrer lässlichen Sünden zum vorläufigen Aufenthalt im Läuterungsfeuer Verurteilten gibt es für ihn nicht.

1014 H.d.II, T. 876, H. A., Eluc.: „Prima ignis qui ita semel est accensus, ut, si totum mare influeret, non exstingueretur; cujus ardor sic istum materialem vincit ignem, ut iste pictum ignem: iste ardet et non lucet. [...] D. Quare tot miserias patiuntur? M. Quia consortium novem angelorum neglexerunt, juste novem tormentis addici merebuntur. Et quia hic in igne concupiscientiam exarserunt, juste ibi in igne ardebunt. Quia vero frigore malicies hic riguerunt, juste ibi penali frigore stridebunt. Dicuntur namque exterius igne candere, ut ferrum in fornace, interius frigere, ut glacies in hieme [...] Quia enim invidia et odium hic eos ut vermes corroserunt, merito eos ibi vermes mordebunt. Quia autem hic fetore luxurie dulciter delectabuntur, juste ibi fetore putredinis atrociter, cruciantur. Et quia hic disciplinam recipere noluerunt et cum hominibus flagellari non meruerunt, [...] Quia tenebras viciorum hic amaverunt et ad lucem Christum venire noluerunt, ideo horridis tenebris ibi obscurabuntur [...] Et quia hic peccata confiteri despexerunt, que facere non erubuerunt, ideo omnibus ibi notis et apertis perpetuo confundentur. Quia hic videre et audire bona designabantur, juste ibi terribilis visu et miserabili auditu replebuntur. Et quia hic per singula vicia erant defluxi, juste ibi per singula membra catenis erunt constricti".

1015 Ebd.: „D. Qui sunt menbra ejus? M. Superbi, invidi, fraudulenti, infidi, gulosi, ebriosi, luxuriosi, homicide, crudeles, fures, predones, latrones, immundi, avari adulteri fornicatores, mendaces, perjuri, blasphemi, malefici, detractores, discordes".

1016 Zur Entwicklung der Vorstellung vom Purgatorium, als dem Reinigungsort der weniger Schlechten vgl. die umfangreiche Studie von J. LE GOFF, 1990. Der Terminus *„purgatorium",* entstanden aus der in Ansätzen bis zu Origenes und Augustin zurückzuverfolgenden Vorstellung eines reinigenden Feuers, taucht nach J. Le Goff überhaupt erst zwischen 1170 und 1200 auf, vgl.: Ebd., 1990, S. 187-216. Zur Beschreibung des Reinigungsfeuers bei Honorius Augustodunensis, vgl.: Ebd., 1990, S. 165-168. Zur Lehrentwicklung um die Frage nach der Unterscheidung zwischen lässlichen Sünden und Todsünden in der Frühscholastik, vgl.: A. M. LANDGRAF, 1956, S. 100-321, (mit zahllosen Textbelegen).

Die ganzseitige Illustration der „Hölle“ von fol. 255r (Abb. 42) bietet über die auf der Vorseite wiedergegebene Schilderung der ewigen Verdammnis aus dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis hinaus eine ausführliche Höllentopologie, in der Topoi der orthodoxen Lehrmeinung und Visionsliteratur mit Bildelementen byzantinischer und westlicher Weltgerichtsdarstellungen eine Synthese eingehen. Der Zuordnung einzelner Strafen zu den nach dem Kriterium der spezifischen moralischen Verfehlung gebildeten Gruppen der Verdammten im vorangehenden Text aus dem *Elucidarium* analog, wird in der ganzseitigen Illustration der „Hölle“ eine weitere Ordnung entworfen, die im Anschluss an Sap. 11, 17, besondere Strafarten zu verschiedenen Klassen von Sündern in Verbindung setzt. Die Miniatur gibt den Blick frei in einen viergeschossigen Raum, der durch die ihn einschließenden Felsformationen in der Nachfolge Augustins[1017] als unterirdische Höhle bestimmt wird. Die den Höllenraum rahmenden Felsformationen sind durchbrochen von weiteren höhlenartigen Öffnungen, in denen einzelne Verdammte isoliert gefangen ihre Bestrafung durch das Höllenfeuer erleiden. Im Höllenraum selbst sind die Verworfenen zu Gruppen vereinigt und den Peinigungen der gleichgestalteten anthropomorphen, höhnisch grinsenden Dämonen ausgesetzt. Die Gruppenbildung innerhalb der Gemeinschaft der Verworfenen vollzieht sich nach verschiedenen Kriterien: während die oberen beiden Geschosse alle Verdammten aufnehmen, die sich einer spezifischen Sünde schuldig gemacht haben, so verdichtet sich die allgemein moralische Verurteilung in der Darstellung der unteren beiden Stockwerke zu einer konkreten Kritik an bestimmten sozialen Gruppen.

Die spezifischen Arten der Bestrafung, die den einzelnen Verdammten der beiden Obergeschosse zugedacht sind, erlauben es weitestgehend auf die von ihnen begangenen Sünden zurück zu schließen. Die Vorstellung, dass die Verworfenen im Jenseits gemäß der Art ihrer Schuld zu einer Gruppe zusammengefasst werden, um nach Sap. 11, 17 eine ihrem Vergehen entsprechende Vergeltung zu erfahren, findet sich schon in der frühchristlichen Visionsliteratur wieder.[1018] Vor diesem Hintergrund kann der erste der Sünder, mit dem die Reihung der

---

1017 Augustin hatte die für die Hölle geläufigste Bezeichnung *„infernum“* etymologisch von *„inferus“,* unterhalb, abgeleitet, vgl. AUGUSTINUS, De Gen. ad litt., 12, 33, 62, PL 34, 481. Die Ableitung wurde von Honorius im *Elucidarium,* zitiert im *Hortus* auf fol. 254v innerhalb des Abschnitts über die Hölle, aufgegriffen. Gleichwohl sind seine Äußerungen über die Lokalisierung der Hölle unter der Erde noch von einer gewissen Skepsis gezeichnet, siehe dazu etwa: AUGUSTINUS, Retract. 2, 25, CSEL 36, 160: „De inferis magis mihi videor dicere debuisse, quod sub terris sunt, quam rationem reddere, cur sub terra.“. Auch die Aussagen Gregors des Großen, der sich auf Apc. 5, 3 bezieht, sind noch verhalten: GREGOR DER GROSSE, Dialogi 4, 42, PL 77, 400f. Beeinflusst haben mag die sich etablierende Lokalisierung der Hölle unter der Erde auch die jüdische Tradition, die den Jenseitsort *Scheol* an den tiefsten Punkt unter die Erde verlegt, vgl. dazu etwa: Ps. 6, 5; Ps. 88, 12; Iob 17, 13f. Während in der Folgezeit etwa Julian von Toledo, Hugo von St. Viktor, Radulfus Ardens u. a. m. die Hölle eindeutig im untersten Teil der Erde lokalisieren, enthält sich noch Petrus Lombardus demonstrativ jeder Festlegung des Ortes, vgl. dazu: L. OTT, 1990, S. 56-70. Auch die Aussagen der Visionsliteratur über die Lage der Hölle bleiben im Unterschied zu der ausführlichen Topographie, die sie von der Hölle bieten, weitgehend unbestimmt, vgl. dazu: P. DINZELBACHER, 1981, S. 79; siehe auch Ders., 1999; und: Ders., 2002, S. 80-111.

1018 Schon die apokryphe *Apocalypsis Petri* und die *Visio Beati Pauli Apostoli* (3. Jh.) sprechen davon, dass aufgrund der gleichen Art der Schuld die Sünder im Jenseits zu Gruppen zusammengeschlossen eine ihrer Sünde gemäße spezielle Strafe im gemeinsamen Vollzug erleiden. Dazu: P. DINZELBACHER, 1979, S. 24; auch I. GRÜNDEL, 1991, S. 62. Auch Gregor der Große, dessen Höllenschilderungen für die Entwicklung der Jenseitsvorstellungen von grundlegender Bedeutung ist, lehrt unter Berufung auf das Herrenwort Io. 14,2 und

Verworfenen im obersten Geschoss auf der linken Seite eröffnet wird, aufgrund der Bestrafung, die er sich selbst zufügt, indem er sich ein Messer in den Bauch stößt, als Selbstmörder identifiziert werden. Das folgende Paar zweier sich berührender junger Männer, die von Schlangen in die Hand gebissen werden, wird für ihre gleichgeschlechtliche Liebe und Wollust bestraft - ein Bildmotiv, in dem sich der aktuelle Zeitbezug der Darstellung spiegelt - war doch die Homosexualität gerade im französischen und englischen Adel des 12. Jahrhunderts ein Thema, zu dem sich Bernhard von Clairvaux, die Homosexualität als Laster scharf verurteilend, wiederholt äußerte.[1019] Der Unzucht hat sich auch die neben ihnen stehende Frau schuldig gemacht, die eine sie ganz umwindende Schlange an ihrer Brust nährt.[1020] Der kopfüberhängende Sünder zu ihrer Seite wird für seine Begierden nach einem nicht näher bestimmten Objekt misshandelt, das ihn an seinem Hals befestigt selbst zum Marterinstrument wird. Zu seiner Rechten sind an Händen und Füßen zwei weitere Verdammte an einem Seil aufgehängt, das einem Dämon als Schaukel dient. Bewegungsunfähig sind sie gezwungen, einander anzublicken, während zwei Dämonen an ihren Haaren reißen als Vergeltung für ihre Sünde des Zornes und der Streitlust. In dem Geschoss darunter ist eine Kindsmörderin dazu verdammt, ihr Opfer mit den Zähnen zu zerreißen. Währendessen quälen zwei Dämonen eine neben ihr an den Händen aufgehängte Frau, indem sie ihr Kleid mit Flammen versengen als Strafe für ihr Laster der Putzsucht, ein Laster, das als solches gerade im Rahmen der im monastischen Raum kontrovers diskutierten Kleiderfrage immer wieder von Seiten der Angehörigen der streng asketisch orientierten monastischen Reformgemeinschaften pejorativ gegen die traditionelle Verwendung von prächtigen Gewändern im Gottesdienst und Chorgebet vorgetragen wurde.[1021] Ein weiterer Verdammter wird von einem

---

das Gleichnis Mt. 13, 36-43, dass die Verdammten mit gleicher Schuld zu Gruppen zusammengefasst die eine sündenspezifische Strafe am sündigen Glied erleiden, vgl.: GREGOR DER GROSSE, Dialogi 4, 36, SC 265, 124; und: Ders., Moralia in Iob, 9, 65, CCL 143, 525f. Die Vorstellung von den gemäß ihrer Schuld zu einzelnen Klassen zusammengezogenen Verdammten, die eine ihrer Sünde entsprechende Strafe erleiden, wird dann in vielen anderen Berichten von ekstatischen Jenseitsreisen weiter ausdifferenziert, so etwa in der *Vita Fursei, Visio Baronti, Visio Wettini, Visio Tnugdali*, vgl. dazu: A. ANGENENDT, 1984, S. 91. 94. 97; auch: P.DINZELBACHER, 1979, S. 25; Ders., 1981, 18.

1019 Zur Homosexualität im Mittelalter allgemein, vgl. B. SPREITZER, 1988; zur Homosexualität im 12.Jahrhundert vgl. J. BOSWELL, 1980; zu den Aussagen des Bernhard von Clairvaux zur Homosexualität, vgl.: ebd., S. 324f. Schon Petrus Damianus sah alle Homosexuellen vom Himmel ausgeschlossen zur Hölle verdammt, vgl. PETRUS DAMIANUS, Liber Gomorrhianus, PL 145, 167. Ähnlich argumentiert Hildegard von Bingen, die männliche Homosexualität als Werk der teuflischen Schlange interpretiert, die sich die Vernichtung der Menschheit vorgenommen hat, vgl. HILDEGARD VON BINGEN, Liber divinorum operum simplicis hominis, PL 197, 910.

1020 Die Darstellung erinnert an eine Passage aus der von Haito aufgezeichneten *Visio Wettini*, die davon berichtet, dass im Jenseits Karl der Große für seine ungezügelte Geschlechtslust an den Schamteilen durch Tierbisse gepeinigt wird; siehe dazu: A. ANGENENDT, 1984, S. 95. Analog dazu werden in der Vision des Alberich, entstanden um 1129 in Italien, die Unzüchtigen als Weiber charakterisiert, an deren Brüsten Schlangen saugen. In der bildenden Kunst findet sich das Motiv der von Schlangen befallenen Unzüchtigen etwa in dem Weltgerichtstympanon von Autun wieder, vgl. dazu: O. GILLEN, 1929, S. 29.

1021 Vgl. dazu etwa die VITA WILLIHELMI 7, MG SS 12, S. 213, die sich mit dem Leben des Hirsauer Gründervaters beschäftigt. Erinnert sei hier auch an die Kritik Tengswichs an den Kleidungsgewohnheiten der Nonnen vom Rupertsberg, Dazu und zu den Auseinandersetzungen über die konkreten Lebensgewohnheiten, Tischsitten, Kleidung, und Nahrung im 11. und 12. Jahrhundert allgemein, vgl.: G. ZIMMERMANN, 1972, S.234ff. Von der Bestrafung einer Putzsüchtigen berichtet auch die 17. Vision der Aufzeichnungen des Othlo

Dämon gepeinigt, der ihm ein Schwert in den Nacken stößt. Die zeitgenössische Visionsliteratur kennt eine solche Strafart als Vergeltung für die Sünde des Neides.[1022] Der folgende Verworfene liegt von einem Dämon mit einem Spieß niedergestochen am Boden. Mit herausgestreckter Zunge und belehrend erhobenem Zeigefinger wendet er sich einer Kröte zu. Ein dieser szenischen Einzeldarstellung nahekommender Text des Eucherius von Lyon, der die Froschgeister, die in Apc. 16, 13, aus dem Maul des Tieres und des falschen Propheten hervorgehen, als Häretiker deutet, die sich im Schlamme der niedrigsten Sinnlichkeit wälzen, legt es nahe, die der Bestrafung des Verdammten vorausgehende Sünde als Häresie zu bestimmen.[1023] Der letzte in der Reihe der Verdammten der beiden Obergeschosse schließlich wird von einem Dämon gequält, der auf seinem Rücken sitzt und ihm glühende Geldstücke in die geöffneten Hände schüttet als Vergeltung für die Sünde der *avaritia*, der Habgier.

Sind die Verdammten der oberen Stockwerke aufgrund ihrer Verbrechen und ihrer Sündhaftigkeit zur ewigen Höllenpein bestimmt, so scheinen die Verworfenen des zweituntersten Geschosses allein aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder ihrer Religionszugehörigkeit der Verdammnis überantwortet zu sein. Stellt sich die zukünftige Gemeinschaft der Erwählten als *ecclesia triumphans* dar, dann müssen alle Ungetauften *per definitionem* als verworfen gelten. Entsprechend zeigt das zweite Geschoss eine durch Inschrift und *pilei cornuti* als Juden gekennzeichnete Gruppe in einem über dem Höllenfeuer aufgehängten Kessel. Zwei Dämonen tragen ihm zwei weitere Juden zu, die allein aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit der ewigen Verdammnis anheimfallen.[1024] Daneben ist ein weiterer Kessel mit einer Gruppe von Rittern befestigt.[1025] Indem der *Hortus* die Ritter als für die Höllenstrafe vorherbestimmt betrachtet, zeigt er sich gänzlich unberührt von den in seiner Zeit, vor allem im Rahmen der Kreuzzugspropaganda von Seiten der kirchlichen Hierarchie getragenen Bestrebungen um eine Aufwertung aller Waffendienste Leistenden, die ihren Ausdruck fanden etwa in der Predigt Papst Urbans auf dem Konzil von Clermont, dem Kreuzzugsaufruf von Bernhard von Clairvaux oder auch dem Kreuzzugsbrief des Kardinallegaten Heinrich von Albano von 1187, welche im Rückbezug auf 2. Tim. 4, 7, und in scharfer Abgrenzung gegenüber dem als verdammungswürdig beurteilten weltlichen Raubrittertum das Bild eines neuen, verdienstvollen Gottesstreitertums im Dienste der Kirche entwarfen, dem der Lohn des Himmels verheißen

---

von St. Emmeran, in der die Kaiserin Theophanu einer Nonne berichtet, dass sie gemartert werde, weil sie griechischen Luxus in Deutschland eingeführt habe, dazu: O. GILLEN, 1929, S. 29.

1022 Vgl. I. GRÜNDEL, 1991, S. 67.

1023 EUCHERIUS VON LYON, Liber formularum spiritalis intelligentiae 5, PL 50, 753: „Item ranae, haeretici, qui in coeno vilissimorum sensuum commorantes, vana garrulitate oblatrare non desiderant."

1024 Die meisten Jenseitsberichte der Visionsliteratur schweigen sich im Unterschied dazu über das Schicksal der Juden aus, vgl. dazu: P. DINZELBACHER, 1979, S. 32.

1025 Von dem Weiterbestehen bestimmter, in der irdischen Realität existierender sozialer Gruppen auch im Jenseits berichtet auch die Visionsliteratur, so etwa die *Visio Wettini* (824), *Visio Gunthelmi* (1161), *Visio Thurkilli* (1206). In der *Visio Gunthelmi* werden neben Mönchen und Nonnen auch Ritter als Verdammte der Hölle benannt, vgl. dazu: G. CONSTABLE, 1956, S. 110.

ist.[1026] Undifferenziert stellt die „Höllen"-Miniatur des *Hortus* die *armati milites* in ihrer allgemeinen Verworfenheit als eschatologische *militia diaboli* dar und bezieht damit auch die von Bernhard von Clairvaux hochgelobte geistliche Ritterschaft im Dienste der Kirche in ihre allgemeine Kritik am Waffendienst mit ein. Alle *milites* sind nach ihr schon aufgrund ihres Dienstes grundsätzlich vom Heil ausgeschlossen.

Im untersten Geschoss, dem Sitz Satans selbst am nächsten, wird ein Vertreter des Mönchsstandes mit einem Geldsack in der Hand von einem Dämon seiner Strafe zugeführt, während zwei Dämonen einen bereits nackt am Boden liegenden, stark beleibten Mann aus einem Sack glühende Geldstücke in den weit geöffneten Mund schütten. Doch nicht das Mönchtum *per se* ist der Miniatur zufolge der ewigen Höllenpein anheim gegeben: das dem herangeführten Mönch im Unterschied zu den Vertretern des Judentums oder der Ritterschaft zugeordnete Attribut des Geldsackes beweist, dass dieser exemplarisch für die dem monastischen Stand als typisch angelastete Sünde der Habsucht seine Vergeltung findet.[1027]

Diese letzte Einzelszene zeugt davon, dass nicht allein schon die hohe Dignität des Mönchtums allein das Heil verbürgt. Für den *Hortus deliciarum* gilt ebenso wie für Gerhoch von Reichersberg das Wort, dass ein hervorragender Rang ohne ein hervorragendes Leben nichts zur Heiligkeit beiträgt.[1028] Auch der zur höchsten Glückseligkeit berufene Angehörige des monastischen Standes ist grundsätzlich gefährdet, der tiefsten Höllenverdammnis anheim zu fallen. *Ethos* und *ordo*, das heißt der Stand, dem der Mensch in seinem irdischen Dasein angehört, offenbaren hier ihre Zusammengehörigkeit. Hatte die Miniatur der „Himmlischen Hierarchie" gezeigt, dass je höher die sittlichen Anforderungen an den Einzelnen entsprechend seinem irdischen Stand sind, er auch im Jenseits eine größere Seligkeit erfahren wird, wenn er sie erfüllt, so belegt die Illustration der „Hölle", dass, sollte das *ethos* mit dem *ordo* nicht übereinstimmen, auch die Strafe der Hölle umso furchtbarer sein wird. Da der Vertreter des monastischen Standes, dem die Möglichkeit zur höchsten Glückseligkeit gegeben war, den Geboten seines Standes zuwiderhandelte, indem er sich der Habgier und dem weltlichen Gewinnstreben hingab anstelle der geforderten Besitz- und Bedürfnislosigkeit zu leben, wird er auch in Relation zu der von ihm potentiell erreichbaren Seligkeit die tiefste Unseligkeit erfahren.

1026 J. BUMKE, 1986, [6]1992, S. 403 – 406; siehe hierzu auch zum Verständnis und Selbstverständnis der *miles* um 1200: M. MURRAY, 2001.

1027 Schon in der Illustration der „Tugendleiter". von fol. 215v wird dem Repräsentanten des Mönchsstandes ein Geldbeutel und eine Geldkatze zugeordnet, vgl. dazu die Ausführungen in dem folgenden Kapitel III, 3, g. 4. Zur Bestimmung der Habsucht als spezifischem Laster des Mönchsstandes etwa in den kirchenkritischen Texten des 12. Jahrhunderts vgl. die Untersuchung von H. SCHÜPPERT, 1972, S. 93-95. 101-106. 124-128. Die Vorstellung, dass insbesondere Vertreter des Mönchsstandes sich in der Hölle wiederfinden werden, ist in der Visionsliteratur durchaus verbreitet, sie lässt sich nachweisen etwa in der *Visio Wettini*, *Visio Gunthelmi*; dazu: P. DINZELBACHER, 1979, S. 28f. In der Tendenz, einzelne Standesvertreter als Repräsentanten bestimmter typischer Sünden in der Hölle zu lokalisieren, die etwa in den Höllenschilderungen der Vision des Edmund von Eynsham und der Vision des Thurkill zu finden ist, zeichnet sich nach P. DINZELBACHER, 1979, S. 29, bereits die allgemeine Individualisierungstendenz des hohen Mittelalters ab. Auch in der bildenden Kunst findet sich das Motiv des Geizigen oder Habgierigen mit Geldsack wieder, so etwa in den Weltgerichtstympana von Amiens und Troyes, dazu: O. GILLEN, 1929, S. 30.

1028 GERHOCH VON REICHERSBERG, Ps. 18, PL 193, 916.

Dem Grad der Verdammnis des Angehörigen des monastischen Standes kommt nur noch das Schicksal Luzifers selbst nahe: dieser sitzt gemäß Apc. 20,1ff. angekettet im untersten Höllengeschoss - räumlich von dem Mönch nur durch ein Feuerband geschieden - auf einem Sünder verschlingenden Drachenkopfthron mit der Gestalt des Antichrist auf seinem Schoß[1029] - eine Darstellung die sich vergleichbar schon in byzantinischen Weltgerichtsdarstellungen wiederfindet (Abb. 71, 87).[1030] Im Blick auf den Adressatenkreis des *Hortus* muss auffallen, dass heilsoptimistisch die an die Leserinnen gerichteten Verheißungen einer vollkommenen Glückseligkeit gegenüber den Hinweisen auf ihre Heilsgefährdung überwiegen, erscheinen doch in der Illustration der „Himmlischen Hierarchie" die weiblichen Religiosen der höchsten Seligkeit teilhaftig, während sich die Ständekritik der „Höllen"-Illustration zuallererst gegen die männlichen Vertreter des monastischen Standes richtet.

Im Rückblick auf die eingangs formulierte Frage, kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass der *Hortus deliciarum*, auch wenn er mit Hiob 10, 22 von der Ordnungslosigkeit der Hölle spricht, die ewige Verdammnis keineswegs als eine von der jenseitigen, vollendeten göttlichen Ordnung unabhängige Wirklichkeit begreift. Dem widerspricht nicht nur die aus dem *Elucidarium* des Honorius übernommene Hierarchisierung der Verdammten nach dem moralischen Kriterium der spezifischen Verfehlung - antithetisch zu der in der Illustration der „Himmlischen Hierarchie" entworfenen Stufenordnung der Glückseligkeit. Dem steht auch die „Höllen"-Miniatur entgegen, die eine ganz eigenständige differenzierte Verdammten-Hierarchie darbietet. In ihr werden verschiedene, in der Visionsliteratur immer wieder genannte Einteilungsschemata miteinander verbunden. Dabei wird den Verworfenen, die unterschieden werden, indem ihnen für ihre irdische Vergehen eine nach dem Gesetz des *ius talionis* entsprechende Strafe zugeordnet wird, die beiden obersten Stufen der Hierarchie eingeräumt. Die allein schon aufgrund ihrer besonderen sozialen und religiösen Herkunft nach Verurteilten nehmen die dritte Stufe ein, während den gegen ihre Berufung zur höchsten Glückseligkeit verstoßenden Standesvertretern in negativer Verkehrung die unterste, die Stufe des Teufels selbst, zugewiesen wird. Die Koinzidenz des auf den ersten Blick Unvereinbaren, der Aussage über die Ordnungslosigkeit der Verdammnis auf der einen und dem Entwurf einer Verdammten-Hierarchie auf der anderen Seite, wird verständlich vor dem Hintergrund der schon von Augustin in den *Libri de civitate Dei* entwickelten Vorstellungen über das Schicksal der Unseligen und ihre Verhältnis zur göttlichen Ordnung; dort ist zu lesen: „Darum fehlt den Unseligen, die, sofern sie unselig sind, keinen Frieden haben, die Ruhe der Ordnung, in der es keine Störung gibt. Aber

---

1029 Vgl. H.d.I, fol. 255r, inscriptiones: „Lucifer vel satanas; Antichristus".

1030 Vgl. dazu die schon im Rahmen der Beschreibung der Weltgerichtskomposition als mögliche Vorbilder genannten Darstellungen: Paris, Bibl. nat., Ms. grec. 74; und: Venedig, Torcello, Basilika, Westwand, Mosaik, 12. Jh. Zur Identifizierung der drei teuflischen Mächte im Jenseits vgl. die im Rückbezug auf Apc. 20, 10f. getroffene Unterscheidung von Otto von Freising, Chron. 8, 20, (hg. v. W. Lammers, 1960), S. 624: „Quod Iohannes in Apocalipsi previdens ait: Et diabolus, qui seducebat eos, missus est in caminum ignis et sulphuris, ubi et bestia et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in secula seculorum. Tria posuit: diabolum, bestiam et pseudoprophetam". Zur vorläufigen Bindung und endzeitlichen Entfesselung des Satans äußert sich ausführlich auch Gregor der Große, vgl. M. FIEDROWICZ, 1995, S. 266-268.

da sie nach Recht und Verdienst unselig sind, können sie auch in ihrer Unseligkeit nicht außerhalb der Ordnung sein, zwar nicht mit den Seligen vereint, wohl aber von ihnen durch das Gesetz der Ordnung getrennt."[1031] Und nur wenige Sätze weiter ist über den Teufel geschrieben: „So gibt es wohl eine Natur, in der nichts Böses ist, auch eine, in der nichts Böses sein kann, aber keine Natur kann existieren, in der nichts Gutes ist. Darum ist auch die Natur des Teufels, soweit sie Natur ist, nicht schlecht, sondern nur die Verkehrtheit macht sie schlecht. So bestand er nicht in Wahrheit, aber dem Gericht der Wahrheit entging er nicht. Er verharrte nicht in der Ruhe der Ordnung, aber entfloh nicht der Macht des Ordners. Das Gute, das Gott ihm in seiner Natur verlieh, entzieht ihn nicht der Gerechtigkeit Gottes, die ihn der Strafe überliefert"[1032]. Zugrunde liegt diesen Aussagen zum einen die von Augustin schon in seinen Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus getroffene negative, genauer privative Definition des Bösen als nur relational fassbarer Mangel an Sein und Gut, als *privatio boni*, Verderbnis an der Natur, die in der Frühscholastik allgemein anerkanntes Lehrgut war[1033], zum anderen der damit verbundene Glaube an eine von Gott gesetzte und von seiner Allmacht und Gerechtigkeit durchwaltete universale Ordnung alles Seienden. Sein und Ordnung sind für Augustin in sich identisch sowie das Seiende für ihn als Bedingung seiner Möglichkeit den seine Struktur „vor"-zeichnenden und verleihenden *ordo* hat[1034], während Unordnung das Charakteristikum des *malum*, des Nicht-Seins, ist. Unordnung ist für ihn die Verkehrung, die ein Seiendes nicht zur Fülle seines Seins, sondern zum Nicht-Sein tendieren lässt.[1035] Eine Unordnung an sich kann es folglich nach ihm nicht geben, da sie, wenn sie vollendet wäre, alles Sein verlassen hätte, Nicht-Sein wäre. Ebenso wenig wie es ein absolutes Prinzip des Bösen geben kann, existiert für ihn ein der Ordnung entgegengesetztes Prinzip der Unordnung. Deutlich spricht sich in den zitierten Sätzen aus den *Libri de civitate Dei* die Überzeugung Augustins aus, dass sich weder die Sünder noch der Teufel selbst der gerechten göttlichen Ordnung entziehen kann. Die Bestrafung der Unseligen ist ihnen zufolge eine Wirkung der göttlichen Ordnung, gleichwie die jenseitige Ordnung, in der die Unseligen von den Seligen getrennt sind, vollzogene Gerechtigkeit ist. Ob die Überlegungen Augustins zum Zustand der Unseligen auf die Darstellung der ewigen Verdammnis im *Hortus deliciarum* eingewirkt haben, kann nicht entschieden werden. Sicher ist, dass auch dem zitierten *Elucidarium*-Text und der „Höllen"-Illustration zufolge die Sünder wie der Teufel nicht der absoluten Ordnungslosigkeit, dem Chaos verfallen. In der Unterscheidung der Verdammten nach den ihnen für ihre Sünden gemäß dem Gesetz des *ius talionis*, der Maßgabe der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes zugeordneten spezifischen Strafen und ihrer Zuweisung zu den hierarchisch gestuften Höllenorten, zeichnet sich der Glaube an die Allwirksamkeit der göttlichen Gerechtigkeit ab, die Ordnung setzt. Auch für den *Hortus* gilt gleichwie für Augustin, dass die

1031 AUGUSTINUS, De civitate Dei 19, 13, CCL 48, 678f.

1032 AUGUSTINUS, De civitate Dei 19, 13, CCL 48, 679f.

1033 Vgl. A. M. LANDGRAF, 2, 1, 1953, 204-281.

1034 Vgl. zum Verhältnis von Sein und Ordnung in der augustinischen Ontologie: H. KRINGS, 1982, S. 27-30; Ders., 1940, S. 232-249.

1035 Zum Verhältnis von *malum* und Ordnung in der Ontologie Augustins, vgl. H. KRINGS, 1982, S. 91-104.

Verworfenen in ihrer Unseligkeit sich nicht der allumfassenden Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit entziehen können, nach der sich ihr Platz und ihr Schicksal im Jenseits bestimmt. Die Gerechtigkeit Gottes ist das einzige Prinzip, dass leitend und ordnend über den Gerechten und Ungerechten waltet. Die Allmacht und absolute Souveränität Gottes bleibt für den *Hortus* übereinstimmend mit Augustin im Jenseits, auch in dem Bereich der ewigen Verdammnis, gewahrt. Der zitierte Hiob-Vers widerspricht dieser Vorstellung nicht, sondern erscheint durchaus sinnvoll - geht man nicht grundsätzlich von einer gedankenlosen Übernahme aus - wenn die für die Hölle konstatierte Ordnungslosigkeit im Sinne Augustins verstanden wird als Nicht-Übereinstimmung zwischen der jenseitigen Wirklichkeit der Unseligen und dem, was sie ihrer menschlichen Natur und Bestimmung nach sein sollten: glückselig in der liebenden Begegnung mit Gott. Das Zitat ist dann sinnvoll, wenn man die Unordnung versteht als ordnungsimmanenten Gegensatz zur Ordnung, der sich in der äußersten Gottferne und, an dem Zustand der Glückseligen gemessen, in der relational fassbaren Unruhe, Friedlosigkeit und Schrecken konkretisiert. Vielleicht artikuliert sich in den innerhalb der „Höllen"-Miniatur und in dem Text aus dem *Elucidarium* auffindbaren Ordnungsschemata aber auch nur der Versuch, die Realität des Bösen und die Angst vor der Verdammung zu bewältigen, indem gegenüber der abstrakten Wesensbestimmung der Hölle als Unordnung, ein rational durchschaubares Sünden- und Vergeltungssystem entworfen wird.

Die in den Texten und Illustrationen zum Thema der wandellosen Glückseligkeit und ewigen Verdammnis entwickelte differenzierte Verdienstlehre des *Hortus* gilt es im Rahmen der zeitgenössischen Soteriologie in ihrer Eigenart zu bestimmen, da erst in diesem Kontext die konsequent ethische Tendenz des Werkes vollständig erfasst werden kann.

7.7 Verdienstlehre versus Prädestinationspartikularismus

Wegweisend hatte Augustin für die Folgezeit in seinen Auseinandersetzungen mit Pelagius über die Lehre von Sünde und Gnade den Verdienstgedanken in den größeren Zusammenhang der Rechtfertigungslehre integrierend das Verhältnis von verdienstvollem Werk und Gnade im Rechtfertigungsgeschehen zu klären gesucht.[1036] Während Pelagius die Freiheit des Menschen, das Gute oder Böse zu wollen, seine persönliche Verantwortlichkeit und die Notwendigkeit verdienstlicher Werke für die Erlangung des Heils einerseits und die richtende und vergeltende Gerechtigkeit Gottes, die einem jeden zuweist, was ihm entsprechend seinem Handeln gebührt andererseits, betont hatte, war Augustin dieser Auffassung offen entgegengetreten, indem er auf die Notwendigkeit des göttlichen Gnadenwirkens für das Heil hinwies.[1037] Der Mensch ist nach

1036 Vgl. B. LOHSE, 1963, ^{7}1988, S. 105-134.

1037 Der Mensch ist nach Pelagius von Gott in die Selbstständigkeit entlassen worden, in der er sich zu bewähren und dem Gericht Gottes zu verantworten hat. Die Vergebung, die durch die Taufe erfolgt, muss vom Menschen also durch Sündlosigkeit bewahrt werden. Die Gnade Christi ist nur eine Hilfe für den Menschen, das Gute zu tun, jedoch keine notwendige Voraussetzung für den Erwerb des Heils. Grundsätzlich geht

Augustin infolge der Erbsünde unfähig, selbst ohne göttliche Gnadenhilfe das Heil zu erlangen, noch vermag er von sich aus sein Heil zu erwirken. Rigoros bemüht er sich um den Nachweis, dass der Mensch zur Seligkeit der zuvorkommenden Gnade Gottes (*gratia praeveniens*) bedarf, die der Berufung gleichzusetzen ist und die den Willen des Menschen zum Guten bereitet, ebenso wie er durch die mitwirkende Gnade (*gratia cooperans)* weiterhin im Glauben, in der Erkenntnis und Liebe fortzuschreiten und Verdienste zu erwerben vermag.[1038] Wer schließlich das Geschenk der Beharrlichkeit nicht erhält, wird nicht selig werden, da er nicht im Guten verharren kann, mag er auch scheinbar von der vorlaufenden Gnade berufen sein.[1039] Die Gnade wird von Gott voraussetzungslos, allein aus seiner Liebe heraus geschenkt. Zuteil wird die Gnade nur denjenigen, die Gott zum Heil prädestiniert hat, während alle anderen ihre selbstverschuldete Verdammnis erleiden werden. Auf das in der Offenbarung ungelöste Problem des Verhältnisses von universalem Heilswillen Gottes und göttlicher Prädestination antwortet er mit der Feststellung, dass alle diejenigen, die prädestiniert sind, nach dem Willen Gottes selig werden.[1040] Das göttliche Gnadenwirken orientiert sich folglich ganz an der Vorherbestimmung. Die Prädestination ist die Vorbereitung der Gnade, die Gnade die Wirkung der Prädestination.[1041] Die Gnadenwahl Gottes geht jedem Verdienst auf Seiten des Menschen voraus; auf keine Weise kann er sich die Gnade verdienen.[1042] Aufgrund der absoluten Gratuität der Prädestination können die

---

Pelagius davon aus, dass der Mensch trotz Adams Sündenfall sündlos zu leben vermag, wer aber sündigt, wird von Gott im Gericht verurteilt werden. Dies fordert seine Gerechtigkeit. Es ging Pelagius vor allem darum, seinen Zeitgenossen die Forderung nach einem geheiligten Leben und die Verantwortung jedes einzelnen für die Übertretung des göttlichen Gebotes einzuschärfen. Er hat dabei die harten asketischen Forderungen, die im Mönchtum seiner Zeit erstmals formuliert wurden, im wesentlichen für alle Christen zum Grundsatz erhoben. Die von seiner Lehre ausgehende Gefahr einer Verfälschung des Evangeliums zu einem ethischen Reformprogramm auf der Grundlage des freien Willens ist fast ausschließlich von Augustin abgewendet worden; zu Pelagius siehe: G. MÜLLER, 1977, S. 19-24; vgl. dazu auch: B. LOHSE, 1963, ^{7}1988, S. 111-115; zur Gnadenlehre Augustins grundlegend: V. H. DECROLL, 1999; und: A. RYDSTRØM-POULSEN, 2002.

1038 AUGUSTINUS, De gratia et lib. arb., 16, 32, PL 44, 900, auch: Ders., De pecc. mer. 2, 18, 30, CSEL 60, 201ff. (zur *gratia praeveniens*); Ders., De dono perservantiae, 13, 33, PL 45, 1021; und: Ebd., 7, 15, PL 45, 1002 (zur *gratia cooperans*); vgl. dazu auch G. KRAUS, 1977, S. 36.

1039 B. LOHSE, 1963, ^{7}1988, S. 119.

1040 AUGUSTINUS, De praedest. 8, 14, PL 44, 971; vgl. dazu auch: Ders., De dono perserv. 11, 35, PL 45, 1014. Die Prädestinationslehre Augustins basiert auf den anthropologischen Grundannahmen: a) dass alle Menschen durch die Sünde Adams in der Erbsünde zu einer *massa damnationis* geworden sind, b) dass das Heil der Menschen reine Gnade ist, für die die Menschen von Anfang an in Jesus Christus prädestiniert sind, c) dass es Menschen gibt, die nicht prädestiniert sind, also nicht aus dieser *massa damnationis* herausgenommen sind, sondern darin bleiben und damit als reprobiert anzusehen sind, d) dass der Grund für diese Reprobation als Nichtprädestination der Unglaube des Menschen ist, den Gott vorherweiß, e) dass nur eine geringere Zahl als die der Nichtprädestinierten gerettet wird; vgl.: J. AUER, 1968, S. 6. Augustinus hat als erster eine systematisch durchgeführte Prädestinationslehre entwickelt, indem er den Begriff der Prädestination und die mit ihm verknüpften Probleme erstmalig intensiv und extensiv zu klären suchte, vgl. dazu: G. KRAUS, 1977, S. 27; ebenso: G. NYGREN, 1956, S. 8. Zum partikulären Heilswillen Gottes bei Augustin, vgl. G. KRAUS, 1977, S.38-41.

1041 Vgl. dazu: AUGUSTINUS, De praedestin. 10, 19, PL 44, 974.

1042 AUGUSTINUS, De dono perserv. 7, 14 PL 45, 1001; ebd., 16, 41, PL 1018; ebd., 21, 45, PL 45, 1027: „Praedestinatio praedicanda est, ut possit vera Dei gratia, hoc est quae non secundum merita nostra datur, insuperabili munitione defendi". Auch: Ders., Ad Simplic. 1, 2, 7, CCL 44, 32. Zur absoluten Gratuität der Prädestination in den Schriften Augustins, vgl. G. KRAUS, 1977, S. 34-37; A. RYDSTRØM-POULSEN, 2002, S. 67-77.

Verdienste in keinem Fall dem Menschen selbst zugeschrieben werden. So heißt es in diesem Sinne bei Augustin: „Wenn Gott unsere Verdienste krönt, so krönt er nichts anderes als seine eigenen Gaben".[1043] Wen Gott erwählt hat, den führt er unwiderstehlich zum Heil.[1044] Doch eine persönliche Heilsgewissheit kann es für den Einzelnen nicht geben, da niemand sicher sein kann, dass er zu den Auserwählten gehört.[1045] Damit ist die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott und dessen Allmacht ausgesagt.

War noch zu Lebzeiten Augustins von Seiten des Mönchtums scharfe Kritik an seiner Gnadenlehre, insbesondere an seiner Behauptung der Unfreiheit des Willens, der Irresistibilität der göttlichen Gnade und unbedingten Prädestination durch den Beschluss Gottes formuliert worden, da sie jede eigene Bemühung des Menschen überflüssig zu machen schien[1046], so sollten durch die Konzilsentscheidungen der Folgezeit die Unfähigkeit der natürlichen Menschen zum Guten und die Heilsnotwendigkeit der göttlichen Gnade, die dem menschlichen Wollen und Tun vorangeht und die Verdienste erst ermöglicht, als Grundbekenntnisse des Glaubens festgeschrieben werden.[1047] In der Frühscholastik zeichnet sich dann in den theologisch-spekulativen Quellen zum einen erneut das Ringen um die Frage nach der Vereinbarkeit der Allnotwendigkeit der Gnade und der Freiheit des menschlichen Willens ab[1048], zum anderen wird seit Anselm von Canterbury die Frage nach dem Verhältnis von Heilsuniversalismus und Prädestinationspartikularismus wieder erörtert[1049]. Im Rückgriff auf die Schriften Augustins wird vor dem pelagianischen Irrtum gewarnt, die Unverdienbarkeit der Gnade und die Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe bezüglich der zum Heil unverzichtbaren verdienstlichen guten Werke hervorgehoben, zugleich aber auch gegen die deterministische Prädestinationslehre desselben die Möglichkeit eines Verdienstes auf Seiten des Menschen erwogen.[1050] So lässt sich die Behauptung nachweisen, dass es dem Menschen als Verdienst anzurechnen sei, wenn er der vorausgehenden

---

1043 AUGUSTINUS, De gratia et lib. arb., 6, 15, PL 44, 891: „Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat, merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua".

1044 AUGUSTINUS, De corr. et gr. 9, 21, PL 44, 928. Zur Irrestibilität der Prädestination bei Augustinus, vgl. G. Kraus, 1977, S. 31-34; auch: A. RYDSTROEM-POULSEN, 2002, S. 72ff..

1045 AUGUSTINUS, De praedest. 8, 16, PL 44, 972. Augustin verweist auf die pastorale Nützlichkeit des Mysterium - Charakters der Prädestination: das Geheimnis der Prädestination ist ein Mittel gegen den Hochmut ebenso wie gegen die Verzweifelung, es hilft zur Demut. Dazu: G. KRAUS, 1977, S. 42.

1046 Zum sog. semipelagianischen Streit und seinen wichtigsten Wortführern Johannes Cassianus und Vinzenz von Lerinum, vgl. B. LOHSE, 1963, ^{7}1988, S. 126-134.

1047 In diesem Zusammenhang sind die Konzile von Karthago (418), Ephesus (431), und insbesondere die Synode von Orange (529) zu nennen, vgl. dazu G. MÜLLER, 1977, S. 35; A. V. HARNACK, Bd. 3, ^{4}1964, S. 254ff.

1048 Vgl. dazu: A. M. LANDGRAF, 1, 1952, S. 51-141, (mit zahlreichen Quellenbelegen).

1049 Am Anfang steht die Monographie des Anselm von Canterbury *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (1107-1108), die „den ganzen Fragenkomplex zusammenfasst und durch wichtige Unterscheidungen zu Lösungen zu bringen sucht"., so: J. AUER, 1968, S. 7. Fortgeführt wurde die Diskussion etwa durch: Petrus Abaelard, Petrus Poitiers, Petrus Lombardus u. a., vgl.: Ebd., S. 7-19.

1050 Zur Diskussion um die Unverdienbarkeit der Gnade und die Notwendigkeit der Gnade zum guten Werk, sowie die Frage nach der Möglichkeit eines Verdienstes seitens des Menschen, vgl.: A. M. LANDGRAF, 1, 1952, Ebd., S. 54-60. 61. 65. 76. 80. 88. 90f. 118.f 146. 270. 279f. 283, (mit zahlreichen Zitaten von: Robertus Pullus, Bruno dem Karthäuser, Richard von St. Viktor, Robert von Melun, Radulphus Ardens, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Petrus Cantor, u.a.m.). Zur Analyse des Gnadenverständnisses bei den genannten Autoren auch grundlegend: A. RYDSTRØM-POULSEN, 2002.

Gnadengabe Gottes freiwillig zustimmt, der Wille zusammen mit der Gnade wirkt, während andere Texte der Zeit selbst dieses Vermögen zur Zustimmung dem Menschen absprechen und ihm lediglich die Fähigkeit, sich der Gnade zu entziehen, zugestehen.[1051] Differenziert wird erörtert, wie sich das Zusammenwirken von Gnade und freiem Willen im Guthandeln gestaltet, ob der Wille aus sich oder nur durch die Hilfe einer Gnade die angebotene Gnade ergreifen kann.[1052] Das kirchliche Lehramt hat schon bald darauf die Annahme der Gnade ohne Gnadenhilfe für unmöglich erklärt.[1053] Grundsätzliche Übereinstimmung herrscht hinsichtlich der Aussage, dass der menschliche Wille ohne göttliche Gnade kein heilsnotwendiges Verdienst zu erwerben vermag, ebenso wird festgestellt, dass der Glaube und alle verdienstlichen Tugenden einzig und allein Geschenk Gottes sind.[1054] Die Prädestination, deren Gratuität in der Nachfolge Augustins behauptet wird, wird als Grund des Gnadenhandeln Gottes, als Vorbereitung der Gnade bestimmt, die Gnade als Wirkung der Prädestination.[1055]

Die seltenen Aussagen des *Hortus* zum Rechtfertigungsgeschehen bewegen sich ganz im Rahmen der zeitgenössischen Lehrmeinung, doch eine differenzierte Verhältnisbestimmung von göttlichem Gnadenwirken und freiem Willen als der Voraussetzung der menschlichen Verdienste fehlt. Die in den zeitgenössischen frühscholastischen Spekulationen vorherrschende Überbetonung des göttlichen Gnadenwirkens, das *sola gratia*, ist einer stärkeren Hervorhebung der Notwendigkeit der menschlichen Verdienste zur Erlangung des Heils gewichen. Der von Augustin wirkungsmächtig in die Rechtfertigungslehre eingeführte Prädestinationsgedanke wird nicht aufgenommen, von einer göttlichen Vorherbestimmung einzelner zum Heil unter Ausschluss der Nichterwählten als Voraussetzung des göttlichen Gnadenhandelns ist an keiner Stelle die Rede. Vereinzelt finden sich Hinweise auf ein Zusammenwirken von göttlicher Gnade

---

1051 Die letztlich der Verteidigung der Willensfreiheit dienende Vorstellung, dass der Willen die Fähigkeit besitzt, die angebotene Gnade aus eigenen Kräften zu ergreifen oder wenigsten abzulehnen oder sich ihr zu entziehen (etwa in den Sentenzen der Schule von Laon, oder von Robert von Melun, Stephan Langton), wurde schon bald von Seiten des Lehramtes widersprochen, vgl. dazu: A. M. LANDGRAF, 1, 1952, S. 68f. 75. 78. 139f.. auch: A. RYDSTRØM-POULSEN, 2002, S. 128-138. 185-193.451-458.

1052 Die *Glossa ordinaria*, Gottfried von Admont, oder Wilhelm von St. Thierry, etwa begnügen sich noch damit, auf die Oberherrschaft der Gnade über den frei betätigenden Willen hinzuweisen, während Bruno von Asti betont, dass die Gnade freiwillig angenommen werden müsse; zur *Glossa ordinaria* und Wilhelm von Thierry, siehe auch: A. RYDSTRØM-POULSEN, 2002, S. 139-147. 251-305. Ein für die Folgezeit wegweisender Lösungsversuch, das Verhältnis von Gnade und freiem Willen zu bestimmen, wurde von Anselm von Canterbury formuliert, demzufolge die Gnade ihr Ziel erreicht, wenn sich ihr der Wille nicht entzieht, dadurch dass er etwas anderes will und seine Rechtheit verlässt. Hugo von St. Viktor sagt dann bereits, dass der Heilige Geist durch die *gratia operatrix* zuerst den guten Willen gibt und dann mit dem sich betätigenden Willen mitwirkt; vgl. dazu: A. RYDSTRØM-POULSEN, 2002, S. 198-216. Bruno der Karthäuser spricht von einem Zusammenarbeiten des Willens mit der Gnade, nach Magister Achardus vereinigen sich Wille und Gnade zu einem Tätigkeitsprinzip, vgl. dazu: A. M. LANDGRAF, 1, 1952, 66. 118ff. 280. 284.

1053 Ebd., S. 148.

1054 Das Verdienst war von Anfang an in seinem gnadenhaften Charakter erfasst worden, ausdrücklich äußern sich etwa dazu: Radulf von Laon, Gilbert von Porreta, Petrus Cantor, u.v.m. Die Aussage, dass die Tugenden einzig und allein ein Geschenk Gottes seien, findet sich schon bei Halitgar von Cambrai und Jonas von Orleans. Hugo von St. Viktor, Petrus von Capua, Petrus von Poitiers identifizieren dann bereits die Gnade mit den Tugenden, vgl. dazu: A. M. LANDGRAF, 1, 1952, S. 123. 128f. 136. 159. 162. 183.

1055 Vgl. hierzu die Ausführungen zur Prädestinationslehre des Petrus Lombardus von : J. SCHUPP, 1932; zur Weiterentwicklung der Prädestinationslehre in der Scholastik vgl.: W. PANNENBERG, 1954.

und menschlicher Willensbetätigung hinsichtlich der verdienstlichen Werke des Menschen, ohne dass jedoch die Art und Weise ihres Zusammenwirkens im Guthandeln konkret thematisiert oder differenziert erläutert wird. So wird im Rückgriff auf die bereits besprochene Parabel „Vom verlassenen Königssohn" des Bernhard von Clairvaux ausgesagt, dass der Mensch sich nur kraft der von Gott gesandten Tugenden aus der Sünde zu erheben und allein durch die Hilfe der göttlichen Gnade im Gutsein zu beharren vermag; analog dazu wird an anderer Stelle, in der Illustration vom Leprösen von fol. 238v die Gestalt Christi selbst als Gnade gedeutet, die den in der Gestalt des Leprösen dargestellten Häretiker und Sünder erst die Rückkehr in die heilsnotwendige Gemeinschaft der Kirche ermöglicht, (Abb. 65)[1056]. Demgegenüber wird in den Texten und Illustrationen des Endzeitzyklus nicht nur immer wieder die Notwendigkeit der menschlichen Verdienste als Voraussetzung für die eschatologische Belohnung betont, ohne dass entgegen der Gnadenlehre der Zeit auch nur an einer Stelle auf das göttliche Gnadenwirken im Menschen und die notwendige Verbindung von Gnade und Verdienst als Bedingung des Verdiensterwerbs im Blick auf das zukünftige Heil hingewiesen wird. Vielmehr wird mit der Äquivalenzsetzung von Verdienst und ewigem Lohn ein Leistungs-Lohn-Schema entworfen, dem die Vorstellung von der richtenden und vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zugrunde liegt. Hinter der allgemeinen Zurückdrängung der Gnadenvorstellung im *Hortus* und seiner betonten Forderung nach einem von verdienstlichen guten Werken geprägten Leben tritt deutlich die ethisch-paränetische Grundtendenz des Werkes zutage, die maßgeblich die Gesamtkonzeption des Werkes bestimmt. Im Unterschied zu den zeitgenössischen frühscholastischen Überlegungen zur Rechtfertigung, die spekulativ primär die Allmacht und Allwirksamkeit Gottes zu begründen suchen und dabei in der Wirklinie Augustins die Unzulänglichkeit der natürlichen Kräfte des Menschen zum Guthandeln dezidiert hervorheben, appelliert der *Hortus* gerade an die vor Gott bestehende sittliche Verantwortlichkeit seiner Rezipientinnen. Durch seine Darstellung der geschichtlichen Hinordnung alles Geschaffenen auf sein letztes Ziel, sucht er den göttlichen Heilsplan, den Willen Gottes zur Restitution und Vollendung der durch den Sündenfall gestörten Schöpfungsordnung als *ordo salutis* zu vergegenwärtigen, um seinen Leserinnen das von Gott vorherbestimmte Ziel der Schöpfung, die Ewigkeit, bewusst zu machen und ihnen den richtigen Weg zum Heil aus den Gegebenheiten der geschichtlichen Weltordnung heraus aufzuzeigen.

Zusammenfassung

Im *Hortus deliciarum* wird die Geschichte der Welt, indem ihre Darstellung mit den Überlegungen zur Transzendenz Gottes und der Verletzung der Schöpfungsordnung durch den ersten

1056 Vgl. zur Parabel des Bernhard von Clairvaux die Ausführungen in Kap. II, 4. Zur Miniatur des Leprösen siehe: H.d.I, fol. 238v, inscriptiones: „Leprosus significat hereticos et omnes peccatores quos gracia, id est Christus, per confessionem puram et penitentiam veram emundat ut matri ecclesie sanos restituat. Gracia, id est Christus, mundat leprosum, id est hereticum sive peccatorem".

und zweiten Sündenfall eröffnet und am Ende mit einer breiten Darlegung zur Wiederherstellung und Überhöhung der Schöpfungsordnung beschlossen wird, zum notwendigen Entwicklungsabschnitt auf dem Wege zur Vollendung alles Seienden und Geschaffenen erklärt, der aber niemals selbst die letzte Erfüllung sein kann. Ermahnend stellt er der durch Wandelbarkeit, Vergänglichkeit und Sündhaftigkeit gekennzeichneten geschichtlichen Weltordnung das lichtvolle Gegenbild einer zukünftig friedvollen und glückseligen, von Stabilität und der Gerechtigkeit Gottes getragenen endzeitlichen Vollendungsordnung gegenüber. Alle irdischen, geschichtlichen Ordnungen werden ein genau vorherbestimmtes Ende finden. Eingeleitet wird die Endzeit mit dem Auftreten des Antichrist. Gegen alle Spekulationen über den Zeitpunkt seines Erscheinens enthält sich der *Hortus deliciarum* jedoch ganz in der Wirklinie Augustins jeder zeitlichen Bestimmung der letzten irdischen Ereignisse. Er verzichtet auch auf eine typologische oder gar historisch-politische Auslegung der Antichrist-Gestalt. Sein sich vor allem auf Adso von Montier-en-Der stützender „Antichrist-Spiegel" vermeidet jede Gegenwartskritik.

In der Weltgerichts-Darstellung wird dann die Wirksamkeit der göttlichen Ordnung in der Bestrafung der Sünder und der Belohnung der Gerechten durch den göttlichen Richter sichtbar gemacht. Die vergeltende Gerechtigkeit Gottes wird als fundamentale Ordnungsstruktur der Welt in ihrer moralischen Dimension erkannt. Die Freiheit des Menschen ist in dieser Ordnung Gottes aufgehoben, in der jede Tat gerecht vergolten wird. Gleichzeitig wird der Akt des Richtens - verstanden als personale Tat des göttlichen Richters - zur Voraussetzung der ewigen vollendeten Ordnung. Das Ziel der wandellosen Glückseligkeit, das die Illustration der „Himmlischen Hierarchie" bildimmanent als bräutliche Gotteseinung fasst und das schon der Prolog des Werkes zur Lebensbestimmung seiner Rezipientinnen erhob, kann erst im Jenseits nach dem Jüngsten Gericht erreicht werden.

In der Unterscheidung von zwei Jenseitsorten der Belohnung, dem eschatologischen Paradies und der himmlischen Hierarchie zeigt sich der *Hortus* beeinflusst von dem zeitgenössischen Diskurs um die Gleichheit oder Verschiedenheit der ewigen Glückseligkeit. Indem er die Einordnung der Auserwählten in die himmlische Hierarchie heilsgeschichtlich als letztes Ziel der Gerechten bestimmt, tritt er mit zahlreichen zeitgenössischen Schriften für eine Unterscheidung verschiedener Grade der Glückseligkeit ein, die sich entsprechend dem Verdienst, das heißt vor allem der Intensität des nuptialen Liebesbezuges für die einzelnen Erwähltenstände in einer je größeren Nähe zu Gott, einer intensiveren Gottesschau manifestiert. Er entwirft für das Jenseits das Idealbild einer solidarischen Gemeinschaft, in der ein jeder durch sein Verdienst zur Heiligung aller beiträgt und damit an seinem Verdienst teilhaben lässt, in der aber auch, wie die Illustration des „Eschatologischen Paradieses" verdeutlicht, ein jeder dem Nächsten sein je eigenes Verdienst als *bonum privatum* und Gegenwert für den ihm im besonderen zukommenden Grad der Glückseligkeit zugesteht. Es besteht grundsätzlich eine Gleichheit aller Erwählten hinsichtlich ihrer kollektiven Festfreude in der Liturgie des ewigen Gotteslobes, alle Gerechten sind zur Liebesgemeinschaft mit Gott berufen, alle werden gleichermaßen als Lohn für ihre Verdienste

die Schau Gottes besitzen, wenngleich der eine vorzüglicher als der andere an dem Grad seiner Gottzugewandtheit im irdischen Leben gemessen wird. Wenn der *Hortus* dabei in der Aufeinanderfolge von den Illustrationen des „Eschatologischen Paradieses" und der „Himmlischen Hierarchie" scheinbar zwei verschiedene Jenseitsorte beschreibt, so will er damit nicht zwischen zwei räumlich geschiedenen Orten der Seligen unterscheiden, es geht ihm vielmehr darum, das Spannungsverhältnis zwischen der Gleichheit und der Verschiedenheit in der ewigen Glückseligkeit differenziert zu veranschaulichen, und auf diese Weise zugleich seine Leserinnen der herausragenden Verdienstlichkeit ihrer Lebensform zu versichern, nicht ohne ihnen jedoch gegen die Gefahr eines hybriden Standesbewusstseins ihre kollektive Eingebundenheit in die Gemeinschaft der *ecclesia triumphalis* zu vergegenwärtigen.

Der graduell gestuften Glückseligkeit in der „Himmlischen Hierarchie" ist als negatives Gegenbild die Verdammten-Hierarchie der Hölle gegenübergestellt. Ihre innere Ordnung, die in der Zuordnung der Strafen nach der Eigenart der Verfehlungen und der Verdammung an bestimmten sozialen Gruppen besteht, bezeugt den Glauben an die allumfassende Wirksamkeit der göttlichen Gerechtigkeit, die Ordnung setzt, indem sie auch das Schicksal und den Platz der Verworfenen im Jenseits bestimmt. Selbst die Hölle, der im scheinbaren Widerspruch dazu Ordnungslosigkeit als entscheidendes Kennzeichen zugesprochen wird, ist danach keine unabhängige Wirklichkeit, sondern in der göttlichen ewigen Ordnung aufgehoben. Deutliche Korrekturen nimmt der *Hortus* an einer seiner Hauptquellen zur Jenseitstopografie vor, dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis, dessen Spiritualisierung der Höllenstrafen und Beschreibung eines Läuterungsortes er nicht übernimmt. Mit aller Drastik wird die Hölle in Anlehnung an die traditionelle Lehrmeinung als konkret materieller Strafort beschrieben. Die Verworfenen sind mit Leib und Seele den Höllenstrafen ausgesetzt. Die Zusicherung an die Leserinnen, dass ihnen aufgrund ihrer Lebensform ein herausragender Rang in der künftigen Glückseligkeit gebührt, erfährt in der Höllendarstellung am Beispiel des habsüchtigen Vertreters des Mönchtums eine entscheidende Relativierung: *ethos* und *ordo* gehören untrennbar zusammen. Nur wer gerecht lebt, wird auch die seinem Stand verheißene Stufe der Glückseligkeit erlangen.

An keiner Stelle im *Hortus deliciarum* treten die Übereinstimmungen des Werkes mit der augustinischen *ordo*-Konzeption deutlicher zu Tage.[1057] Schon nach Augustin wird die ewige Seligkeit in der vollkommenen Ordnung der Seligen bestehen, die von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes geprägt ist und die einem jeden den ihm gebührenden Platz zuweist.[1058] Auch für Augustinus ist die Gerechtigkeit Gottes das fundamentale Ordnungsprinzip der

---

1057 Ein umfassendes Bild der aus dem Gericht hervorgehenden ewigen Ordnung entwirft Augustinus im 19. Buch seines Werkes *De civitate Dei*.

1058 AUGUSTINUS, DCD 19, 13, CCL 48, 679-680: „Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. Proinde miseri, quia, in quantum miseri sunt, utique in pace non sunt, tranquillitate quidem ordinis carent, ubi perturbatio nulla est. [...] eo pacto aequissimo, ut, qui mortalis talibus bonis paci mortalium adcommodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem eique cnvenientem gloriam et honorem et vita aeterna ad fruendum Deo et proximo in Deo; qui autem perperam, nec illa accipiat et haec amittat."

zukünftigen Ordnung.[1059] Den Zustand der Seligen beschreibt er als Friede in geordneter Eintracht des Gottesgenusses[1060], wie er bildmächtig auch in der Himmlischen Hierarchie des *Hortus* seinen Ausdruck findet. Harmonische Ordnung wird auch in jedem Einzelnen das Verhältnis zwischen Leib und Seele bestimmen[1061] – ein Gedanke der sich in den Texten des *Hortus* ebenso wie in Augustins Beschreibung der vollendeten Ordnung wiederfindet. Im *Hortus* ist auch die in der *ordo*-Konzeption Augustins erwähnte Vorstellung von der Unordnung des Bösen enthalten, ebenso wie die Überzeugung, dass die Unseligen von den Seligen durch das Gesetz der Ordnung getrennt, aber nicht außerhalb der göttlichen ewigen Ordnung stehen.[1062]

Die Beschreibung des Jenseitszustandes ist im *Hortus deliciarum* wesentlich vom Leistungs-Lohn-Gedanken geprägt. Die in der zeitgenössischen frühscholastischen Spekulation zur Rechtfertigungslehre diskutierte Frage nach dem Verhältnis von verdienstvollem Werk und Gnade und ihre Hervorhebung der Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe für die zum Heil notwendigen verdienstvollen guten Werke tritt ganz in den Hintergrund gegenüber der Betonung der Notwendigkeit der menschlichen Verdienste als Voraussetzung der eschatologischen Belohnung. Ebenso fehlt die Vorstellung von der Prädestination Einzelner zum Heil vollständig. Vielmehr wird der ethisch-paränetischen Grundtendenz des Werkes entsprechend mit dem Verweis auf das zukünftige Heil an die persönliche sittliche Verantwortlichkeit der Leserinnen gemahnt. Die eschatologische Weltschau des *Hortus deliciarum* verliert keineswegs die Gegenwart seiner Rezipientinnen aus dem Blick. Sie wird, indem sie sich mit ethischen Überlegungen verbindet zur konkreten Paränese mit dem Ziel, ihre Leserinnen gemäß den Anforderungen ihres Standes zur Einordnung in die erkannte Weltordnung zu führen. Dabei verbinden sich die ethischen Forderungen mit einer Bestimmung der Kirche in ihrer sichtbaren und geistig-geistlichen Dimension. Diese gegenwartsbezogenen Aussagen des *Hortus*, die am unmittelbarsten die historische Lebenswirklichkeit der Rezipientinnen berühren, sind Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung.

1059 Ebd.: „Deus ergo naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator". Zur Gerechtigkeit Gottes in der *ordo*-Konzeption Augustins siehe: J. RIEF, 1962, S. 300-304; auch: G. F. GÄSSLER, 1994, S. 68-71.

1060 AUGUSTINUS, DCD 19, 13, CCL 48, 679: „…pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax civitatis ordinata imperandi atque obediendi concordia societas fruendi Deo et invicem in Deo, pax omnium rerum, tranquillitas ordinis". Siehe dazu auch: G. F. GÄSSLER, 1994, S. 68f..

1061 AUGUSTINUS, DCD 19, 13, CCL 48, 679: „Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae inrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitinis actionisque consenio, pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis".

1062 Ebd.: „Proinde miseri, quia, in quantum miseri sunt, utique in pace non sunt, tranquillitate quidem ordinis carent, ubi perturbatio nulla est; verum tamen quia merito iusteque sunt miseri, in ea quoque ipsa miseria sua praeter ordinem esse non possunt; non quidem coniuncti beatis, sed ab eis tamen ordinis lege seiuncti".

ORDO UND ETHOS IM HORTUS DELICIARUM

Das Bild-Text-Programm des Hohenburger Codex zwischen
kontemplativ-spekulativer Weltschau und
konkret-pragmatischer Handlungsorientierung

Zweiter Textband

Dissertation
zur Erlangung der Würde des
Doktors der Philosophie
der Universität Hamburg

vorgelegt von
Heike Willeke
aus Bad Salzuflen

Hamburg, den 25. November 2003

1. Gutachter: Prof. Dr. Bruno Reudenbach
2. Gutachter: Dr. Ulrich Pfisterer

Tag des Vollzugs der Promotion:

14.07.2004

III DIE HEILSRELEVANTEN ORDNUNGEN DER GEGENWART

In der vorausgehenden Analyse hat sich der *Hortus deliciarum* als ein in sich geschlossener Ordnungsentwurf ersten Ranges enthüllt, der verschiedene Sonderordnungen, nämlich Seinsordnung, Schöpfungsordnung, Naturordnung, Zeitenordnung, Gemeinschaftsordnungen, eschatologische Ordnung in sich vereinigt und alles Seiende und Geschaffene in seiner räumlichen und zeitlichen Dimension, insbesondere den Menschen, in seiner wesensgemäßen Einfügung in die Weltordnung und seiner Hinordnung auf das letztes Ziel, seine Vollendung hin umfasst und zu einer Welt und Zeiten umspannenden Einheit zusammenfügt.

Innerhalb der eschatologisch orientierten Weltbetrachtung des *Hortus deliciarum* ist der Bezug zur historisch-politischen Gegenwart jedoch nicht grundsätzlich aufgegeben. Vielmehr bietet der Zyklus, der dem Zeitraum zwischen der Apostelmission und dem Auftreten des Antichristen gewidmet ist, eine Gegenwartsbestimmung, indem er nicht wie die geschichtstheologischen Gliederungsspekulationen eines Rupert von Deutz oder Gerhoch von Reichersberg die historische Gegenwart durch geschichtssymbolische Periodisierungssysteme einzufangen versucht, sondern ein Kirchenbild entwirft, das sich konkret mit dem die gegenwärtigen historisch-politischen Ereignisse prägenden Streit um das Verhältnis von weltlichem und geistlichem Stand und ihren obersten Regierungsgewalten auseinandersetzt und in der Konzeption einer für die gesamte Christenheit gültigen kirchlichen Ordnung für die Gegenwart seinen Ausdruck findet. Gleichwohl bleiben die Aussagen im Bereich der Theorie von abstrakter Unbestimmtheit: Benennungen lebender Machtinhaber oder bestimmter historischer Geschehnisse bleiben aus. Der Zyklus beschränkt sich jedoch nicht nur auf eine Darstellung der politischen Machtstrukturen, er reflektiert zugleich die sittlichen Verfallserscheinungen in der Kirche. Die moralische Beurteilung der konkret sichtbaren Institution Kirche bildet den dunklen Hintergrund, vor dem ein verpflichtendes Normensystem für das Leben in der Kirche vermittelt und den Leserinnen des *Hortus deliciarum* im Blick auf die Gegenwart ein geistlich-ethischer Leitfaden des Handelns zur Vorbereitung auf das ihnen verheißene Ziel der bräutlichen Liebesgemeinschaft mit Gott bereitgestellt wird. Dem werkspezifischen Kirchenbild des *Hortus deliciarum*, das im Mittelpunkt seiner Gegenwartsdeutung steht, und dem untrennbar mit ihm verbundenen Entwurf einer gegenwartsbezogenen Ethik soll als den Themenbereichen, die den Übergang von der heilsgeschichtlichen Weltschau zur konkreten Paränese markieren, die nachfolgende Untersuchung gelten, mit der abschließend noch einmal die normative Sinnstiftung des inhaltlichen Programms des *Hortus deliciarum* für die Binnenstruktur des Hohenburger Konvents in den Blick genommen werden wird. Da die ethischen Forderungen des Gegenwarts-Zyklus nur auf der Basis seiner kirchenkritischen Grundaussagen verständlich werden, wendet sich die Untersuchung zunächst der Ekklesiologie dieses Werkabschnitts zu.

1 Die Gegenwart im eschatologischen Horizont

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass es für den *Hortus deliciarum* nach der Menschwerdung und dem Tod Christi keine wirklich neuen Ereignisse mehr geben kann, die den in der Kirche erreichten Status der Menschheit ändern könnten. Die Zeit bis zur zweiten Parusie Christi wird von ihm als Zwischen-Zeit ohne heilsgeschichtlichen Fortschritt begriffen.

Der Epoche zwischen der Zeit der Konstituierung der Urkirche und der Endzeit, die sich durch das Bestehenbleiben der von Christus einmal gelegten Grundlagen auszeichnet, ist im *Hortus* - wie bereits dargelegt - ein Abschnitt gewidmet, in dem das chronologische Ordnungsschema des Gesamtwerkes verlassen, im wiederholten Wechsel moralisch-aszetische und ekklesiologische Texte und Illustrationen verwoben werden.[1063] Er wird eröffnet mit der in drei Registern untereinander angeordneten Bilderfolge der Illustrationen: „Verkündigung der Heilsbotschaft an die Völker durch den Apostel Paulus", „Taufe der Heidenkirche", „Die endzeitliche Krönung der *ecclesia universalis* durch Christus" (Abb. 15). Komprimiert werden in ihnen die wesentlichen kirchengeschichtlichen „Eckdaten" wiedergegeben. In den beiden ersten Miniaturen wird die Bekehrung der Völker gezeigt. Die Taufe wird hier als Globalsakrament aufgefasst, dessen Empfänger primär die Kirche als ganze ist und deren ekklesiologische Bedeutung darin besteht, dass durch sie die Kirche mit Christus verbunden worden ist. Kurz: dargestellt ist die Begründung der Kirche. Demgegenüber führt die letzte Illustration proleptisch ihr Ziel, die endzeitliche Erhöhung und Vereinigung der aus Heiden und Juden geeinten *ecclesia universalis* vor Augen. Findet in der eschatologisch zu betrachtenden letzten Miniatur die endgültige und garantierte Heilszusage an die Kirche ihren bildlichen Ausdruck, so lassen die ersten beiden Illustrationen in bezug auf den nachfolgenden, der Zeit der Kirche gewidmeten Werkabschnitt keinen Zweifel daran, dass diese Heilszusage eben erst anfanghafte Wirklichkeit ist. Das heißt für die Kirche vor der zweiten Parusie, dass sie zwar noch nicht im Besitz, wohl aber im hoffenden, auf der Verheißung gründenden Innesein der himmlischen Herrlichkeit der Endzeit entgegengeht.

Der Gegenwarts-Zyklus des *Hortus* zerfällt in vier miteinander verknüpfte Unterabschnitte. Der erste von ihnen umfasst zehn Seiten mit Miniaturen zum Kampf der Tugenden und Laster, denen als primäre Textgrundlage die *Psychomachie* des Prudentius zugrunde liegt (Abb.16-25).[1064] Eine Beischrift der darauf folgenden Miniatur des *„Lectulus Salomonis"* auf fol. 204v (Abb. 59) leitet den zweiten Unterabschnitt des Zyklus ein, sie lautet: „Auf den überwundenen Kampf gegen die Laster und auf den vergifteten Hass des Drachens folgt die friedensstiftende Ruhe des wahren Salomon"[1065]. Dem Motiv des „Kampfes und seiner inneren Dynamik" wird das Motiv der „Ruhe" entgegengesetzt, wie es in den ersten und letzten Miniaturen des *Hortus* vergleichbar geschieht, in der Gegenüberstellung der Bildfolge zum „Engelsturz" (Abb.3-4) und den

1063 Siehe hierzu die Ausführungen in Kap. I. 3. 1.

1064 Vgl. hierzu die Ausführungen im folgenden Kap. III. 3. 3.

1065 H.d.I, fol.204v, inscriptiones: „Saperatis [wohl richtiger: superatis, d. Verf.] viciorum pugnis et venenata invidia draconis, sequitur requies pacifica veri Salomonis".

Illustrationen der „Babylonischen Hure“ (Abb. 44-45), des „Apokalyptischen Weibes“ (Abb. 46) und „Abrahams Schoß“ (Abb. 47).[1066] Auf die Darstellung des *pacificus Salomon* folgen einzelne, miteinander verschränkte Kommentare und Illustrationen zum dritten Buch der Könige (genauer: III Rg 5-8; 10, 1-22; 12, 25) und dem Hohelied (Cc 3, 7-11).[1067] Während die „*Salomon“*-Miniaturen fast ausnahmslos den literalen Sinn der ihnen zugrundeliegenden Bibeltexte darstellen, deuten die Kommentare sie allegorisch auf Christus und die Kirche. Ihren Abschluss findet diese Text-Bild-Folge in einem Auszug aus dem Dritten Buch der Könige, der von dem Abfall Salomons berichtet (H.d.II, 727). Gleichzeitig wird mit ihm der dritte Unterabschnitt des Zyklus eingeleitet, der erneut dem Menschen und seiner Gefährdung durch die Laster gewidmet ist und damit das Motiv des Kampfes wieder aufgreift (fol. 213r-222r). Ein verlorenes Exzerpt aus dem *Liber Ecclesiastes Salomonis* zu Beginn dieses Abschnittes verweist auf die bereits analysierte Illustration des „Puppenspiels König Salomons“ auf fol. 215r (Abb. 77), der noch auf derselben Seite die ebenfalls besprochene Miniatur des „Rades der *Fortuna*“ nachgestellt ist. Auf der *verso*-Seite folgt ihnen als ganzseitiges Gegenbild die „Tugendleiter“-Miniatur (Abb. 28), mit der eine Textserie verknüpft ist, die auf der ihr gegenüberliegenden Seite einsetzt (fol. 216r) und auf fol. 220v endet. Die letzten Seiten dieses Abschnittes füllen Texte und Illustrationen zur Fabel von der „Versuchung des Odysseus durch die Sirenen“, die auf der Odyssee Homers (XII, 186ff.) gründen (Abb. 26-27).[1068] Eine Inschrift der letzten „Odysseus“-Miniatur auf fol. 221v (Abb. 27) bindet die Illustrationen und Texte des dritten Abschnittes noch einmal programmatisch zusammen, indem sie diese deutet: „Salomon und das Rad der Fortuna und die Leiter und die Sirenen ermahnen uns zur Verachtung der Welt und zur Liebe Christi“.[1069] Seinen Abschluss findet dieser Unterabschnitt in dem Text eines Anonymus, der in seiner Überschrift Motive der vorangegangenen und darauf folgenden Text-Bild-Reihe miteinander verbindet. Dort heißt es: „Darüber, dass nach den vielen Gefahren der Anfechtungen der Bräutigam die Braut in den Weinkeller führt“.[1070] Durch die temporale Präposition „nach“ wird der darauffolgende Satz in Bezug gesetzt zu den Texten und Illustrationen

---

1066 Siehe hierzu die Ausführungen in Kap. II.2, Kap. II. 6.4; und Kap. II.6.5.

1067 Siehe zur Struktur des Salomon-Zyklus die ausführliche und innovative Untersuchung von M. CURSCHMANN, 1981, S. 379-418; und in neuerer Zeit: K. LERCHNER, 1993, S. 248-252. Als Illustrationen dieses Abschnittes sind im einzelnen zu nennen: das *„Lectulus Salomonis“* (fol. 204v, nach Cc. 3,7f.); „Salomons Tafel“ (fol. 204v, nach III Rg); „Der Tempelbau“ (fol. 209r, nach III Rg 5-7); „Die Übergabe an die Priester“ (fol. 209r, nach III Rg 8); „Der Auszug der Königin von Saba“ (fol. 209r, nach III Rg 10,1f.); „Salomon und die Königin von Saba im Gespräch“ (fol. 209v, nach III Rg 10,2-9); „Salomon empfängt die Töchter Sions“ (fol. 209v, nach Cc 3,11). Auf der Textseite entsprechen diesen Illustrationen exegetische Texte zu III Rg. 12,25 (H.d.II, T. 709); III Rg 5-7 (H.d.II, T. 713, anonym. 714, anonym. 716, Beda); III Rg 10,1f. (H.d.II, T. 719, anonym); III Rg 10,18-22 (H.d.II, T. 723, anonym); Cc 3,7f. (H.d.II, T. 718, Rupert von Deutz); Cc 3,9-11 (H.d.II, T. 720, anonym. 722, Godescalcus, 725, anonym).

1068 Die Fabel selbst wird innerhalb der den Illustrationen beigeordneten Septuagesima-Predigt des Honorius Augustodunensis auf fol. 222r in fünf knappen Sätzen zusammengefasst wiedergegeben, vgl.: H.d.II, T. 756, H.A., Spec. eccl.

1069 H.d.I, fol. 221v, inscriptiones: „Salemon et rota fortune et scala et syrene admonent nos de contemptu mundi et amore Christi“.

1070 H.d.II, T. 758, anonym: „De eo quod post multa temptationum pericula sponsus sponsam introducit in cellam vinariam“.

des Abschnittes auf den Seiten zuvor, die von der Gefährdung der Seele durch die Sünden sprachen. Gleichzeitig werden durch die Paraphrasierung des Hohelied-Verses Cc 2,4 die daran anschließenden exegetischen Texte zum Hohelied eingeleitet, die das biblische Lied allegorisch auf Christus und die Kirche deuten.[1071] Durch diese Auslegung wird nicht nur der tiefere Sinn der Überschrift dargelegt, sondern darüber hinaus den gesamten moralisierenden Texten des vorausgehenden Abschnitts ein weiterer, ekklesiologischer Sinn unterlegt: Die Gefahren und Anfechtungen, denen die Einzelseele ausgesetzt ist, bedrohen letztlich die Kirche. Von dem Heil oder Unheil der Seele hängt letztlich das Heil der Kirche ab. Damit ist ein Grundgedanke des „Gegenwarts"-Zyklus angesprochen, der im Verlauf der folgenden Untersuchung noch erläutert werden wird.

Der vierte Abschnitt des ekklesiologischen Zyklus, der mit dem zuvor erwähnten exegetischen Text zum Hohelied einsetzt, ist vornehmlich der juridischen Struktur der Kirche und einzelnen sozialen Ständen und Gruppen innerhalb der christlichen Gemeinschaft zugedacht: den Mönchen wie den Klerikern und ihrem Amt (H.d.II, T. 790–792), den Laien (H.d.II, T. 785–787), den Richtern (H.d.II, T. 779), den Rittern (H.d.II, T. 782. 807), den Kaufleuten (H.d.II, T.783. 888), den Bauern (H.d.II, T. 784), den Gauklern (H.d.II, T. 810), den Reichen und den Armen (H.d.II, T. 780–781). Eine ganzseitige Miniatur setzt diese sozialen Gruppen innerhalb eines architektonisch bestimmten Ordnungssystems in ein Verhältnis der Über- und Unterordnung (fol. 225v, Abb. 95). Zusammen mit den ihr zugeordneten Texten bildet die Illustration das Zentrum des vierten Unterabschnittes, das von zwei weiteren Themenkreisen umschlossen wird. Ihm unmittelbar voraus- und nachgestellt werden einzelne Ausführungen über Gruppen und Gemeinschaften, die von der Kirchengliedschaft ausgeschlossen sind, wie Häretiker, Exkommunizierte und moralisch Verworfene (H.d.II, T. 760–763. 800–818. fol.238r/v). Den zweiten, äußeren Rahmen bilden exegetische Texte und Illustrationen zum Hohelied (H.d.II, T. 758–760. 767–769. 824. fol. 225r). Der „Gegenwarts"-Zyklus des *Hortus* endet unvermittelt in dem der christozentrischen Struktur der Kirche gewidmeten Kreisdiagramm der „Mystischen Kelter" (fol. 241r, Abb.29), das neben einzelnen Bildelementen der ihm vorausgehenden Miniaturen, wie dem „Weinstock"-Motiv von fol. 225r (Abb. 61), das Motiv der durch ihre Attribute nach Ständen geschiedenen Gemeinschaft der Gläubigen von fol. 225v (Abb. 95) und das Motiv des Leprösen von fol. 238v (Abb. 65) mit den Figuren der beiden von Gott gesandten Zeugen Elias und Enoch auch ein Bildmotiv des auf der *verso*-Seite nachfolgenden „Antichrist"-Zyklus in sich vereinigt (Abb. 30-32). Der bereits in seinen Hauptaussagen wiedergegebene „Antichrist"-Zyklus, der die letzten Ereignisse der irdischen Geschichte vor dem Weltuntergang beschreibt, stellt dann die Verbindung zu den nachfolgenden Illustrationen des Weltgerichts und der ewigen Ordnungen her. In der szenischen Darstellung der Taufe der Synagoge von fol.

1071 Vgl. hierzu: H.d.II, T. 758, anonym: „Post multa temptationum pericula, [...], jam familiariter introducit sponsus, id est Christus, sponsam suam scilicet Ecclesiam, in cellam vinariam". Ebenso: H.d.II, T. 759, Bernhard von Clairvaux, Brev. com.: „In Canticis canticorum loquitur Ecclesia dicens: Introducit me rex in cellam vinariam, [...]. Introducit enim rex, id est Christus".

242v[1072], die den „Antichrist"-Zyklus beschließt, ist noch einmal das Taufmotiv aufgenommen, mit dem der „Gegenwarts"-Zyklus auf fol. 199r eingeleitet wurde. Steht an seinem Anfang und damit zu Beginn der gegenwärtigen Heilszeit der Kirche die Bekehrung der Heidenvölker, wiedergegeben in der Illustration der „Taufe der Äthiopierin"[1073], so findet nach der dreieinhalbjährigen Schreckensherrschaft des Antichristen die Zeit der irdischen Kirche ihr Ende in der Bekehrung der Juden[1074], durch deren Eingliederung in die Kirche diese erst wirklich zur universalen Gemeinschaft aus allen Völkern wird, von der die Miniatur der „Krönung der universalen Kirche" auf fol. 199r proleptisch kündet[1075]. Die in der Endzeit sich endgültig verwirklichende *ecclesia universalis* wird einer Abschrift aus dem *Liber de ortu et tempore Antichristi* des Adso von Montier-en-Der auf fol. 243v zufolge nur siebenundvierzig Tage zur allgemeinen Buße aller bestehen, bevor das Endgericht losbricht.[1076] Das Ende der Zeiten wird folglich nicht bestimmt durch Vorgänge, Veränderungen oder Krisen innerhalb der einzelnen Völker, sondern gemäß Mt. 24,3ff. allein durch die Dauer, die die Verkündigung der Heilsbotschaft und Bekehrung aller Völker durch die Kirche beanspruchen wird. Damit ist zugleich die Verchristlichung der Welt als die geschichtsgestaltende Aufgabe der *ecclesia* benannt und die Zeit nach der ersten Parusie Christi und der Apostelmission als Zeit für die Bewältigung dieser Aufgabe definiert, während es ihr Sinn und Ziel ist, gemäß der bereits dargestellten von Augustin übernommenen Engel-Ersatzlehre[1077] aus dem in der sakramentalen Kirche geeinten Menschengeschlecht endgültig eine so große Zahl an Menschen zu sammeln, dass die Lücke, die durch den Fall eines Teils der Engel entstanden war, wieder ausgefüllt werden kann. Wann die Zahl der zukünftigen Gottesbürger erreicht ist, bleibt ebenso unbestimmbar, wie der exakte Zeitpunkt der Ankunft des Antichrist, die von allen gegenwärtig Lebenden ständig erwartet

---

1072 Zur Deutung der Illustration vgl.: H.d.I, fol. 242v, inscriptiones: „Judei quoque in errore Antichristi permanentes, post mortem ejus baptizabuntur, predicationi Helie et Enoch intendentes".

1073 H.d.I, fol. 199r, inscriptiones: „Baptizat Ethiopissam, id est ecclesiam de gentibus electam, que ideo dicta est Ethiopissa quia multi diabolicis erroribus fuit fuscata".

1074 Dazu: H.d.II, T. 828, H. A., Eluc.: „Hic monarchiam per tres annos et dimidium obtinebit, demum tentorium suum ad pugnandos justos in monte Oliveti extendet, in quo invenietur subita morte mortuus spiritu oris Domini, id est jussu Dei interfectus"; und: H.d.II, H. A., Gem. an.: „...tres anni quibus Antichristus regnabit per omnia regna. His diebus penitentes ab episcopis in Ecclesiam introducuntur, et in illo tempore Judei penitentes per Helyam et Enoch in Ecclesiam introducuntur."

1075 Vgl.: H.d.I, fol. 199r, inscriptiones: „Petrus et Paulus et ceteri apostoli ducunt utrumque populum scilicet judaicum et gentilem in unius ecclesie persona figuratum ad celestem regem Christum".

1076 Vgl. H.d.II, T. 827, Adso von Montier-en-Der, De ortu et tempore Antichristi: „Debitis autem scire quia postquam fuerit Antichrisuts occisus, non statim veniet ad judicium Domnius, sed sicut legitur in Daniele propheta, quadraginta septem dies concedet Dominus electis suis ut agant penitentiam, precipue his qui seducti sunt ab Antichristo. Postquam hanc penitentiam quadraginta septem, scilicet dierum, expleverint, quod temporis spacium tunc fiat quousque Dominus ad judicium veniat, nullus est qui sciat". Indem der *Hortus deliciarum* auch den Juden die Teilhabe am künftigen Heil verspricht, wenn sie sich zum rechten Glauben bekehren, tritt er der antijüdischen Polemik der auf den Schriften des Hieronymus gründenden Antichrist-Kommentare entgegen, wie sie sich in den Werken Isidors, Bedas und Ruperts von Deutz wiederfinden. Diese sahen die Juden als potentielles *Corpus Antichristi*, wenn nicht als Verdammte ohne jede Hoffnung auf Erlösung, vgl. hierzu H. D. RAUH, 1973, S. 133. Im Gegensatz dazu lehrt der *Hortus deliciarum* in der Illustration der „Taufe der Synagoge" mit Honorius Augustodunensis eine Religion der Versöhnung, nach der die *increduli* nicht verworfen, sondern am Ende der Zeiten in die universale Kirche eingegliedert werden.

1077 Vgl. Kap. II. 7.1.

werden muss. Mit dem Hinweis auf die zeitliche Unbestimmbarkeit des Weltendes hält der *Hortus deliciarum* nicht nur die Furcht seiner Rezipientinnen vor dem bevorstehenden Gericht wach: angesichts der Gefahr eines jederzeit drohenden Endes muss für sie die Frage nach den Voraussetzungen der Heilsgewinnung in der Gegenwart zentrale Bedeutung gewinnen. Die zwei, in ihren Ausführungen miteinander verwobenen Themenkomplexe des „Gegenwarts"-Zyklus, Ekklesiologie und Ethik, sind letztlich dieser einen Frage gewidmet. Ihre Verknüpfung wird verständlich vor dem Hintergrund der zwei, bereits im Rahmen der Untersuchung der *Civitas*-Lehre des *Hortus* erschlossenen ekklesiologischen Grundaussagen des *Hortus*, nämlich dass es außerhalb der Kirche kein Heil geben kann, und dass die Kirche zuallererst eine geistig-geistlich, ethisch bestimmte Wirklichkeit ist. Notwendige Prämisse der Heilsgewinnung ist für jeden einzelnen also die Kirchengliedschaft und ein sittliches Verhalten, das ihn in die Kirche eingliedert. Folgerichtig beschäftigt sich der Gegenwartszyklus sowohl mit der gegenwärtigen Struktur und dem Wesen der Kirche als auch mit der Frage nach der Gestaltung eines kirchengemäßen Leben.

Da alles Seiende und von Gott Geschaffene eine Ordnung besitzt und von Gott als dem Urheber aller Ordnung auf die Verwirklichung seines ganzen Seins hingeordnet ist, muss auch die Kirche, die aus der Seite Christi am Kreuz gebildet worden ist, in allem von Christus herkommt und auf ihn als ihrem Haupt bezogen existiert[1078], ebenso wie der Mensch in seiner leib-seelischen Harmonie eine Ordnungsstruktur aufweisen. Innerhalb des „Gegenwarts"-Zyklus finden sich vier Miniaturen, die zusammen mit den ihnen zugehörigen Texten explizit das Problem der kirchlichen und sittlichen Ordnung thematisieren. Zwei der Illustrationen suchen das Spannungsverhältnis zwischen der gegenwärtigen, äußerlich sichtbaren Ordnung der Kirche und ihrem wahren Wesen zu ergründen, wobei sie zum einen, in der „*Ecclesia*"-Illustration von fol. 225v (Abb. 95), ihr Hauptaugenmerk mehr auf die hierarchisch geordnete Vielheit der Kirchenglieder richten, zum anderen, in dem Diagramm der „Mystischen Kelter" von fol. 241r (Abb. 29), sich stärker auf den Aspekt der Einheit der Kirche konzentrieren. Erlauben die beiden „Kirchen"-Miniaturen den Betrachterinnen ihre Stellung und Eingebundenheit in die Gesamtordnung der Kirche zu erkennen, so entwirft der *„Psychomachie"*-Zyklus ein ethisches System der von ihnen in der Gemeinschaft der Kirche zu erfüllenden Tugenden und zu meidenden Laster. Mit dem aszetischen Aufstiegsmodell der „Tugendleiter" von fol. 215v schließlich, in dem das Verhältnis von *ethos* und irdischem Stand reflektiert wird, vollzieht sich der Übergang von der lehrhaften Darlegung der kirchlichen und sittlichen Ordnung zur konkreten moralischen Handlungsanweisung.

Die folgende Untersuchung wird die formale Verwobenheit von ekklesiologischen und ethischen Aussagen systematisch auflösend sich zunächst den insbesondere in der *„Ecclesia"*-Miniatur, aber auch dem „Kelter"-Diagramm mit bildnerischen Mitteln gestalteten Vorstellungen vom kirchlichen *ordo* zuwenden, bevor in einem zweiten Schritt das in dem *„Psychomachie"*-

1078 Dieser Gedanke wird im *Hortus deliciarum* immer wieder hervorgehoben, vgl. dazu: H.d.II, T. 107. 229. 498. 543. 688. 700. u.a.m. Zum *Corpus*-Bild siehe auch die unter Anm. 1 genannten Textbelege.

Zyklus entwickelte Wertsystem analysiert und abschließend im Blick auf die „Tugendleiter"-Illustration die Relation von objektiver Ordnung und sittlichem Handeln des Menschen im *Hortus deliciarum* erschlossen werden soll.

2 Die Ordnung der Kirche

Im Mittelpunkt der folgenden Analyse, die nach dem *ordo* der Kirche fragt, soll die Illustration des „Gegenwarts"-Zyklus des *Hortus* stehen, die in einzigartiger Weise Überlegungen zur Ordnungsstruktur der Kirche als juridisch-politischer Größe, zur Institution Kirche, und zu ihrem begrifflich nicht fassbaren spirituellen Charakter, dem Mysterium der Kirche, in sich vereinigt: die Miniatur der „*Ecclesia*" von fol. 225v (Abb. 95). Die Untersuchung wendet sich zunächst den Aussagen des *Hortus* über die irdisch-sichtbare, hierarchisch strukturierte Institution Kirche zu, bevor vor diesem Hintergrund im weiteren die allein in Bildern konkretisierten Vorstellungen von dem geheimnisvollen Wesen der *ecclesia* dargelegt werden sollen. Der Deutung hat notwendig eine formale Analyse der komplexen Komposition der „*Ecclesia*"-Miniatur vorauszugehen, da sich nur einer genauen Bestimmung der architektonischen Ordnungsstruktur der differenzierte Sinngehalt der Miniatur erschließt.

Kein Text auf den der Illustration vorangestellten und nachfolgenden Seiten nimmt unmittelbar erläuternd auf diese Bezug, allein die Inschriften erlauben die Bildelemente der Darstellung zu identifizieren. Beherrscht wird die Miniatur von einem sich aus disparaten Architekturelementen zusammensetzenden und im Querschnitt geöffneten Gebäude, das von einzelnen Vertretern des weltlichen und geistlichen Standes besetzt wird. Das Gebäude wird in seiner Mittelachse geteilt durch einen turmähnlichen zweigeschossigen Baukörper, der auf drei untersetzten und stark profilierten Stützgliedern aufruht. In seinem Untergeschoss sitzen dichtgedrängt unter einer von Säulen getragenen Arkade fünf weibliche, in lange, ungegürtete Gewänder gehüllte Gestalten, die eine Beischrift als „*Adolescentule*" bezeichnet[1079]. Unmittelbar über ihnen thront unter einem reich ornamentierten Baldachin in starrer Frontalität eine mit purpurnem Maphorion und Lilienkrone geschmückte Orantin. Die neben ihr eingeschriebene Inschrift deutet sie als *Ecclesia*-Personifikation: „Diese Königin ist die Kirche, die Jungfrau Mutter genannt wird".[1080]

Zu beiden Seiten des Mittelturms schließen sich zwei gleichgestaltete, durch Mauerwerk, Gesims und drei Reihen von Bogenöffnungen ebenfalls in zwei Geschosse unterteilte Baukörper an, die von zwei gegeneinanderansteigenden Dachflächen überfangen werden. In ihren unteren Geschossen sind zwei streng auf die im Mittelturm erhöht thronenden *Adolescentule* hin ausgerichtete Gruppen von Sitzenden in strenger Isokephalie einander gegenüber angeordnet.

1079 Vgl. H.d.I, fol. 225v, inscriptiones.

1080 H.d.I, fol. 225v, inscriptiones: „Hec regina est ecclesia que dicitur virgo mater...".

Beischriften kennzeichnen sie als Laien und Spirituale[1081]. Die Reihe der Laien führt eine durch Lilienkrone und Zepter als König ausgezeichnete Gestalt an. Von den sieben männlichen Personen, die dem König nachfolgen, können fünf aufgrund ihrer kegelförmigen oder helmartigen Kopfbedeckungen und ihres über der Brust oder Schulter geschlossenen Mantels als *milites* identifiziert werden[1082]. Unbestimmbar bleiben muss der soziale Stand der beiden letzten, barhäuptigen Männer, deren Kleidung von den Körpern der übrigen völlig verdeckt wird. Untereinander sind die Mitglieder des Laienstandes nach dem Reichtum ihrer Gewänder bemessen hierarchisch angeordnet. Während die Person hinter dem König noch in eine mit breiten Goldbesätzen verzierte Tunika gehüllt ist, erscheint die Zahl der Goldapplikationen auf den Kleider der ihr Nachfolgenden beständig verringert. Das Gewand des letzten männlichen Laien dieser Reihung trägt nur noch schmale schwarz-weiße Borten. Ihr schließen sich die drei einzigen weiblichen Vertreter des Laienstandes an, deren Schleier sie als Ehefrauen zu erkennen geben.

Zur Rechten der *Adolescentule* wird den Mitgliedern des Laienstandes eine Gruppe von Spiritualen gegenübergestellt, die auf einer Bank nebeneinander sitzend entsprechend der Armut ihrer Kleider auf das Zentrum des Mittelturms hingeordnet sind. Ein Vergleich mit der Miniatur der „Tugendleiter" von fol. 215v erlaubt es, die einzelnen Figuren näher zu bestimmen. Denn dort wird auf einer der obersten Sprossen stehend der erste der Spiritualen im kurzen, gegürteten Kleid inschriftlich als „Eremit" benannt, während die letzten fünf mit langen Gewändern bekleideten Spiritualen der als „Inkluse" bezeichneten Figur auf der Tugendleiter augenfällig ähneln.[1083] Das Untergeschoss ist folglich neben den Laien all jenen Spiritualen zugeordnet, denen außerhalb der Ämterhierarchie der Kirche eine Zwitterstellung zwischen Laien- und Klosterreligiosität eignet[1084].

Über den Laien und Spiritualen sind im Obergeschoss des Gebäudes zur Rechten und Linken der personifizierten *Ecclesia* die durch eine Inschrift als Apostel und die übrigen Prälaten bezeichneten Repräsentanten der Amtskirche entsprechend ihrem Rang sitzend hintereinander aufgereiht.[1085] Angeführt werden die beiden Gruppen von zwei männlichen nimbierten Gestalten in Tunika und Pallium. Ihre Haartracht und Gewandung gestatten, sie als die Apostel Petrus zur Linken der *Ecclesia* und Paulus zu ihrer Rechten zu identifizieren.[1086] Beide wenden sich der

---

1081 H.d.I, fol. 225v, inscriptiones: „Adulescentule dicuntur filie Jherusalem et significant omnes subjectos in ecclesia, scilicet clericos, monachos, heremitas, inclusos, milites et omnes laicos, viros ac feminas,...".

1082 Vgl. W. BRUHN / M. TILKE, 1955, S. 33.

1083 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Inclusus. Heremita"; siehe auch die Bildinschrift von fol. 225 selbst: H.d.I, fol. 225v, inscriptiones: „Adulescentule dicuntur filie Jherusalem et significant omnes subjectos in ecclesia, scilicet clericos, monachos, heremitas, inclusos,...".

1084 Vgl. dazu ausführlich die Erörterungen in Kap. III. 4.

1085 H.d.I, fol. 225v, inscriptiones: „Regina in templo sedens significat ecclesiam [...] scilicet apostolorum romanorum et aliorum episcoporum, abbatum, presbiterorum, prelatorum, ...".

1086 Schon in den frühchristlichen ravennatischen Mosaiken in dem *Mausoleum der Galla Placidia* und des von S. Maria in Cosmedin (Abb. 96) wurden die beiden Apostel unterschieden, indem sie Paulus mit kahler hoher Stirn und langem Bart und Petrus weißhaarig mit kurzem Vollbart darstellten, vgl. hierzu: LDK III, Sp. 810ff.

thronenden *Ecclesia*-Personifikation im Mittelturm zu. Hinter ihnen deuten die Fragmente weiterer Nimben die Anwesenheit der übrigen Apostel an. Den Aposteln folgen in spiegelbildlicher Entsprechung auf der linken und rechten Seite der *Ecclesia* Papst, Bischöfe, Äbte, Mönche und Nonnen. Die Päpste sind in Albe, Dalmatika, Kasel und Pallium gehüllt. Auf ihrem Haupt tragen sie das Phrygium. Hinter ihnen sind jeweils zwei Bischöfe aufgereiht, die wie die Päpste in liturgische Gewändern, in Albe, Dalmatika, Kasel und dem Pallium als der höchsten vom Papst verliehenen Auszeichnung eines Erzbischofs auftreten. Von den Päpsten vor ihnen werden sie allein durch das Fehlen von Pedum und Mitra geschieden. Eine Inschrift, die allein dem Papst das Phrygium zugesteht, bestimmt ihre Unterschiedenheit als hierarchische Distanz.[1087] Darüber hinaus erklärt eine Abschrift aus der *Panormia* des Ivo von Chartres auf fol. 233v-235r, die ihrerseits die *Konstantinische Schenkung*, eine Fälschung vermutlich aus der Mitte des 8. Jahrhunderts, zitiert, das Phrygium zum Insignie imperialer Macht des Papstes, das Papst Silvester von Kaiser Konstantin zum Zeichen seiner kaiserlichen Würde und Autorität auf das Haupt gesetzt wurde.[1088] Den Bischöfen zur Linken der *Ecclesia* schließen sich vier Mönche mit Tonsur und langen Kapuzenmänteln an, von denen zumindest der zweite durch das Attribut des Krummstabes als Abt bezeichnet ist. Ihnen folgen drei Nonnen, die in ihrer Tracht auffällig den Hohenburger Nonnen gleichen, wie sie das Schlussbild des *Hortus* von fol. 323r zeichnet (Abb.2). Auf der rechten Seite sind den Bischöfen nachgeordnet ein Kleriker, ein Abt und ein Mönch, hinter denen wiederum, analog der linken Gebäudeseite, zwei Nonnen in Hohenburger Tracht nebeneinander aufgereiht sind.

Der Gebäudekomplex schließt zu seinen Seiten mit zwei zinnenbekrönten Türmen ab, die von jeweils einer Türöffnung durchbrochen sind. In der linken erscheint eine männliche Einzelfigur in Tunika und Pallium, die sich ihr Antlitz mit den Händen bedeckend von dem Gebäude fort, der Leserichtung entgegen, nach links wendet. Eine auf der Türrahmung eingeschriebene Paraphrase des Verses Is. 1, 16 bezeichnet sie als „Jesaja"; sie lautet: „Jesaja spricht: Waschet euch von der Welt rein".[1089] Ihr gegenüber tritt aus der rechten Türöffnung, eine durch Krone und purpurnes Mantelpallium als König gekennzeichnete Gestalt mit erhobener Rechten, die eine Inschrift als „David" benennt. Ihr ist ein Satz zugeordnet, der dem Ps, 99, 4 entlehnt ist: „David spricht: Tretet ein zu seinen Toren im Bekenntnis".[1090]

Die Darstellung des zweigeschossigen Gebäudes rahmen vier Medaillons mit Evangelistensymbolen, denen frontal vier durch Inschriften als Propheten benannte Figuren gegenübergestellt sind: dem Menschen als Symbol des Matthäus das Brustbild des Jesaja; dem

---

1087 Vgl. H.d.I, fol. 225v, inscriptiones: „Frigium est opus textorium preciosum ex albo serico. Papa portat frigium, ceteri episcopi infulas".

1088 Zur Provenienz und Datierung der Konstantinischen Schenkung, vgl. W. ULLMANN, 1960, S. 114ff.; H.FUHRMANN, 1966, S. 63-179.

1089 H.d.I, fol. 225v, inscriptiones: „Ysaias dicit: lavamini mundi estote".

1090 Vgl. H.d.I, fol. 225v, inscriptiones: „David. David dicit: Introite portas ejus in confessione".

Adler als Bild des Johannes der Prophet Jeremia; dem Löwen als Sinnbild des Markus der Prophet Ezechiel; und dem Stier als Zeichen des Lukas die Figur des Daniel.[1091]

Auf dem Dach des Gebäudes stehen, getrennt durch die Kuppel des Mittelturms, eine Gruppe von drei mit Schildern und Schwertern bewaffnete Engeln und drei Dämonen einander mit Wurfspießen, Pfeil und Bogen gegenüber.

Alle architektonischen und figürlichen Bildelemente der Illustration sind streng axialsymmetrisch um die Figuren der *Adolescentule* und der thronenden *Ecclesia* im Mittelturm des Gebäudekomplexes angeordnet. Die beiden Geschosse des Mittelturms selbst werden noch einmal untereinander durch die zinnenbewehrte Mauerkrone des unteren Geschosses geschieden, mit der ein architektonisches Element der Seitentürme wieder aufgegriffen ist. Schließen jedoch dort die Zinnen die Türme in der Höhe ab, so erhebt sich im Mittelturm über ihnen der säulengetragene Baldachin der *Ecclesia*, der durch das Bauelement der Zinnen jenseits und über die Gebäudekonstruktion emporgehoben erscheint. Damit ist der Personifikation der *Ecclesia* kompositionell eine herausragende Stellung zugesprochen. Zugleich werden das Unter- und Obergeschoss des Mittelturms durch die streng axiale Übereinanderordnung der tragenden Säulen, wie der frontal thronenden Mittelfigur der *Adolescentule* und der Personifikation der *Ecclesia* eng aufeinander bezogen.

Gegenüber den ihn rahmenden architektonischen Elementen erscheint der Mittelturm als autonomer Baukörper, der in keiner Weise - abgesehen von dem sie gemeinsam unterfangenden Fundament - architektonisch an die ihn flankierenden Bauteile angebunden ist. Ihre Geschossordnungen sind vertikal gegeneinander versetzt, ihre Dachformen übergangslos nebeneinander gesetzt. Bauglieder, welche die Gestaltung des Mittelturms wesentlich bestimmen, wie der Baldachin, die Säulen oder der Rundbogen des Untergeschosses, finden in den an ihn angrenzenden Gebäudeteilen keine Aufnahme. Zwei senkrechte schwarze Linien, welche die Säulen des Mittelturms vertikal beschneiden, grenzen diesen zusätzlich gegen die ihn zu beiden Seiten umschließenden Bauteile ab und erlauben es, das gesamte Ensemble von thronender *Ecclesia*, *Adolescentule* und rahmender Architektur als isoliertes Bild im Bild zu betrachten.

Während die Systematik der architektonischen Organisation die Geschiedenheit der Figuren des Mittelturms von den übrigen Personengruppen des Gebäudekomplexes formal hervorhebt, bindet die symmetrische Anordnung der Standesmitglieder um die zentralen Gestalten der *Ecclesia* und *Adolescentule* diese in die Gesamtkomposition zurück. Analog dazu setzt eine erläuternde Beischrift die einzelnen Stände signifikant zu den Personen des Mittelturms in Beziehung. So heißt es von den Klerikern des Obergeschosses und der Personifikation der *Ecclesia*: „Die Königin, die im Tempel sitzt, bezeichnet die Kirche, die Jungfrau Mutter genannt wird und den Typus aller Prälaten in sich trägt, so der römischen Apostel und aller anderen Bischöfe, der Äbte, Presbyter, Prälaten, der geistige Söhne durch das Bad der Wiederherstellung und die heilbringende Lehre der Verkündigung täglich im Tempel des Herrn, das heißt in der

1091 Vgl. H.d.I, fol. 225v, inscriptiones: „Ysayas Matheus. Johannes Jheremias. Ezechiel Marcus. Lucas Daniel."

Kirche, erzeugt".[1092] Abweichend von der Illustration, die auch die niederen Kleriker, Mönche und Nonnen um die *Ecclesia*-Personifikation gruppiert, ordnet eine weitere Inschrift diese dem Begriff der *Adolescentule* bei und durchbricht damit die klare bildimmanente Zuordnung von *Ecclesia* und geistlichem Stand auf der einen und *Adolescentule* und weltlichem Stand auf der anderen Seite, sie lautet: „Die Jungfrauen werden Töchter Jerusalems genannt und bezeichnen alle Untergebenen in der Kirche, so die Kleriker, die Mönche, Eremiten, Inklusen, Soldaten und alle Laien, Männer und Frauen, die im Tempel des Herrn durch Gehorsam in ihren Ständen täglich arbeiten und die Ankunft des Bräutigams, das heißt Christus, gläubig handelnd erwarten".[1093] Sprachlich werden in den beiden Beischriften damit die Standesbezeichnungen „Apostel," „Bischöfe", „Äbte", „Presbyter", „Prälaten" dem übergeordneten Begriff *„Ecclesia"*, „Kleriker", „Mönche", „Eremiten", „Inklusen", „Ritter" und „Laien" dem Oberbegriff *„Adolescentule*" subsumiert. Dem höheren Abstraktionsgrad entsprechend, der den Begriffen *„Ecclesia*" und *„Adolescentule*" somit zugesprochen wird, sind die Figuren, die diese Begriffe ikonisch verkörpern, im Mittelturm erhöht, über die sie flankierenden Gläubigengruppen gesetzt.

Durch die Verteilung der verschiedenen Stände auf die einzelnen Gebäudekompartimente und ihre Anordnung innerhalb dieser wird ein alle Gläubigen gleichermaßen einschließendes hierarchisches Ordnungssystem entworfen. So sind die Laien, Kleriker und Spiritualen in den beiden seitlichen Bauteilen jeweils hierarchisch auf die thronenden Mittelfiguren hingeordnet. Der Rang, den der Einzelne dabei innerhalb der kirchlichen Amtshierarchie oder der laikalen Ständeordnung innehat, wird bestimmt durch den Grad seiner Nähe zu den Figuren im Mittelturm: so sind im Obergeschoss die Päpste hinter den zu Seiten der *Ecclesia*-Personifikation postierten Aposteln aufgereiht. Ihnen folgen entsprechend der kirchlichen Ämterhierarchie die Bischöfe, Kleriker, Äbte und einfachen Mönche nach. Die Laien führt ein König an vor den Kriegern verschiedener, abgestufter Ränge und den Ehefrauen am Ende der Reihe. Eremiten und Inklusen, denen aufgrund ihrer Zwitterstellung zwischen Laientum und reguliertem Mönchtum ein eigenes Bildfeld zugewiesen ist[1094], sind nach dem Grad ihrer Weltabgeschiedenheit auf die Jungfrauen des Untergeschosses hingeordnet.

Eine weitere hierarchische Ordnung, die den weltlichen und geistlichen Stand umfasst, wird durch die räumliche Übereinanderordnung von *Adolescentule*, Laien und Spiritualen im Untergeschoss des Gebäudes und *Ecclesia*-Personifikation und Klerikern und Mönchen im Obergeschoss, gebildet - durch ein Gestaltungsmittel also, mit dem schon die hierarchische

---

1092 H.d.I, fol. 225v, inscriptiones: „Regina in templo sedens significat ecclesiam que dicitur virgo mater et typum gerit omnium prelatorum, scilicet apostolorum romanorum et aliorum episcoporum, abbatum, presbiteroreum, prelatorum, qui lavacro regenerationis et salutari doctrina predicationis spiritales filios cottidie in templo Domini, hoc est in ecclesia generat".

1093 H.d.I, fol. 225v, inscriptiones: „Adolescentule dicuntur filie Jherusalem et significant omnes subjectos in ecclesia, scilicet clericos, monachos, heremitas, inclusos, milites et omnes laicos, viros et feminas, qui in templo Domini per obedientiam in suis ordinibus cottidie laborant et adventum sponsi, id est Christi, fideliter negociantes exspectant".

1094 Aus der umfangreichen Literatur zum Eremitentum seit dem 10. Jh. sei hier nur genannt: J. MILIS, 1979, S. 39-80; H. GRUNDMANN, 1963, S. 60-90. Zum Inklusen-Institut, vgl. O. DOERR, 1934.

Distanz von Gott und Luzifer auf fol. 3r veranschaulicht wurde (Abb. 3). Doch während die Illustration eine klare Rangordnung von geistlichem und weltlichem Stand entwirft, wird eben dieselbe hierarchische Stufung von der den *Adolescentule* beigeordneten Inschrift relativiert, die neben den Laien und Semireligiosen auch die Kleriker und Mönche als die Untergebenen der Kirche bezeichnet. Vorrang und Leitung kommt innerhalb der alle Gläubigen umfassenden Gemeinschaft der Kirche folglich allein der hohen Geistlichkeit und innerhalb dieser dem Papst zu, gegenüber der alle Laien, aber auch die Angehörigen des Niederklerus und die einfachen Mönche und Nonnen gemäß der Inschrift zum unbedingten Gehorsam verpflichtet sind.

Grundsätzlich zweideutig bleibt im Blick auf die Illustration die Sinnfüllung des Begriffs „*ecclesia*". Zum einen wird in den Inschriften von den Laien und Spiritualen als den Untergebenen der Kirche gesprochen. Wird diese Aussage auf die bildliche Darstellung des Gebäudekomplexes bezogen, neben der sie eingeschrieben ist, so muss das ganze Gebäude, mit allen Gläubigen als Visualisierung des Begriffs „*ecclesia*" verstanden werden. Zum anderen wird die gekrönte Gestalt des Mittelturms allein, dann aber auch die Vertreter der hohen Geistlichkeit in den Beischriften als Kirche bezeichnet. Die Illustration mit ihren Inschriften erlaubt also, sowohl die Gemeinschaft aller Gläubigen, Kleriker, Semireligiose, Laien und mit ihnen auch den König als Kirche zu benennen, als auch den Stand der Geistlichkeit mit dem Papst an ihrer Spitze allein. Hier ist eine gewisse Spannung vorhanden. Doch liegt den bildimmanent und inschriftlich vermittelten Aussagen über die Kirche trotz ihres ambivalenten Charakters kein doppelter Kirchenbegriff, keine Unterscheidung zweier Kirchen mit zwei verschiedenen Ordnungen zugrunde, sondern - wie noch zu erweisen sein wird - durchaus ein einheitliches Verstehen.

Der sich in der „*Ecclesia*"-Miniatur manifestierende werkspezifische Kirchenbegriff des *Hortus deliciarum* erschließt sich allerdings erst im Kontext der verschiedenen, vielschichtigen Bilder und Begriffe, die zur Beschreibung der Kirche im *Hortus* herangezogen werden. Im *Hortus* wird der Begriff *„ecclesia"* nicht definiert, vielmehr wird in ihm die Kirche von verschiedenen Aspekten her in Bildern erfasst. Dem entspricht auf Seiten der zeitgenössischen scholastischen Ekklesiologie der Befund, dass zur Entstehungszeit des *Hortus* keine lehramtliche Definition der Kirche existiert, auf die zurückgegriffen werden konnte.[1095] Angesichts dieser Tatsachen seien an dieser Stelle die wesentlichen Grundaussagen des *Hortus* über die Kirche vergegenwärtigt, wie sie sich an anderer Stelle im Werk finden und die bei der Entschlüsselung der „*Ecclesia*" - Miniatur notwendig mitgedacht werden müssen.

1095 Dazu: R. SEEBERG, 1953, S. 291; A. M. LANDGRAF, 1952, S. 30: „Die Kirche und ihre Einrichtung und die von ihr ausgeübten Rechte waren für das Mittelalter eine erlebte Tatsache. Wie damals im allgemeinen Tatsachen kaum einmal eine gelehrte Untersuchung erfuhren und alle Wissenschaft von der *„auctoritas"* ausging, so gab auch die bloße Tatsache der Kirche keinen Anlass zu ihrer besonderen wissenschaftlichen Erforschung. So wird insbesondere in der Frühscholastik nur selten über irgendeine mit der Lehre der Kirche zusammenhängende Frage diskutiert." In diesem Zusammenhang auch: A. MAYER-PFANNHOLZ, 1941, S. 22-34; Y. M. J. CONGAR, 1988, S. 89-99.

2.1 Zum Bedeutungsgehalt des Begriffs *„ecclesia“*

„*Ecclesia*“ bezeichnet nach dem *Hortus deliciarum* nicht nur die zeitenthobene Urschöpfung Gottes, die Adam in seinem Traum neben Christus im Himmel thronen sah[1096], sondern auch die in der Zeit als geschichtliche Offenbarung Gottes in der Menschheit bewirkte Neuschöpfung, die aus der Seite Christi am Kreuz geborene Kirche[1097], die als solche ebenso geschichtslos wie geschichtsverhaftet ist. Die *ecclesia* ist auch - wie im Rahmen der Untersuchung zur *Civitas*-Lehre festgehalten werden konnte - die geschichtliche Verwirklichung der *Civitas Jerusalem*, die in Abel gegründet, schattenhaft seit Abraham im Volke Israel vorgebildet, nach Christus die Form einer organisierten Kultgemeinschaft erhalten hat und die von ihren Anfängen her bis zu ihrem geschichtlichen Ende durch die *Civitas Babylonia* allzeit in ihrer geschichtlichen Existenz bedroht ist.[1098] Diese Gemeinschaft wird in den Texten des *Hortus* nach ihrer zeitlichen Dimension auch in eine *ecclesia antiqua* oder *ecclesia primitiva*, welche alle Gerechten bis zum Schächer umfasst[1099] und eine *ecclesia novorum* oder *ecclesia presens* geschieden, die einzig wahre *ecclesia catholica*, die aus den Gläubigen von Christus bis zum Ende gebildet wird[1100]. Das Attribut „*presens* - gegenwärtig“ bezeichnet hier nicht die Schnittstelle zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern das zeitliche Kontinuum zwischen der Passion Christi und der Endzeit. Die *ecclesia primitiva* und die *ecclesia presens* oder *catholica* zusammen konstituieren die eine universelle Kirche bestehend aus allen Gläubigen, die nicht gemäß den Menschen, sondern Gott gemäß leben.[1101] In der Zeit nach Christus erscheint sie als *civitas permixta*, die Gerechte und Sünder, *cives Jherusalem* und *cives Babylonia*, gleichermaßen umfasst und deren Vermischung erst im Gericht aufgehoben wird.[1102] Immer wieder wird im *Hortus* unter der Perspektive ihrer zukünftigen Vollkommenheit deutlich die gegenwärtige von der zukünftigen *ecclesia*

1096 Vgl. H.d.II, T. 78, H. A., Eluc.

1097 Vgl. H.d.II, T. 229, H. A., Spec. eccl.: „... ita Christus de munda virgine natura, in ligno crucis morte soporatur, de cujus latere sanguine et aqua fluente Ecclesia formatur; auch: H.d.II, T. 700, H. A. Spec. eccl.: „Adam [...] figuram Christi gerit, qui de casta virgine generatur, de cujus latere Ecclesa edificatur“; auch: H.d.II, T. 67. 261. 543.

1098 Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. II. 6.3; und Kap. II.6.5.

1099 Vgl. H.d.II, T. 718, R. v. D., In Cant.: „Egredimini ex istis angustiis et videte illum in diademate suo, quo coronavit eum mater sua, scilicet antiqua patriacharum et prophetarum Ecclesia, cujus fide permissus est, de cujus carne progenitus est“; siehe auch: H.d.II, T. 543, R. v. D., De div. off.: „... Ecclesia que jam erat vel fuerat ab origine mundi usque ad latronem, qui in cruce confessus est“; und: H.d.I, fol. 167v, inscriptiones: „Petrus baptizat primitivam ecclesiam de Synagoga electarum“; ebenfalls: H.d.II, T. 771. 790.

1100 Vgl. H.d.II, R. v. D., De div. off.: „Omnes igitur oportuit renasci, omnem Ecclesiam veterum pariter et novorum, quia fuerat in prevaricatione Ade generata oportuit in fide secundi Ade (id est Christi) regenerari, ut posset videre regnum Dei“; und: H.d.II, H. A. Gem. an.: „Et ideo per hoc, quod nunc sequitur, Christi passio et Spiritus sancti effusio innuitur, per que Ecclesia catholica consecratur“; vgl. ebenso: H.d.II, T. 579. 710.

1101 Vgl. H.d.II, T. 543, H. A., Gem. an.: „At ille fons salutaris universe Ecclesie que ab inicio per sex mundi etates collecta [...] enundavit“; siehe auch: H.d.II, H. A., Spec. eccl.: „Ecclesia id est populus fidelium, a primo Abel usque ad ultimum electum Jherusalem vocatur, quod visio pacis interpretatur, quia in celesti Jherusalem ut puta regina est regnatura, et visione eterne pacis fruitura. [...] Porro populus hujus civitatis sunt omnes fideles, non secundum hominem sed secundum Deum viventes“.

1102 H.d.II, T. 880, H. A., Spec. eccl.; dazu die Erläuterungen in Kap. II.6.5.

unterschieden.[1103] In der Illustration der Himmlischen Hierarchie ist dann die Kirche in ihrer künftigen, vollendeten Seinsform, die *ecclesia triumphans*, versinnbildlicht. Wenn gleichzeitig an anderer Stelle bereits die gegenwärtige Kirche Paradies genannt wird[1104], dann soll damit zum einen ihre objektive Heiligkeit auch in ihrer geschichtlichen Seinsform hervorgehoben, zum anderen etwas über ihre überweltliche Bestimmung ausgesagt werden, so dass beide aufeinander zugeordnet erscheinen. Mehr noch: die irdisch-geschichtliche Kirche ist wirkliche Repräsentation und Bild der wahren Kirche; als heranwachsender Leib Christi stellt sie das Ewige in der Zeit dar.[1105] Sie steht gemäß der Illustration des „Apokalyptischen Weibes" in der Bindung zwischen geschichtlicher Gegenwart und eschatologischer Zukunft. Trotz ihrer historischen Gestalt ist sie immer auch eschatologisch ausgerichtet. Wegen dieses doppelten - in hermeneutischen Termini gesprochen: typologisch-allegorischen-Bezuges ist der Begriff „*ecclesia*" stets doppeldeutig. Er schließt ebenso die Spannung zwischen sinnlicher und intelligibler Welt ein, wie die Differenz von gegenwärtiger und zukünftiger Kirche. Erst von hier aus, und das heißt letztlich auch vor dem Hintergrund der typologisch-allegorischen Denkform, lässt sich die Übertragung des Begriffs auf das konkrete Gotteshaus und die Christengemeinschaft erklären, die wesentlich der Gestaltung der „*Ecclesia*"-Miniatur zugrunde liegt und die in einem knappen, auf fol. 228r zitierten Satz aus der *Gemma animae* des Honorius Augustodunensis ihren prägnantesten sprachlichen Ausdruck findet; dort heißt es: „Durch die Kirche wird deshalb die Kirche dargestellt, die in dieser zum Gottesdienst sich versammelt".[1106] In Form einer Paronomasie sind hier die beiden Sinnfüllungen des Begriffs „*ecclesia*" - Gotteshaus und Gemeinschaft der Gläubigen[1107] - signifikant miteinander verknüpft und in Analogie zueinander gesetzt. Das materielle Kirchengebäude ist Abbild der geistigen und sakramentalen Gemeinschaft aller Christen, die wiederum aufgrund ihres raumzeitlichen Verhaftetseins nur Zeichen und Bild der wahren, idealen Vollkommenheit der Kirche ist.

In keinem der Texte und keiner anderen Illustration wird der in der „*Ecclesia*"-Miniatur angedeuteten Unterscheidung vergleichbar zwischen einer die Gesamtheit der Christen umfassenden *ecclesia* und einer *ecclesia*, die nur in der Klerikerhierarchie besteht, differenziert. Das, was in die eine Kirche ein- oder ausschließt ist ein gottgemäßes Leben, dem notwendig die Eingliederung in das *Corpus Christi* durch die Taufe vorauszugehen hat, nicht aber das kirchliche Amt, das der Einzelne innehat. Gerade auf das *Corpus-Christi*-Modell wird wiederholt zurückgegriffen, um ausführlich die Einheit der Kirche in der Pluralität der hierarchisch und

---

1103 Zur ekklesiologischen Dichotomie im *Hortus deliciarum* vgl. die Texte: H.d.II, T. 180. 359. 368. 453. 496. 549. 579. 585. 710. u.a.m.

1104 H.d.II, T. 230. 773.

1105 Zum *Corpus*-Bild im *Hortus*, vgl. die Textbelege in Kap. III, 2, 1.

1106 H.d.II, 789, H. A., Gem. an.: „Per ecclesiam ergo Ecclesiam figuratur, que in ea ad servicium Dei congregatur".

1107 Vgl. dazu auch: H.d.II, 789, H. A., Gem. an.: „Hec domus orationis appelatur, quia in ea populus fidelium ad orationem congregatur"; und: Ebd.: „Ecclesia kiricha vero convocatio dicitur, quia in ea populus fidelium der geloubenden ad audienda judicia Dei et ad convivium Christi convocatur"; vgl. auch: H.d.II, 790, H. A., Gem. an.: „Ecclesia autem in ecclesia est plebs christiana in aula dedicata". Siehe in diesem Zusammenhang auch: H.d.II, T.104. 107. 716. 880.

funktional nach ihren Aufgaben und Gaben geschiedenen Glieder der Christenheit zu erweisen. So ist in einem Exzerpt aus dem *Speculum ecclesiae* zu lesen: „Wir Christen sind alle der eine Körper, das Haupt dessen ist Christus, die Augen sind die Gelehrten, die uns den Weg zum ewigen Leben zeigen, die Ohren (sind diejenigen, d. Verf.), die dem Wort des Lebens gehorchen, die Nase (sind diejenigen, d. Verf.), die zwischen Gut und Böse unterscheiden und der Mund (sind diejenigen, die Verf.), die das Gute lehren, die Hände (diejenigen, die Verf.), die die Kirchen, die Witwen und Waisen verteidigen, die Füße, die die Armen speisen".[1108] In der nachfolgenden Abschrift des *Hortus,* die der *Gemma animae* des Honorius Augustodunensis entnommen ist, wird die Einheit aller Gläubigen in der Kirche und ihre funktionale Ordnung durch das Bild des Gebäudes erläutert. Nach ihm bilden die geistlichen und weltlichen Oberhäupter dem Autoritätsprinzip folgend die Struktur des Gebäudes: Die Bischöfe sind die Säulen, die den Organismus der Kirche durch die Rechtmäßigkeit ihres Lebens tragen; sie werden unterstützt durch die Fürsten, die Bögen des Gebäudes, die den Zusammenhalt der Kirche sichern. Die Fenster sind die *doctores*, welche das Licht der heiligen Lehre in die Kirche fließen lassen; die *milites* sind die Dachziegel, sie schützen die Kirche gegen äußere Feinde; das Volk schließlich, durch deren Arbeit die Kirche unterhalten wird, bildet den Fußboden der mit Füßen getreten wird.[1109] Von einer reinen Amtskirche ist auch hier nicht die Rede. Vielmehr ist ausgesagt, dass erst dann, wenn jeder einzelne Gläubige die ihm zugewiesene Funktion erfüllt, sich die Kirche aufgrund der Ergänzung der verschiedenen Stände als integrales, wirksam funktionierendes Ganzes konstituieren kann. Dem Problem der Einheit der Kirche und der Bestimmung und Rangordnung ihrer Stände, dessen spezifische Gestaltung in der *„Ecclesia"*-Miniatur erst die Idee einer Amtskirche hervorruft, sollen sich die Überlegung des nächsten Kapitels zuwenden.

1108 Vgl. H.d.II, T. 778, H. A., Spec. eccl.: „Nos omnes christiani unum corpus sumus, cujus corporis caput Christus est, oculi doctores sunt, iter nobis eterne vite monstrantes, aures verbo vite obedientes, nares inter bonum et malum discernentes, os bona docentes, manus ecclesias viduas, pupillos defendentes, pedes pauperes pascentes"; dazu: H.d. II, T. 782, H.A., Spec. eccl.: „Milites sunt brachia Ecclesie, quia debent eam ab hostibus defendere"; und: H.d.II, T. 784, H. A., Spec. eccl.: „Rustici qui agrum colunt pedes Ecclesiae sunt, quia eam pascendo portant". Oft verwandt wird der *corpus Christi*-Begriff von Gregor dem Großen, vgl. dazu: M.FIEDROWICZ, 1995, S. 70-75. Im 12. Jahrhundert hat Honorius Augustodunensis als erster wieder auf die Metapher des menschlichen Organismus für die Veranschaulichung der funktionalen Ordnung der Kirche zurückgegriffen, Hugo von St. Viktor ist ihm hierin gefolgt, dazu: G. DUBY, 1986, S. 359f. 371.

1109 Vgl. H.d.II, T. 789, H. A., Gem. an.: „Perspicue fenestre que tempestatem excludunt et lumen introducunt sunt doctores qui turbini heresium obsistunt et lumen doctrine Ecclesie infundunt. [...] Columpne, que domum fulciunt, sunt episcopi, qui machinam Ecclesie vite rectitudine in alta suspendunt. Trabes, qui domum conjungunt, sunt seculi principes qui Ecclesiam continendo muniunt. Tegule tecti, que imbrem a domo repellunt, sunt milities qui Ecclesiam a paganis et ab hostibus protegunt.[...] Pavimentum, quod pedibus calcatur, est vulgus cujus labore Ecclesia sustentatur". Zur Verwendung der Gebäudemetapher zur Darstellung der Einheit der Kirche und ihrer funktionalen Ordnung bei Honorius Augustodunensis: G. DUBY, 1986, ^{2}1993, S. 371.

2.2 Das Problem der Rangordnung von *Regnum* und *Sacerdotium*

Die in der *Ecclesia*-Miniatur des *Hortus* primär ihren bildlichen Ausdruck findende Vorstellung, dass sich die Kirche aus dem weltlichen und geistlichen Stand, Priestertum und Königtum, konstituiert, dem geistlichen Stand aber der Vorrang vor dem weltlichen Stand mit seinem höchsten Vertreter, dem König, zukommt, liegt ideengeschichtlich in ihrem Ursprung die Zwei-Gewalten-Theorie des Gelasius I. zugrunde.[1110] In seinem Schreiben an Kaiser Anastasios (494 n. Chr.) hatte er traditionsbildend formuliert: „Denn zwei sind es, Imperator Augustus, durch die grundsätzlich diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität des Pontifikats und die königliche Gewalt“[1111]. Damit ist eine Dublizität der Hierarchie ausgesagt, die von Gelasius, das Prinzip der funktionalen Ordnung innerhalb der christlichen Gemeinschaft einführend, als Dualität der Kompetenzen ausgedeutet wird: Christus habe in der Voraussicht der menschlichen Gebrechlichkeit die zwei Gewalten so getrennt, dass dem König der *ordo publicae disciplinae*, der *cursus temporalium*, übergeben sei, in dessen Bereich ihm die Bischöfe unterstellt seien, während die Bischöfe, und mehr noch der Bischof von Rom für die heilsentscheidenden *res divinae*, den *religionis ordo*, das Befinden über Lehre und Glauben, zuständig sein sollen[1112]. Mit den Worten *„auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas“* ist jedoch nicht nur ein Unterschied der Zuständigkeit konstatiert, vielmehr wird dem geistlichen Stand gleichzeitig ein höherer Rang zugesprochen: meint *auctoritas* die im Recht gründende Gewalt, die Fähigkeit in bindender Weise die Normen für ein bestimmtes Verhalten niederzulegen, so bezeichnet *potestas* die öffentliche Exekutivgewalt, die ausführt, was die *auctoritas* als Richtschnur festgesetzt hat[1113]. Die Formel enthält also sowohl die an den weltlichen Herrscher gerichtete indirekte Forderung nach persönlicher Unterordnung, als auch den Nachweis der Abhängigkeit der königlichen Gewalt von der Autorität des geistlichen Oberhirten. Nach Gelasius bedürfen die christlichen Kaiser wie alle Laien zu ihrem Seelenheil des Klerus, dem deshalb der höhere Rang in der christlichen Gemeinschaft zukommt, weil ihm allein die Weitergabe der christlichen Lehre, die Übermittlung der Sakramente, die Vorbereitung auf das ewige Leben und die Festlegung der Glaubenssätze anvertraut worden war, und er im Jüngsten Gericht Rechenschaft über die christliche Lebens-

---

1110 Grundlegend zum Ursprung der Zwei-Gewalten-Lehre bei Leo I. und Gelasius I., vgl. J. J. MEISTER, 1969, S.19-46.

1111 GELASIUS, Famuli vestrae pietatis, c. 2, PL 59, 42f.: „Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas“.

1112 GELASIUS, Famuli vestrae pietatis, c. 2, PL 59, 42f.: „In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem“. Siehe auch: Ders., Tract. IV, c. 11, S. 567: „... quoniam Christus in memor fragilitatis memor humanae, quod suorum saluti congrueret, dispensatione magnifica temperavit, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque dicrevit, suos volens medicinali humilitate salvari, non humana superbia rursus intercipi: ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur; quatenus spiritualis actio a carnalibus distaret incursibus, et Deo militans minime se negotiis saecularibus implicaret“, (zit. nach W. Ullmann, 1955, S. 38). Dazu: Y. M. J. CONGAR, 1971, S. 25.

1113 Vgl. dazu: G. TELLENBACH, 1988, S. 258; W. ULLMANN, 1955, S. 31ff.; W. ENSSLIN, 1955, S. 661-668. W.Ensslin hat freilich zu Recht darauf hingewiesen, dass in den Texten des Gelasius der Sprachgebrauch von *auctoritas* und *potestas* nicht ganz eindeutig ist, *auctoritas* manchmal die kaiserliche Gewalt und *potestas* auch die priesterliche Gewalt, die *potestas ligandi et solvendi*, bezeichnen kann.

führung der Laien abzulegen hat. Damit das Leben der in Christus gegründeten christlichen Gemeinschaft mit den Lehren Christi übereinstimmt, hat der Kaiser seine Regierungshandlungen dem Urteil seines geistlichen Vorgesetzten zu unterbreiten, der allein entscheiden kann, was christlich ist[1114]. Die Funktion des weltlichen Herrschers ist beschränkt auf eine bloße *„saecularis"* oder *„regia potestas"*, den Schutz und die Sorge für die materiellen Bedürfnisse der christlichen Gesellschaft im allgemeinen, und des Klerus im speziellen, eine Gewalt, in die sich die Geistlichkeit nicht einzumischen hat und ohne die sie die ihr übertragenen Aufgaben nicht erfüllen kann. Die königliche Regierung ist demnach für Gelasius ebenso notwendig für das Funktionieren der christlichen Gesellschaft wie die Lenkung derselben durch die priesterliche Autorität.[1115] Die Grundidee des Gelasius von der funktionalen Zweiteilung der christlichen Gesellschaft wurde auf der Synode von Paris (829) und den Konzilien von Aix (836), Thionville (844), Meaux (845) und Mainz (852) aufgegriffen.[1116] Hieß es jedoch bei Gelasius noch, dass die Welt, der *mundus hic*, von den zwei Gewalten, der priesterlichen wie der königlichen, regiert wird, so ist es für das karolingische Episkopat die *ecclesia*, das *corpus Christi*. In diesem Sinne heißt es bei Jonas von Orleans: „Deshalb wissen wir, dass grundsätzlich der Körper der ganzen heiligen Kirche Gottes in zwei besondere Personen, die priesterliche wie die königliche, wie wir es der Überlieferung der Väter entnehmen, geteilt sei".[1117] Bis in das 13.Jahrhundert sollte diese Konzeption der Kirche immer wieder aufgegriffen und verschiedensten politisch-ideologischen Zielsetzungen nutzbar gemacht werden.[1118] Sie ist Bestandteil des grandiosen Plans Otto III., der einen christlichen Staat aus allen christlichen Nationen errichten wollte, gestützt auf zwei Pfeiler, das Königtum und das Papsttum.[1119] Sie lässt sich aber auch in den Schriften der reformorientierten kirchlichen Autoren des 11. und 12. Jahrhunderts nachweisen, die danach strebten, den Vorrang des geistlichen Standes vor dem weltlichen, die Unabhängigkeit des Klerus und den universalistischen Herrschaftsanspruch des Papstes zu begründen, wie Gregor VII.[1120], Honorius Augustodunensis[1121], Gerhoch von Reichersberg[1122], Hugo von St. Viktor[1123] und Johannes von

---

1114 GELASIUS, Tract. IV, c.11, PL 59, 108-109: „Imperatores christiani subdere debent exsecutiones suas ecclesiasticis praesulibus, non praeferre".

1115 Zur Funktion des Königs in der christlichen Gesellschaftsordnung in den Schriften des Gelasius I., vgl. W.ULLMANN, 1960, S. 28-46.

1116 Vgl. Y. J. M. CONGAR, 1968, S. 257f.

1117 JONAS VON ORLEANS, De institutione regia, c. 1, MG, Concilia II, 610: „Principaliter itaque totius sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem, sicut a sanctis patribus traditum accepimus divisum esse novimus". Im Anschluss an diesen Satz zitiert er die von Gelasius überlieferten Ausführungen über die Zweiteilung der Gesellschaft wörtlich mit einer entscheidenden Änderung: er ersetzt die Worte *„mundus hic"* durch den Begriff *„ecclesia"*.

1118 Über die Kontroverse um das Gewaltenverhältnis seit dem 8. Jahrhundert, vgl. grundlegend: W. KÖLMEL, 1970; L. KNABE, 1936.

1119 Vgl. P. E. SCHRAMM, 1929, S. 87-187; P. SKUBISZEWSKI, 1985, S. 137.

1120 GREGOR VII., Reg. IV, 6, MG Ep. sel. 2, 304, 4. VI, 10, 412, 6f.

1121 HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Summa gloria de Apostolico et Augusto, MG LLS 3, 1, s. 64, „Ad quod quidem breviter possem respondere, quod sicut spiritalis prefertur seculari, vel clerus precellit populum ordine, sic sacerdotium transveniret, regnum dignitate". Siehe auch MG LLS 3, 8, S. 68: „„Justissime rex qui utique de numero laicorum est, subjectus erit apostolico". Siehe dazu die detaillierte Untersuchung von H.-W. GOETZ, 1978, S. 307-353.

Salisbury[1124]. Sie findet sich ebenso in Schriften, die den heiligen Charakter des Königtums und seine Vormachtstellung zu begründen suchen wie etwa der *Liber de unitate ecclesiae conservanda*[1125] oder des *Normannischen Anonymus*[1126] wie auch in Werken, welche die Gleichstellung der beiden Kräfte, ihr Zusammenwirken betonen, wie Otto von Freising[1127]. Allen genannten Autoren gemeinsam ist der Gedanke der harmonischen Einheit von *Regnum* und *Sacerdotium*, ihrer inneren Verbundenheit innerhalb der einen *ecclesia*.[1128] Ihre Konzeptionen unterscheiden sich im Hinblick auf ihre Darstellung des Rangverhältnisses der beiden Gewalten. So sollte die von Gelasius ebenfalls grundgelegte Idee von der eschatologischen Höherrangigkeit der geistlichen Autorität durch Humbert von Moyenmoutier und Gregor VII. eine entscheidende und umfassende Weiterentwicklung erfahren, als sie aus der Verantwortung des Klerus für das Seelenheil der Laien und seiner Verpflichtung im Jüngsten Gericht Rechenschaft über ihr Handeln ablegen zu müssen, die Forderung nach allgemeinem Gehorsam aller Laien gegenüber dem höchsten Vertreter der Geistlichkeit, dem Papst, ableiteten.[1129] Humbert hat in seiner Schrift *Libri tres contra Simoniacos* von dem Prinzip der funktionalen Aufgabenteilung ausgehend[1130], die völlige Unabhängigkeit des geistlichen Standes von der weltlichen Macht gefordert. Das Eigenkirchenwesen und die Laieninvestitur, kurz: die Beherrschung des Priesterstandes durch die nicht ordinierten Mitglieder der Kirche versteht er als Umkehrung der Ordnung, als *confusio*.[1131] Die Römische Kirche allein ist für ihn die Quelle alles christlichen Lebens, der christlichen Ordnung und der christlichen Prinzipien. Die christliche Welt begreift er als eine *ecclesia*, als einen organischen Rechtskörper, der seinen Bestand vom Kern der Christenheit, der Römischen Kirche ableitet, während der weltliche Herrscher allein Teil der *ecclesia* ist und das nur, weil er Christ ist.[1132] Die von Gelasius eschatologisch erklärte Höherrangigkeit des *ordo clericalis* vor

---

1122 GERHOCH VON REICHERSBERG, MG LLS 3, 283, 37. 343, 47. Gerhoch zeigt das Rangverhältnis der beiden Gewalten auf, indem er das *Regnum* mit dem ersten Adam, das Papsttum mit dem zweiten Adam, Christus, vergleicht, vgl. dazu: Ders., MG LLS 3, 279, 5; dazu ausführlich: E. MEUTHEN, 1959, S. 53-94.

1123 HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 2, 2, PL 176, 416: „Hac itaque similitudine Ecclesia sancta id est universitas fidelium". Nach Hugo ist die Kirche in zwei Teile aufgeteilt wie in zwei Seiten eines Leibes, das Verhältnis der Gewalten zueinander beschreibt er mit den Worten, Ebd., 2, 3, PL 176, 417: „Spiritualis potestas terrenam potestatem instiuere habet [...] et iudicare habet". Siehe dazu: J. EHLERS, 1973, S. 110-120.

1124 JOHANNES VON SALISBURY, Policraticus, ed. C. C. J. Webb, London 1909, Kap. V, 2, S. 282ff.; siehe auch: T. STRUVE, 1978, S. 123-148.

1125 Z. ZAFARANA, 1966, S. 617-700.

1126 Y. M. J. CONGAR, 1971, S. 71f. Die Texte des *Normannischen Anonymus* liegen ediert vor von: K.PELLENS, 1966.

1127 Vgl. hierzu die Ausführungen von H. W. GOETZ, 1984, 249ff.

1128 Zu den Auseinandersetzungen um die Rangfolge von *Regnum* und *Sacerdotium* im Hochmittelalter allgemein vgl. die Festschrift für Egon Boshof von F.-R. ERKENS, 2002.

1129 G. TELLENBACH, 1988, S. 258.

1130 HUMBERT DE SILVA CANDIDA, Adv. Simon. III, 9, MG LdL I, 208: „Laici sua tantum, id est saecularia, clerici sua tantum, id est ecclesiastica negotia disponant ac provideant"; zu Humbert de Silva Candida und seinem Werk, vgl. M. DISCHNER, 1996.

1131 HUMBERT DE SILVA CANDIDA, Adv. Simon. III, 9, MG LdL I, 205. Zu den kirchenpolitischen Schriften des Humbert de Silva Candida siehe die Untersuchung von: A. MICHEL, 1943; W. ULLMANN, 1952, S. 111-127.

1132 Vgl. W. ULLMANN, 1955, S. 390f. Deutlich klingen in der pejorativen begrifflichen Bestimmung der Vorherrschaft des Laientums über die Geistlichkeit als *confusio* die ordnungstheoretischen Grundüberlegungen

dem *ordo laicalis*[1133] wird von Humbert im Rückgriff auf das *Corpus-Christi*-Modell als ontologisch-nomologische definiert: Der Priesterstand ist die Seele des kirchlichen Rechtskörpers, der durch sein Amt befähigt ist, Befehle zu erlassen.[1134] Folglich sind die nicht ordinierten Mitglieder einschließlich des weltlichen Herrschers dem geistlichen Stand unterstellt und müssen diesem gehorchen, um das Prinzip des *ordo* im christlichen Staatskörper zu garantieren, ebenso wie die Könige ihrerseits dem Volk der Laien vorstehen.[1135] Auch die reformerischen Anstrengungen Gregors VII. sind in der Nachfolge Humberts von der religiösen Vision einer universalen Verwirklichung der gottgewollten Ordnung getragen.[1136] Die von Gott gewollte Ordnung durchzusetzen, bedeutet für ihn die klare Abgrenzung zwischen dem geistlichen und weltlichen Stand hinsichtlich ihrer Funktion und die Lenkung der *societas christiana* durch das *sacerdotium*, konkret: die Unterwerfung unter die Disziplin Roms. Nur durch den Gehorsam des Einzelnen gegenüber der päpstlichen Institution, durch die vornehmlich die gottgewollte Ordnung tradiert wird, kann die heilsnotwendige Gerechtigkeit (*iustitia*) verwirklicht werden, da die kirchlich-weltliche Ordnung und jede Gewalt in ihr von dem Papst abgeleitet ist, der das oberste Ordnungsprinzip ist.[1137] Jeder Kleriker hat an der Machtfülle der Römischen Kirche teil, er muss sich jedoch unter der genauen Einhaltung der hierarchischen Ordnung der einzelnen Ränge innerhalb seines Standes der päpstlichen Autorität unterstellen, also unbedingten Gehorsam gegenüber den jeweils übergeordneten Geistlichen üben. Die Vorstellung, dass der König mehr als ein Laie sei, nämlich der *mediator cleri et plebi*, der nach dem theokratischen Amtsgedanken Gott direkt untersteht, hat er zurückgewiesen, indem er selbst dem geringsten Kleriker eine höhere Gewalt zuspricht, als irgendeinem sterblichen, weltlichen Herrscher für die weltliche Herrschaft erteilt werden könne.[1138] König und vermögende Laien haben nach Gregor lediglich die Aufgabe, die Klöster und Kirchen materiell zu unterstützen und sie in ihrem Besitz zu verteidigen, den Bischöfen und dem Papst aber haben sie wie alle Laien zu gehorchen.[1139] Den Königen wird damit von Gregor nicht wirklich ein unabhängiger Funktionsbereich zugedacht, da die höchste Verantwortung für die als ein Wirkungsbereich verstandene Welt allein dem Papst zukommt. Von Seiten der laikalen und klerikalen Opposition gegen Gregor VII., seine Anhänger und Nachfolger wurde dagegen zur Verteidigung der königlichen Gewalt mit den Argumenten der Gottesunmittelbarkeit des Königs der theokratische Amtsgedanke noch weiter

---

Augustins über die Koinzidenz von Gut und Ordnung und Böse und Unordnung an. Zu Augustinus, vgl. H.KRINGS, 1982, S. 91f. 101.

1133 G. TELLENBACH, 1988, S. 32.

1134 HUMBERT DE SILVA CANDIDA, Adv. sim. III, 29, MG LdL I, 225: „Sacerdotium in praesenti ecclesia assimilari animae, regnum autem corpori, [...] sicut praeeminet anima et praecipit, sic sacerdotalis dignitas regali, utpote coelestis terrestri".

1135 Ebd., III, 21: „Sicut enim regum est ecclesisticos sequi, sic laicorum quoque reges suos".

1136 In diesem Sinne: G. TELLENBACH, 1936, S. 151-192.

1137 Vgl. dazu die Ausführungen von Y. M.- J. CONGAR, 1971, S. 62ff.

1138 Vgl. G. TELLENBACH, 1988, S. 64. 114. 262.; W. ULLMANN, 1955, 260ff. Zum theokratischen Verständnis des Königtums, vgl.: F. KERN, 1914; H. BEUMANN, 1948, T. MAYER, 1956; E. H. KANTOROWICZ, 1957; B.SCHWINEKÖPER, 1987.

1139 G. TELLENBACH, 1988, S. 209. Allgemein zum Kirchenverständnis Gregor VII., vgl. auch: K. GANZER, 1969; G. B. LADNER, 1954.

ausgestaltet.[1140] So betonte Petrus Crassus etwa und der Verfasser des *Liber de unitate ecclesiae conservanda*, dass die göttliche Monarchie nicht nur durch einen Vikar, sondern durch zwei repräsentiert wird: die Gewalt des weltlichen Herrschers, in der die königliche Natur Christi ihre direkte Fortsetzung findet, unabhängig vom Papst bestehe.[1141] Auch nach dem *Normannischen Anonymus* ist der König unmittelbar von Gott eingesetzt und daher heilig. Er propagiert die Regierungsform der Diarchie, den Primat Roms und die juridische Verbindlichkeit der kurialen Beschlüsse leugnet er.[1142]

Auch im Wormser Konkordat sollte das Problem des Rangverhältnisses der beiden Gewalten nicht gelöst werden; die Diskussionen wurden fortgesetzt.[1143] So übernimmt zum Beispiel Honorius Augustodunensis, dessen Werke am häufigsten im *Hortus* zitiert werden, das von Humbert und Gregor eingeführte Prinzip der funktionalen Ordnung. Innerhalb der Universalkirche, die eine Einheit bildet, gesteht er der weltlichen und geistlichen Gewalt Autorität in den ihnen eigenen Ordnungen zu, der einen *in divinis*, der anderen *in saecularibus*.[1144] Gleichzeitig konstatiert er mit Humbert nicht nur einen funktionalen, sondern auch einen ontologischen Unterschied zwischen Klerus und dem übrigen Gottesvolk, wenn er im Rückgriff auf das Begriffspaar vom „geistlich-fleischlichen" Menschen die Inferiorität des *ordo laicorum* zu erweisen sucht.[1145] Die Kirche ist für ihn im Rückgriff auf die *Civitas*-Lehre Augustins die eine *civitas permixta* über die die *praelati* herrschen.[1146] Aufgabe des Königs ist es, in der Eigenschaft eines vom *caput sacerdotii* ernannten *adjutor* bei der Regierung der Universalkirche mitzuwirken, indem er Widerstände in der *societas christiana* unterdrückt und Zwangsmaßnahmen gegen Häretiker, Schismatiker und andere ausübt. Seine Gewalt ist ihm ein von Gott durch den Papst gewährtes *beneficium*.[1147] Die Leitung der Kirche aber hat Christus allein dem Priestertum übertragen.[1148] Auch für Bernhard von Clairvaux ist die priesterlich-päpstliche Autorität die maßgebliche Autorität der Kirche, die mit Hilfe von Erlässen regiert. Die praktische Durchführung der Bestimmungen aber ist die Aufgabe der weltlichen Herrscher und ihrer Amtsorgane. Mit Nachdruck tritt er für eine konsequente Verwirklichung des Prinzips der Aufgabenteilung, der *discretio*, in der Kirche ein, ohne die anstelle der auf Ordnung gründenden

---

1140 W. ULLMANN, 1960, S. 553-599.

1141 PETRUS CRASSUS, Defensio Heinrici, c. 4, MG LdL I, 438-439; dazu: W. ULLMANN, 1960, S. 553ff.; zum *Liber de unitate ecclesiae conservanda*, siehe die Untersuchung von Z. ZAFARANA, 1966, S. 617-700.

1142 Die Texte des *Normannischen Anonymus*, (ed. K. Pellens, Wien 1966), S. 132. 157. 198. 200f. 222ff.; dazu: Y. M. J. CONGAR, 1971, S. 72.

1143 Zum Wormser Konkordat und seinen Folgen, vgl.: P. CLASSEN, 1973; M. MINNINGER, 2, 1978; H. W. GOETZ, 1984, S. 243.

1144 Honorius Augustodunensis., Summa gloria, c. 9, MG LdL III, 69ff. Zur hierokratischen These bei Honorius Augustodunensis, vgl. W. ULLMANN, 1960, S. 601-609.

1145 Ebd., c. 18, MG Ldl III, 72: „Igitur quanta anima dignior est corpore, quae illud vivificat, et quantum dignius est spirituale quam saeculare, quod illud justificat, tatrum sacerdotium dignius est regno, quod illud constituens ordinat".

1146 Honorius Augustodunensis, Spec. eccl. PL 172, 1095f.

1147 Honorius Augustodunensis, Summa gloria, c. 9. 15. 21, MG Ldl III, 69. 71. 73.

1148 Ebd. c. 18, MG Ldl III, 72.

Einheit Unordnung vorherrsche.[1149] Auch für Hugo von St. Viktor kommt der von Gott selbst begründeten geistlichen Gewalt gleich der Seele gegenüber dem Leib ontologisch ein höherer Rang in der einen aus Laien und Klerikern bestehenden *ecclesia* zu als der auf Gottes Befehl durch das Priestertum eingerichteten weltlichen Gewalt.[1150] Auch er vertritt das Prinzip der konsequenten Kompetenzentrennung, nach der weder der Klerus in den weltlichen Bereich, noch die weltliche Macht in den Raum der Kirchenherrschaft eindringen darf.[1151] Gleichzeitig propagiert er die papale Universalmacht, die es dem Papst erlaubt, die nicht rechtmäßige Ausübung der weltlichen Herrschaft kontrollierend zu überwachen. Dem König kommt dagegen nur eine reine Dienstfunktion, die Verteidigung der Kirche zu. Bei Hugo von St. Viktor findet sich auch die auf Cyprian zurückgehende Unterscheidung der einen Kirchengemeinschaft in *praelati*, die führen, und die ihnen Untergebenen, *subjecti*.[1152]

Die Überzeugung von dem Vorrang des Priestertums vor dem Königtum lässt sich auch in den Schriften Gerhochs von Reichersberg nachweisen, der als ein Sprecher des Salzburger Regularkanoniker-Reformkreises ein scharfer Gegner der Reichspolitik Friedrich Barbarossas war. Das Rangverhältnis der beiden Gewalten wird von ihm nach ihrem Wesen und ihren Aufgaben bestimmt: das *Regnum* ist im weiteren ontologischen und engeren moralischen Sinne Teil des Weltlichen und hat allein die Aufgabe, dem *Sacerdotium* materiell seine Wirkungsmöglichkeiten zu sichern, während das *Sacerdotium* kraft seiner geistlichen Weihen in gesteigertem Maße am Himmlischen und Ewigen teilhat und als Mittler der Erlösung Christi die in Sünde gefallene Welt, der das *Regnum* angehört, zu neuer Freiheit und Seligkeit führen soll.[1153] Doch auch wenn das *Sacerdotium* zur geistlichen Leitung des *Regnum* bestellt ist, so dürfen beide Bereiche sich doch nicht vermischen. Es wäre eine Herabwürdigung des Papstes, wenn er direkte politische Aufgaben übernähme.[1154] Vielmehr hat er über die Heiligung des *Regnum* zu wachen.[1155] Eine ausgleichendere Position nimmt demgegenüber ein Zeitgenosse Gerhochs, der Onkel Friedrich Barbarossas, Otto von Freising ein. Er tritt für das Ideal einer einträchtigen Herrschaft beider Gewalten ein und stellt sich damit über alle parteipolitischen Standpunkte. Er kritisiert eine Aufgabenteilung der Gewalten und befürwortet eine Überschneidung der Kompetenzen.[1156] Das

---

1149 Zu der Bestimmung des Rangverhältnisses der beiden Gewalten durch Bernhard von Clairvaux siehe die mit zahlreichen Textbelegen versehenen Ausführungen von W. ULLMANN, 1955, S. 601-607.

1150 Zur Zweigewaltenlehre bei Hugo von St. Viktor, siehe ausführlich: J. EHLERS, 1973, S. 59f.

1151 HUGO VON ST. VIKTOR, De sacr. 2, 2, 7, PL 176, 420: „Spiritualis siquidem potestas non ideo paresidet ut terrenae in suo jure praejudicium faciat, sicut ipsa terrena potestas quod spirituali debetur, nunquam sine culpa usurpat"; dazu: J. EHLERS, 1973, S. 111.

1152 HUGO VON ST: VIKTOR, De sacr. II, 2, 5, PL 176, 423.; analog dazu findet sich auch schon bei Gregor dem Großen die Unterscheidung zwischen übergeordneten *prelates* und *subditi,* vgl. dazu: M.FIEDROWICZ, 1995, S. 194.

1153 E. MEUTHEN, 1959, S. 57ff.

1154 GERHOCH VON REICHERESBERG, MG 3, Ldl 466, 11; dazu: E. MEUTHEN, 1959, S. 85. In diesem Sinne äußert sich auch: BERNHARD VON CLAIRVAUX, De consid. 1, 6, PL 182, 736: „Non quia indigni vos, sed quia indignum vobis talibus insistere, quippe potioribus occupatis".

1155 E. MEUTHEN, 1959, S. 85.

1156 Vgl. H. W. GOETZ, 1984, S. 249. 255. So verteidigt Otto einerseits die Regalien der Priesterschaft wie andererseits die königlichen Rechte über die Priesterschaft, etwa die freie Entscheidung des Kaisers bei strittigen Bischofswahlen.

Verhältnis von Papst und Kaiser ist nach ihm nicht staatsrechtlich fassbar, sondern geistlich konzipiert, nur als geistlichem Vater steht dem Papst eine höhere Würde zu als dem Kaiser. Doch Otto will nicht ein Verhältnis der Über- und Unterordnung von Kaiser und Papst darstellen, es geht ihm nicht um eine rechtliche Abgrenzung im Kirchenregiment, er will vielmehr immer wieder an das Ideal der Einheit erinnern, das keiner Kompetenzenabgrenzung bedarf.[1157]

In der Nachfolge Humberts de Silva Candida und Gregor VII. wird in der *Ecclesia*-Illustration des *Hortus deliciarum* mit Honorius, Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux und Gerhoch von Reichersberg für die bei Gelasius grundgelegte Idee einer klaren Abgrenzung des *ordo sacerdotalis* von dem *ordo laicalis* und die Überordnung des Klerus über die Laien innerhalb der hierarchisch gegliederten Kirche eingetreten, wie die Zuweisung der zwei Stände zu den räumlich durch Bauelemente geschiedenen Geschossen der Gebäudeformation beweist. In einer Zeit des Umbruchs, die von den immer wieder auflebenden Auseinandersetzungen Friedrich Barbarossas mit den zu seiner Regierungszeit amtierenden Päpsten um die Frage nach dem Zweigewaltenverhältnis und der richtigen Ordnung der christlichen Welt gekennzeichnet ist, in einer Zeit, in der das von 1159-1177 währende, zu einer deutlichen Polarisierung der kirchlichen Kräfte des Deutschen Reiches führende Schisma zwischen Friedrich und der Kurie überwunden werden sollte[1158], beschwört der *Hortus deliciarum* noch einmal gegen die Gefahr einer Spaltung der Gesellschaft das Ideal der Einheit von *Regnum* und *Sacerdotium*, die im großen Kirchenstreit bereits zerbrochen war. Seine Zweiteilung der Gesellschaft in Geweihte und Ungeweihte steht noch ausdrücklich im Dienste der Integration des *ordo laicorum* in eine einheitliche Kirchengemeinschaft. Doch wird von ihm nicht wie von Otto von Freising das Nebeneinander der Gewalten, die einträchtige Herrschaft beider Gewalten als anzustrebendes ideales Ziel dargestellt: die Einheit soll der *Ecclesia*-Illustration zufolge künftig in der Überordnung des Klerus über die Laien erhalten bleiben. Die alle Christen einschließende eine *ecclesia* ist nach ihr die geistlich-weltliche Doppelheit von *Regnum* und *Sacerdotium* unter priesterlicher Oberherrschaft. Alle Äußerungen im *Hortus* zur Kirche und den beiden Gewalten sind von diesem Einheitsideal getragen, mit dem der *Hortus deliciarum* eindeutig parteipolitisch Stellung für das nach Weltherrschaft strebende Reformpapsttum und gegen die Vorherrschaftsbestrebungen des Förderers und Schutzherrn des Hohenburger Konvents, Friedrichs Barbarossa[1159] bezieht. Gerade Alexander III., unter dessen Pontifikat der *Hortus* konzipiert wurde, hatte während des Schismas von 1159-1177 die Theorie von der Superiorität der geistlichen Gewalt (*auctoritas*) über jede weltliche Gewalt (*administratio*) aufgrund ihrer ungleich wichtigeren Verantwortung wiederholt vertreten.[1160] Friedrich, der im Schisma die Gegenpäpste Viktor IV., Paschalis III., und Calixt III., unterstützte, hat dagegen nicht nur die Gottunmittelbarkeit des Kaisers und die

---

1157 Das hat deutlich herausgearbeitet: H. W. GOETZ, 1984, S. 258.

1158 Vgl. F. OPLL, 1990, S. 207.

1159 Zu den konkreten Auseinandersetzungen Friedrichs Barbarossa mit den Päpsten Hadrian IV. und Alexander III., um das Rangverhältnis der höchsten weltlichen und geistlichen Gewalt, vgl.: O. ENGELS, ^{1}1972, ^{4}1989, S.67-82; auch: F. OPPL, 1990, S. 201-213; und: T. STRUVE, 2002, S. 288-311.

1160 Vgl. O. ENGELS, ^{1}1972, ^{4}1989, S. 81.

Legitimation seiner Herrschaft durch die Überführung der Gebeine der Heiligen Drei Könige nach Köln und die Kanonisation Karl des Großen zu begründen gesucht[1161], er hat auch in offenem Widerspruch zu der päpstlichen Auffassung von der kaiserlichen Schutzfunktion als einer den Anforderungen der Römischen Kirche dienenden Hilfestellung, die Schutzherrschaft über die ganze Welt beansprucht, die er nach salischem Vorbild als eine verfügende Gewalt verstand.[1162] In der *Ecclesia*-Illustration des *Hortus* wird dagegen dem weltlichen Herrscher in der Zuordnung des Königs zu einem eigenen Gebäudekompartiment und die abgestufte Nachordnung der ihm folgenden Mitglieder des Laienstandes Autorität und eine führende Stellung innerhalb der Laienschaft zugestanden gleich dem Papst im geistlichen Stand, aber eben nur in der weltlichen Herrschaftsordnung, während die Autorität des geistlichen Standes und des Papstes im Vergleich dazu höher angesetzt wird. Gleich allen Laien ist auch der König der Illustration zufolge nur ein Untergebener, ein *subjectus* des Klerus, und als solcher selbst den einfachen Klerikern und Mönchen unterstellt - eine Vorstellung, die sich schon bei Gregor VII., Urban II., Honorius Augustodunensis und Hugo von St. Viktor findet.[1163] Das Königtum ist nur ein Bestandteil, eine Funktion in der weltumspannenden *ecclesia*. Dem theokratischen Amtsgedanken, dass der weltliche Herrscher nicht bloßer Laie wie alle Ungeweihten, sondern der *mediator cleri et plebi* sei, wird damit in der Nachfolge von Gregor VII. deutlich widersprochen. Kurz: die Priesterschaft nimmt den Vorrang vor dem Königtum ein, um das Prinzip der Ordnung im *Corpus Christi* zu garantieren, ebenso wie der König dem Volk der Laien, das er regieren soll, vorsteht. Das heißt in letzter Konsequenz, dass für den *Hortus deliciarum*, entsprechend dem Ansatz von Gregor VII., der König der Geistlichkeit allgemein und dem Papst als ihrer Spitze, ihrer höchsten Autorität, im einzelnen untertan sein soll, ihm also nicht ein unabhängiger Funktionsbereich zugestanden wird und die Königsgewalt nicht autonom zu betrachten ist.[1164] Im offenen Gegensatz zu der von Friedrich propagierten königlichen Schutzidee[1165] lehnt der *Hortus* eine Kontrolle des *Sacerdotium* durch den königlichen Beschützer ab und fordert stattdessen die Kontrolle des Beschützers durch das *Sacerdotium*. Es muss in diesem Zusammenhang jedoch auffallen, dass der Inhaber der höchsten weltlichen Gewalt in der

---

1161 Vgl. dazu T. Struve, 2002, S. 288: „Bis ins ausgehende 12. Jahrhundert hinein wurde mit Nachdruck an der Position des theokratischen Königtums festgehalten. Nicht nur auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen Friedrich Barbarossas mit Hadrian IV. (Oktober 1157) wurde dem Gedanken Audruck verliehen, die königliche bzw. kaiserliche Macht führe sich auf göttlichen Ursprung zurück. Es bestand kein Zweifel, dass der König als Repräsentant irdischer Herrschaft seine Stellung schlechthin göttlicher Einsetzung verdanke. [...] Folgerichtig wurde die göttliche Gnade als Quelle königlicher Macht angesehen. In diesem Sinne sprach Friedrich Barbarossa in einer Urkunde des Jahres 1162 davon, die göttliche Gnade habe geruht, ihn auf den Thron des Römischen Reiches zu erheben – *divina gratia nos in solio Romani imperii sublimare dignata est*."

1162 Vgl. ebd., S. 67. Nach dem Verständnis des staufischen Hofes war die kaiserliche Schutzgewalt (*patrocinium*) über die Kirche, die herrscherliche Aufgabe, die Kirchen des Reiches zu fördern und zu schützen, nichts anderes als ein Ausfluss der kaiserlichen Stellung über die Kirche, dazu: T. STRUVE, 2002, S. 294.

1163 Vgl. LANDULF, Historia Mediolanensis, C. 40, MG SS 20, S. 37, (nach: G. Tellenbach, 1988, S. 262); dazu auch: Y. M.-J. CONGAR, 1971, S. 113f.

1164 Zu Gregor VII. vgl.: G. TELLENBACH, 1988, S. 262; W. ULLMANN, 1955, S. 417.

1165 O. ENGELS, ^{4}1989, S. 67.

Ecclesia-Miniatur nicht näher durch Attribute oder Inschriften als Kaiser gekennzeichnet ist. Als weltliches Gegenüber des *summus pontifex* tritt ein König auf. Möglicherweise zeichnet sich hier bereits für den weltlich-politischen Bereich eine Tendenz zur Institutionalisierung ab, nach der nicht mehr eine Person in Gestalt des Kaisers als der oberste Repräsentant des weltlichen Bereichs dem Haupt der Geistlichkeit gegenübersteht, sondern die abstrakte *regalis potestas*, die der König von Frankreich ebenso innehat wie der Kaiser als *rex Alemanniae*. In den Beitexten der *Ecclesia*-Illustration finden sich keine Äußerungen über das kaiserliche Amt.[1166] Aber auch über das Königtum und seine Funktion innerhalb der Kirche schweigen sich die Texte des *Hortus* weitestgehend aus, während in den Exzerpten und Abschriften aus dem *Speculum ecclesiae* und der *Gemma animae* des Honorius Augustodunensis nicht nur die Ämter der einzelnen geistlichen Würdenträger vom Küster bis zum Papst ausführlich beschrieben werden, sondern auch den verschiedenen weltlichen Ständen, Richtern, Soldaten, Kaufleuten und Bauern, ihre Verpflichtungen und Aufgaben in der Kirche zugewiesen sind.[1167] Erwähnt werden muss an dieser Stelle noch eine Bildinschrift, in der von dem Verhältnis der zwei Gewalten die Rede ist. Sie ist der Illustration von fol. 209v zugeordnet, die König Salomon auf einem Thron sitzend gemäß III. Rg. 10, 18-20 zeigt[1168] und in der es die bildliche Darstellung allegorisch auslegend heißt: „Die zwei Hände, die den Sitz Salomons halten, bezeichnen das *Regnum* und *Sacerdotium*, die in der Kirche den Sitz des wahren Salomon halten“[1169]. Die verbindende Eigenschaft, das *tertium comparationis*, über die der Sinnträger und seine Bedeutung zueinander in Beziehung gesetzt werden, ist die Tätigkeit des gemeinsamen Haltens. Damit ist sowohl die Trennung der als Kirche in fester Einheit stehenden Gewalten ausgesagt, als auch ihr, aus ihrer Verschiedenheit erwachsendes Aufeinanderangewiesensein. Königtum und Priestertum werden als zwei Kräfte geschieden, die der gemeinsame Auftrag verbindet, die Kirche in ihrer Ordnungsgestalt aufrechtzuerhalten. Das *Sacerdotium* darf das *Regnum* danach ebenso wenig ausschalten, wie das *Regnum* das *Sacerdotium*, da der Sitz Salomons, die Kirche, auf beiden Kräften gleichermaßen

---

1166 Auch in Hugos von St. Viktor theoretischen Überlegungen zum Gewaltenverhältnis hat das kaiserliche Amt keinen Platz und wird vom Königtum vertreten, vgl. J. EHLERS, 1973, S. 103.

1167 H.d.II, T. 778, H. A., Spec. eccl.: über die Verpflichtung der Priester und Bischöfe zur Seelsorge, Verkündigung des Schrift, Durchführung der Gottesdienste; H.d.II, H. A., Gem. an.: über die Lebensform der Mönche; H.d.II, T. 791, Ders., Gem. an.: über die gottesdienstlichen Aufgaben der Küster, Lektoren, Exorzisten, Subdiakone, Diakone, Erzdiakone, Priester, Bischöfe, Erzbischöfe, Patriarchen und des Papstes; H.d.II, T. 792, Ders., Gem. an.: über die Kleiderordnung der geistlichen Würdenträger; H.d.II, T. 779, H. A., Spec. eccl.: über die Richter; H.d.II, T. 780, H. A., Spec. eccl.: über die wohlhabenden Laien; H.d.II, T. 781, H. A., Spec. eccl.: über die Armen; H.d.II, T. 782, H. A., Spec. eccl.: über die Ritter, ebenso H.d.II, T. 807, H. A., Eluc.; H.d.II, T. 783, H. A., Spec. eccl.: über die Kaufleute, ebenso H.d.II, T. 808, H. A., Eluc.; H.d.II, T. 784, H. A., Spec. eccl.: über die Bauern; H.d.II, T. 785. 786. 787, H. A., Spec. eccl.: über die Laien allgemein; H.d.II, T. 809, H. A., Eluc.: über die Künstler; H.d.II, T. 810, H. A., Eluc.: über die Gaukler.

1168 III. Rg. 10, 18-20: „(18) fecit etiam rex Salomon thronum de ebore grandem et vestivit eum auro folvo nimis (19) qui habebat sex gradus et summitas throni rotunda erat in parte posteriori et duae manus hinc et inde tenentes sedile et duo leones stabant iuxta manus singulas (20) et duodecim leunculi stantes super sex gradus hinc et inde“.

1169 H.d.I, fol. 209v, inscriptio: „Duo manus sedem Salemonis tenentes significant regnum et sacerdotium in ecclesia sedem veri Salemonis tenentes“. Auf einer der folgenden Seiten, nämlich in H.d.II, T. 729, wird das biblische Zitat und seine allegorische Auslegung noch einmal wiederholt.

beruht. Keiner der beiden Kräfte wird dabei ein Vorrang vor der anderen zugemessen. Dass hier jedoch nicht an eine Gleichrangigkeit und Gleichberechtigung, eine einträchtige Herrschaft beider Gewalten im Sinne Otto von Freisings gedacht ist[1170], sondern nur die Doppelheit der Kräfte und ihr Zusammenwirken zum Ausdruck gebracht werden soll, wie bei Gerhoch von Reichersberg[1171], in dessen Schriften sich vergleichbare Bilder nachweisen lassen, beweist die *Ecclesia*-Miniatur mit ihrer eindeutigen Zuordnung des *ordo sacerdotalis* zu der *Ecclesia*-Personifikation einerseits, und des *ordo laicalis* zur Gruppe der *adolescentulae* andererseits, vor allem aber die *Ecclesia*-Personifikation der Illustration selbst, deren spezifische Bedeutung sich nur unter Heranziehung ihrer ikonographischen Vorbilder erschließt. Zunächst sei jedoch noch das Zuordnungsverhältnis der Standesvertreter zu der Personifikation der *Ecclesia* und den *Adolescentulae* in der *Ecclesia*-Illustration näher untersucht, bevor sich die Analyse der Bestimmung der *Ecclesia*-Personifikation zuwendet.

2.3 Einheit durch das Primat der Römischen Kirche

In der klaren Zuordnung des Klerikers zu der Personifikation der *Ecclesia* zeigt sich deutlich die Tendenz, den Stand der Laien, die ohnehin schon als die Untergebenen der Geistlichkeit erscheinen, weiter zu diskriminieren und die Überlegenheit des geistlichen Standes noch stärker hervorzuheben. Während alle bisher zitierten Texte von der Kirche als einer *congregatio fidelium* sprechen, impliziert, wenn auch sehr verhalten, die Zuordnung der Geistlichen zu der *Ecclesia*-Personifikation das *pars pro toto*, die Gleichsetzung von *sacerdotium* und *ecclesia*. Die in der *Ecclesia*-Illustration angedeutete Konzeption von der Kirche als Geistlichenhierarchie findet sich schon bei Nikolaus I. und Johannes VIII. in Ansätzen formuliert.[1172] In den Schriften Humberts von Moyenmoûtier, Kardinalbischof von Silva Candida, des entscheidenden Wegbereiters der gregorianischen Reform, hat der Gedanke seine weitere Ausgestaltung erfahren. Humbert, der die völlige Unabhängigkeit aller Inhaber geistlicher Ämter und Würden und des Kirchengutes von der weltlichen Macht fordert, stellt eine Unterscheidung, ja fast einen Gegensatz her zwischen der Welt der Laien, die sich den *saeculariis* widmen, und der Welt des Klerus, der sich den *ecclesiasticis negotiis* weiht.[1173] Er entfernt sich damit von einer Konzeption der Kirche als *congregatio fidelium,* um sich der Vorstellung von der Kirche als einer geistlichen Ämterhierarchie

---

1170 Zum Nebeneinander der Gewalten bei Otto von Freising: H. W. GOETZ, 1984, S. 254.

1171 Vgl. dazu die Analyse von E. MEUTHEN, 1959, S. 53f.

1172 Zur Ekklesiologie Nikolaus I., vgl. Y. M. J. CONGAR, 1971, S. 30; JOHANNES VIII, Ep. 5, Inter dubia, MG Epp. VII, S. 332, 5: „Ecclesia nihil aliud est nisi populus fidelis, sed praecipue clerus consetur hoc nomine"; vgl. zum klerikalistischen Kirchenbegriff von Gregor IV.: Ders., Ep. 14, MG Epp. IV, 14, 78.

1173 Vgl. HUMBERT DE SILVA CANDIDA, Adv. Simon. III, 9, MG Ldl I, 208f.: „Laici sua tantum, id est ecclesiastica negotia disponant et provideant". Die Unterscheidung von geistlicher *ecclesia* und laikaler *res publica* sollte durch das Wormser Konkordat festgeschrieben werden und dadurch einer klerikalistischen Auffassung von der Kirche der Weg bereitet werden. Vgl. dazu und zur Person Kardinal Humberts und seinem Einfluss auf die Ekklesiologie Gregor VII.: Y. M. J. CONGAR, 1971, S. 56ff.; siehe auch: J. LE GOFF, 1965, S.9ff.

anzunähern. Die Tendenz, den geistlichen Stand mit der Kirche im eigentlichen Sinne zu identifizieren, der im Kern die Forderung nach der uneingeschränkten Autonomie des Klerus gegenüber den weltlichen Machthabern zugrunde liegt, lässt sich ebenso in den Schriften Gregors VII. wie der gregorianischen Dekretisten des 11. Jahrhunderts nachweisen.[1174] Während der Klerus bis dahin im ungeschiedenen Ganzen der Kirche als hochprivilegierter Stand galt, wurde der geistliche Stand nun als eine besondere Einheit aufgefasst, der Begriff der Kirche nimmt eine klerikalistische Bedeutung im Sinne der geistlich-hierarchischen Institution an. Gleichzeitig halten jedoch alle genannten Autoren auch an der Vorstellung von der Kirche als Gemeinschaft aller Gläubigen fest. An diese hybride Konzeption von der Kirche scheint auch der *Hortus deliciarum* in seiner Illustration auf fol. 225v anzuknüpfen, indem er die beiden Auffassungen der Kirche, ihre Deutung als hierarchisch geordnete Gemeinschaft aller Gläubigen unter der Vorherrschaft des Klerus und ihre Deutung als geistliche Ämterhierarchie, miteinander verbindet. Für eine genauere Bestimmung des ekklesiologischen Gehaltes der *Ecclesia*-Miniatur erscheint es an dieser Stelle unumgänglich, die Bedeutung der *Ecclesia*-Personifikation im Kontext der sie umgebenden Bildelemente zu erschließen. Dabei seien im folgenden der Illustration von fol. 225v nah verwandte Darstellungen und mögliche ikonographische Vorbilder herangezogen.

Die von architektonischen Elementen gegliederte, streng axial-symmetrisch auf die Gestalt der *Ecclesia*-Personifikation hin ausgerichtete Bildordnung der Illustration von fol. 225v greift auf ein traditionelles Darstellungsschema der spätantiken, wie karolingischen und ottonischen Herrscherikonographie zurück. Beispielhaft seien in diesem Zusammenhang das *Theodosius-Missorium* aus dem Jahre 388 n. Chr. (Abb. 67) erwähnt, das in seiner Mittelachse den erhöht unter einem Rundbogen thronenden Herrscher umgeben von seinen Mitregenten und den Angehörigen des Hofstaates innerhalb einer unverrückbaren symmetrischen Architekturrahmung zeigt[1175], oder die Miniatur Karls des Kahlen im *Codex Aureus* von St. Emmeran aus dem Jahre 870, welche die spätantike Bildformel des axial ausgerichteten Thronbildes wiederaufnimmt und im Codex der Zentralkomposition der „Lammanbetung" auf der folgenden Seite gegenüberstellt.[1176] (Abb. 68) Die Bildfläche der „Herrscher"-Illustration im *Codex Aureus* wird

---

1174 Zur zunehmenden Differenzierung zwischen einer reinen Klerikerkirche und einer Kirche aller Gläubigen in den kirchenpolitischen Schriften des 11. Jahrhunderts, vgl.: G. B. LADNER, 1954, S. 49-57; auch: P. SKUBISZEWSKI, 1985, S. 138; und: G. TELLENBACH, 1988, S. 262f.

1175 Zum Theodosius-Missorium siehe: R. DELBRUECK, 1929, N. 62, S. 235ff; Aufenthaltsort: Madrid, Real Academia de la Historia; dargestellt ist nach Delbrueck die Decennalien-Feier Theodosius I., der als thronende Figur im Zentrum der Architekturrahmung wiedergegeben ist, zu seiner Linken sein Sohn, Theodosius Arcadius, zu seiner Rechten Valentinianus II., die wiederum je zwei Leibwächter flankieren. Zu Füßen des Herrschers lagert zwischen Kornähren, Früchten und Grasbüscheln die Personifikation der *Terra*, umgeben von drei Genien. Das zentrale Thronmotiv in geometrisch geregelter Bildordnung findet sich auch in dem Probianus-Diptychon (4. Jh.), dem *Diptychon der Lampadii* (Anf. 5. Jh.) und dem *Areobindus-Diptychon* (6. Jh.), vgl. R. DELBRUECK, 1929, N. 65, S. 250ff.; N 56, S. 218ff.; N 9-12, S. 107ff.

1176 CODEX AUREUS, St. Emmeran, entstanden um 870 an der Hofschule Karls des Kahlen, heute: Bayr. Staatsbibl. München, Clm. 14000, fol. 5v: Zur Darstellung Karl des Kahlen siehe: P. E. SCHRAMM, 1983, S.54f. 170; auch: E. H. KANTOROWICZ, 1990, S. 96. Im Gegensatz zu der spätantiken Darstellung des *Theodosius-Missoriums* werden in dieser Komposition auch der Himmelsraum durch die *Dextra Dei* über dem Haupt Karls des Kahlen in das Herrscherbild miteinbezogen.

von der Gestalt des Königs unter einem von vier Säulen getragenen Baldachin beherrscht, die symmetrisch zwei Krieger, zwei Provinz-Personifikationen und zwei Engel flankieren. Unter dem Rückgriff auf den antiken Bildtopos der huldigenden personifizierten Länder verkündet der *Codex Aureus* visuell den imperialen Anspruch Karls des Kahlen über die Provinzen *Francia* und *Gotia*, der sich nach einem Bericht der Fuldaer Annalen als „Imperator und Augustus über zwei Königreiche" ausrufen ließ.[1177] Durch die *Dextra Dei*, die unmittelbar über dem Haupt Karls des Kahlen eingezeichnet ist, wird seine Macht als von Gott selbst verliehene Gewalt gekennzeichnet. Die Illustration als solche wird damit zum bildgewordenen Ausdruck des theokratischen Amtsgedankens. Gleichzeitig lässt die Parallelisierung des zentralen „Thronbildes" und der „Lammanbetung" auf den einander gegenüberliegenden Seiten, die durch die Körperwendung und Blickrichtung der zentralen Herrscherfigur Ottos III. eng aufeinander bezogen werden, und die in der Beischrift formulierte Bitte um jenseitige Mitherrschaft[1178] den weltlichen Herrscher als Stellvertreter Christi erscheinen.

Näher stehen der Illustration des *Hortus deliciarum* jedoch solche Darstellungen, die der zentralen Herrscherfigur die Gestalten kirchlicher und weltlicher Würdenträger als Repräsentanten des Kleriker- und Laienstandes symmetrisch beiordnen, wie die kompositionell nahezu identischen Herrscherdarstellungen des Evangeliars Ottos III. (Abb. 97)[1179] und der *Flavius-Josephus*-Handschrift aus Bamberg (Abb. 98)[1180]. Unter einem säulengetragenen Dach thront in der Münchner Cimelie - oder einem Baldachin in der Bamberger Handschrift - die durch Adelszepter, Krone und Reichsapfel als Kaiser ausgezeichnete monumentale Gestalt Ottos III., die durch ihre Körpergröße von den beiden Klerikern zu ihrer Linken und den beiden Kriegern zu ihrer Rechten hierarchisch geschieden wird. In Haartracht und Gesichtszügen zeigen der Bischof und der Krieger, die den Herrscher unmittelbar flankieren, eine unverkennbare Ähnlichkeit mit der Darstellung des Apostel Petrus und Paulus zu Seiten des thronenden Christus in derselben Handschrift. Im Bild hat der Miniaturist den Kaiser christusähnlich als Herrscher seiner Apostel glorifiziert. Der Illustration vorangestellt ist die Darstellung eines Zuges von vier, durch Inschriften als *„Roma", „Gallia", „Germania"* und *„Sclavinia"* bezeichneten Provinz-Personifikationen[1181], der sich huldigend dem thronenden Herrscher nähert.[1182] Er lässt sich

---

1177 Siehe dazu die Untersuchung von: K. HOFFMANN, 1973, S. 338.

1178 P. E. SCHRAMM, 1968, S. 77-85.

1179 EVANGLIAR OTTO III., Reichenau, entstanden um 998, heute: München, Bayr. Staatsbibl., Clm. 4453, foll. 23v. 24r. Siehe dazu: F. MÜTHERICH, 2001. Zur Identifizierung der zwei Kleriker und Laien als Repräsentanten des weltlichen und geistlichen Standes, siehe: P. E. SCHRAMM, 1983, S. 83; auch: P. SKUBISZEWSKI, 1985, S.165.

1180 Bei der doppelseitigen Herrscherdarstellung aus Bamberg handelt es sich um ein Fragment aus der Zeit um 997 von der Reichenau, das nachträglich in eine *Josephus*-Handschrift aus dem frühen 11. Jh. eingeheftet wurde: Bamberg, Staatsbibl. Class. 79, foll. 1v. 2r; dazu: P. E. SCHRAMM, 1983, S. 205.

1181 EVANGELIAR OTTO III., München, Bayr. Staatsbibl. Clm. 4453, fol. 23v; in der Illustration aus Bamberg, Staatsbibl. Class. 79, fol. 1v, wurde die Abfolge der Provinzen *Germania* und *Gallia* vertauscht, sowie die Provinz *Roma* als *Italia* benannt.

1182 Der Zug der vier Provinz-Personifikationen greift auf das Motiv der Barbarenhuldigung spätantiker Herrscherbilder zurück, wie es zum Beispiel das *Barbarini-Diptychon* oder die Arcadiussäule zeigt, vgl. R. DELBRUECK, 1929, N 48, S. 188ff.; siehe auch W. F. VOLBACH, 1952, Tf. 12.

ebenso wie die Gestalten des Kriegers und des Klerikers als signifikantes partielles Zitat einer Christusszene derselben Handschrift, nämlich der „Magierhuldigung" deuten, welche die Magier gleich den Provinzen gekrönt mit Füllhörnern und Schalen wiedergibt.[1183] Das Adlerszepter weist über den Kontext der Handschrift hinaus auf den Augustuskameo des zur gleichen Zeit entstandenen Lotharkreuzes, der als Bildnis Ottos III. in das Kreuz eingesetzt ist.[1184] In der Verknüpfung der beiden christologischen Anspielungen, auf die Epiphanie und die Apostel, und dem bildlichen Verweis auf den römischen Imperator Oktavian liegt nach K.Hoffmann der Augustus-Christus-Vergleich des Orosius zugrunde, der den dreifachen Triumph Oktavians typologisch auf die Epiphanie Christi deutete und über das *tertium* der Friedensherrschaft die Personen Augustus und Christus analog setzte.[1185] Im Rückgriff auf die orosianische *Augustus-Christus*-Analogie wird in der Münchner Miniatur die Kontinuität des Römischen Reiches, das sich gegenwärtig in der Herrschaft von Otto III. verwirklicht, propagiert und gleichzeitig der universelle Herrschaftsanspruch Ottos heilsgeschichtlich begründet.[1186] Zwischen den Vertretern des Laienstandes und der Geistlichkeit thronend wird er als wahrer *mediator cleri et plebis* verherrlicht, unter dessen Friedensherrschaft die nach gelasianischer Lehre zweigeteilte *christianitas* zur Einheit findet[1187].

Im *Hortus deliciarum* erfährt das in seinem Ursprung der spätantiken Herrscherikonographie entlehnte Bildschema des axial-symmetrisch ausgerichteten Thronbildes in der Darstellung der Gläubigenhierarchie auf fol. 225v eine entscheidende Umdeutung: in ihr tritt an die Stelle der zentralen weltlichen Herrscherfigur die Personifikation der *Ecclesia*.

Unübersehbare Übereinstimmungen mit der *Hortus*-Miniatur zeigt die Miniatur eines *Exultet-Rotulus* aus Monte Cassino (Abb. 99), in der die von Jonas von Orleans neu formulierte gelasianische Zwei-Gewalten-Theorie ihren bildlichen Ausdruck gefunden zu haben scheint, gemäß der sich die Kirche aus zwei *ordines*, dem geistlichen und dem weltlichen Stand, zusammensetzt.[1188] So werden innerhalb eines im Querschnitt geöffneten dreischiffigen

---

1183 Ein aufschlussreiches Zeugnis für die zeitgenössische Rezeption der Münchener Huldigungsszene der Provinzen ist in dem Perikopenbuch Heinrich II. erhalten, das eine doppelseitige Magierhuldigung zeigt: München, Bayr. Staatsbibl. Clm. 4452, fol. 12r/v.

1184 J. DEER, 1955, S. 55.

1185 K. HOFFMANN, 1973, S. 332ff.; als Belegstelle zitiert er das 20. Kapitel des 6. Buches der *Historiarum adversum paganos libri septem* des Orosius, in dem dieser den Triumph Oktavians im Jahre 29 v. Chr. mit der *Epiphanie Christi* am 6. Januar parallelisiert. Als Beweis für die Kenntnis der 600 Jahre alten „reichstheologischen" Analogiekonstruktion am ottonischen Hof verweist er auf den Einzug Ottos II. in die Stadt Rom am Weihnachtstag 967, wie an Ottos III. imperial akzentuierte Weihnachtskrönung von 983.

1186 Zur Analogsetzung von Augustus und Christus als Friedensherrschern und der Idee der *Translatio Imperii*, vgl. I. OPELT, 1961, S. 44-57; auch: H. D. RAUH, 1978, S. 63ff.

1187 Die propagandistische Tendenz der Illustrationen wird sichtbar, wenn man berücksichtigt, dass zur Entstehungszeit der Miniaturen sich gerade der römische Adel unter der Führung des Crescentius gegen Otto erhoben hatte, Johannes XVI. zum Gegenpapst gewählt war und der von Otto eingesetzte Papst Gregor V. abgesetzt worden war; dazu: J. DHONDT, 1968, S. 212ff.

1188 Exultet-Rolle, Rom, Bibl. Vaticana, Vat. Barb. lat. 592, 11. Jahrhundert. Eine der *Ecclesia*-Miniatur aus Monte Cassino nahezu identische Darstellung der Kirche findet sich in einer ebenfalls aus Monte Cassino stammenden *Exultet*-Rolle, die heute in London, British Lib., Add. Ms. 30337, aufbewahrt wird. Zu verweisen ist hier auch auf die *Ecclesia*-Miniatur der nach H. BELTING, 1968, S. 178ff. ältesten *Exultet*-Rolle (um 985), die die *Ecclesia* als reich gekleidete, gekrönte und nimbierte *Orans* auf dem Dach der Basilika

Kirchengebäudes zwei Gruppen von Klerikern und Laien in den Seitenschiffen, die sie vollständig ausfüllen, auf gleicher Höhe einander gegenübergestellt. Die zweite zentrale Aussage seiner Kirchenkonzeption, nach der die Kirche von den Bischöfen und dem König gleichermaßen regiert wird, bleibt jedoch unberücksichtigt: nicht einem weltlichen oder geistlichen Würdenträger wenden sich die Gläubigen in den Seitenschiffen huldigend zu, sondern der königlich gekleideten Personifikation der Kirche. Die Gläubigen der zwei Stände werden im Vergleich zur *Hortus*-Miniatur jedoch nicht nach Rängen unterschieden. Zu datieren ist diese Exultet-Rolle nach P. Baldass[1189] in die Abbiatszeit des Desiderius (1058-1087), eines Abtes, der kontinuierliche Beziehungen zu den Begründern der auf Unabhängigkeit des Klerus von jeder weltlichen Einflussnahme zielenden kirchlichen Reformbewegung des 11. Jahrhunderts unterhielt, wie Humbert von Moyenmoûtier, Papst Nikolaus II. und Gregor VII. selbst. Ein Abt, der aktiv an der Ausarbeitung der ekklesiologischen Schriften der Kurie beteiligt war und sich gegen Heinrich V., der das Recht auf Investitur über die von Monte Cassino reformierten Klöster in Süditalien beanspruchte, mit den Worten wandte: „Der apostolische Sitz ist unsere Herrin, die nicht Magd ist noch irgendjemanden untertan, sondern allen voransteht".[1190] Aufgrund der engen Verbindungen des Abtes Desiderius zur Kurie kann davon ausgegangen werden, dass auch die am päpstlichen Hof spezifische Verwendung des im Rotulus über der *Ecclesia*-Personifikation eingeschriebenen Titels *„mater ecclesia"* im Skriptorium von Monte Cassino bekannt war.[1191] Humbert von Moyenmoutier und Gregor VII. hatten in ihren Schriften die Formel *„mater ecclesia"* zur Bezeichnung der Römischen Kirche und für die ihr zugesprochene Souveränität und Autorität gegenüber allen Ortskirchen und weltlichen Würdenträgern immer wieder verwandt.[1192]

---

thronend zeigt, unter der die stark bewegte Figur eines Königs und zwei Gruppen von akklamierenden Gläubigen erscheinen, die der thronenden *Ecclesia* als Verwalterin und Mittlerin des sich in der Kirche vollziehenden Heils absolut untergeordnet sind. Über die Illustrationen der *Exultet*-Rollen grundlegend: M. AVERY, 1936, S. 32ff.; siehe auch: A. MAYER, 1962, S. 19; und: O. PECERE, 1994.

1189 P. BALDASS, 1954, Fasc. II, S. 205; P. Baldass, 1954, Fasc. I, S. 75-88, datiert auch die zweite, Londoner *Exultet*-Rolle aus Monte Cassino in die Zeit des Desiderius.

1190 Vgl. DESIDERIUS, MG SS 7, S. 740: „Apostolica enim sedes domina nostra est, non ancilla nec alicui subdita sed omnibus est praelata". Über Monte Cassino als eines der wichtigsten Zentren der kirchlichen Reformbestrebungen um Gregor VII. und Desiderius, vgl. grundlegend: W. WÜHR, 1948, S. 369-450; und besonders: H. BLOCH, 1979, Bd. I-III; H. DORMEIER, 1979; H. E. J. COWDRY, 1983; auch: L. SPECIALE, 1991.

1191 Zum Ursprung des Begriffs „*mater ecclesia*", vgl. A. P. ORBAN, 1977, S. 114-119; J. C. PLUMPE, 1943; zu seiner Verwendung seit der Patristik: A. MAYER, 1942, S. 33-47; H. RAHNER, 1964, S. 474f; A. SENGER, 1955; K. DELAHAYE, 1964; Y. M. J. CONGAR, 1965, S. 68-100; M. MACCARRONE, 1965, S. 11. Der Name „Mutter Kirche", wird seit dem 3. Jahrhundert verwendet als Bezeichnung des konkreten Kirchengebäudes, wozu das Asylrecht beigetragen haben mag. Dieser Sprachgebrauch führte dazu, auch konkrete Rechtsverhältnisse unter dem Titel zu subsumieren. Seit Stephan (757) findet sich der Titel „*mater*" für die römische Kirche im Kanzleigebrauch, unter Gregor VII. gelangt er zur höchsten Ausdrucksvielfalt. Seit Innozenz III. ist mit dem Titel immer die *ecclesia romana* oder die *apostolica sedes* bezeichnet. Zur Verwendung des Begriffs „*mater*" als Primatstitel für die Römische Kirche, vgl. W. IMKAMP, 1983, S. 267f. 290. 324. 328.

1192 HUMBERT VON MOYENMOUTIER, Rationes de S. Spiritus, (ed. v. A. Michel) I, S. 100; der Titel „*mater ecclesia*" taucht in den Registern Gregor VII. mehr als dreissigmal auf. Durch den Zusatz *magistra* oder *domina* wird sie hier zur *mater et magistra ecclesia*, die den unmündigen Kindern die Milch der rechten Lehre einflößt, vgl. hierzu: Y. J. M. CONGAR, 1971, S. 67f; und W. BEINERT, 1973, S. 182.

In diesem Sinne kann auch die gekrönte *Ecclesia*-Personifikation des Montecassiner *Exultet*-Rotulus, der sich weltliche und geistliche Gläubige akklamierend zuwenden, als Verkörperung der Römischen Kirche gedeutet werden, die als höchste Herrscherin nach Desiderius „allen vorangestellt ist". Mit ausgebreiteten Armen stützt sie das Gewölbe des Kirchengebäudes, das alle Gläubigen schützend überfängt und sie gleichzeitig in Kleriker und Laien scheidet - Zeichen der einheitsstiftenden und ordnenden Macht des Römischen Stuhls über die gesamte *christianitas*.

In der architektonisch bestimmten, axial-symmetrischen Anordnung ihrer Bildelemente, dem zentral gesetzten Motiv der gekrönten *Ecclesia*-Personifikation und der Zweiteilung der Gläubigengemeinschaft in Kleriker und Laien zeigt sich die Illustration der *Exultet*-Rolle aus Monte Cassino der *Ecclesia*-Miniatur des *Hortus* eng verwandt. Gleichzeitig unterscheidet sie sich jedoch in der Gestaltung der Personifikation und der Platzierung der Gläubigen von der früher zu datierenden Komposition deutlich. Im Gegensatz zu der Montecassiner Darstellung thront die *Ecclesia* in der Illustration des *Hortus* erhaben über allen Gläubigen, sie trägt kein reich geschmücktes königliches Gewand, sondern ein einfaches Maphorion über einer blauen Tunika gleich der Mariengestalt von fol. 167r (Abb. 66). Dass trotz dieser Unterschiede dennoch mit der *Ecclesia*-Personifikation des *Hortus* ebenso wie in der *Exultet*-Rolle aus Monte Cassino die Römische Kirche bezeichnet ist, beweist ein Marien-Bildtypus, der sich seit dem 6. Jahrhundert vor allem in Rom nachweisen lässt: die *Maria Regina* - so benannt nach einer Inschrift des Hadrian-Freskos in S. Maria Antiqua in Rom, das die thronende, gekrönte Maria mit Kind in byzantinischer Hoftracht zeigt.[1193] Weitere Beispiele dieses Bildtypus sind in das 8. bis 10. Jahrhundert zu datieren: so die von Papst Johannes VII. gestiftete Marien-Ikone von S. Maria in Trastevere (Abb. 100), die Darstellung der *Maria Regina* mit Kind aus einer Seitenkapelle der Basilika S. Lorenzo fuori le mure (Abb. 101)[1194], die Marien-Ikone von S. Clemente in Rom (Abb. 102), und auch die thronende Maria Regina ohne Kind in der Krypta von S. Vincenzo al Volturno (Abb. 124). Während des gesamten 11. Jahrhunderts haben diese Darstellungen keine Nachfolge mehr gefunden. Erst zu Beginn des 12. Jahrhunderts erfährt der Bildtypus der *Maria Regina* eine Wiederbelebung.[1195] Eines der frühesten, vielleicht sogar das erste Beispiel für die Neuaufnahme dieses Typus, schmückt die Apsis der von Calixtus II. erbauten und von Anaklet II. (1130-38) ausgestatteten Nikolauskapelle des Lateranpalastes, das in einem Stich von 1638 überliefert ist (Abb. 103)[1196]. In starrer Frontalität thront die Gestalt der *Maria Regina* mit dem Kind zwischen zwei ehrfürchtig zurückweichenden Engeln in der Apsiskalotte. In ihrer Rechten hält sie einen Kreuzstab empor, der in zeitgleichen Kreuzigungsdarstellungen als Attribut der

---

1193 Vgl. H. BELTING, 1968, S. 36.

1194 Seit den Umbauten der Basilika im 19. Jahrhundert ist die Kapelle nicht mehr zugänglich, zu dem Marien-Fresko siehe: R. KRAUTHEIMER, W. FRANKL, SP. CORBETT, 1959, S. 62f. mit der Wiedergabe des in der Collezione Lanciani aufbewahrten Aquarells der Fresken.

1195 U. NILGEN, 1981, S. 6.

1196 Die Kapelle wurde unter dem Pontifikat Clemens XII. (1730-40) abgerissen, siehe hierzu: ST. WAETZOLDT, 1964, S. 38f., dort finden sich auch die Abbildungen der verschiedenen Stiche aus dem 17. Jahrhundert, die die Ausstattung der Kapelle wiedergeben: Ebd., Nr. 168-197.

Personifikation der *Ecclesia* beigegeben wird.[1197] Zu ihren Füßen knien die Stifter der Kapelle und ihrer Ausstattung, die Päpste Calixtus II. und Anaklet II., demütig nieder. An ihrer Seite erscheinen die römischen Bischöfe Silvester I. (341- 335) und Anaklet I. (78-88)[1198], der als Bischof der vorkonstantinischen Zeit im Gegensatz zu seinem Gegenüber ohne Tiara dargestellt ist - ein Hinweis auf die *Konstantinische Schenkung*, nach der diese kaiserlich-weltliche Insignie erst Papst Silvester von Kaiser Konstantin auf das Haupt gesetzt wurde.[1199] In der Apsiskonche unterhalb der Mariengestalt tritt der Patron der Kapelle, Nikolaus von Bari, auf. Zu seiner Rechten flankieren ihn, angeführt von Leo I., die Päpste Urban II., Paschalis II., Gelasius II., zu seiner Linken Gregor I., Alexander II., Gregor VII., und Viktor III. Unter den Zeitgenossen und Nachfolgern Gregor VII. fehlen der von Heinrich IV. eingesetzte Gegenpapst Clemens III., wie auch die Gegenpäpste Honorius II., Gregor VIII., und Innozenz II., der im Februar 1130 wie Anaklet II. rechtsgültig zum Papst gewählt worden war.[1200] Dargestellt sind neben den heiliggesprochenen Päpsten nur die Anhänger der gregorianischen Reformideen, die den Kampf Gregors gegen die Simonie und Laieninvestitur fortsetzten[1201] und wie Urban II. durch ein allgemeines Lehnseidverbot für alle Geistlichen zum Teil noch verschärften.[1202] Sie sind in dieser Komposition durch Kreisnimben ausgezeichnet und damit, wie durch das Darstellungsmittel der Isokephalie, den großen heiligen Päpsten Gregor I. und Leo I., die ihre Reihen anführen, vollkommen gleichgestellt. Die Auswahl der Päpste, wie der Hinweis auf die *Konstantinische Schenkung* legen eine kirchenpolitische Sinndeutung der Darstellung nahe. U. Nilgen hat zu Recht festgestellt, dass die *Maria Regina* mit Kreuzstab als „Mitte und Bezugspunkt der Heroen des Investiturstreits" in diesem Bildprogramm nicht als Beschützerin der Stifterpäpste, zu deuten sei,

---

1197 Vgl. dazu etwa: Essener Sakramentar, Düsseldorf, Heinrich-Heine-Institut, Cod. D. 4, fol. 8v; dazu: G. SCHILLER, 1976, Bd. 4, 1, S. 51. Siehe zur Darstellung der *Ecclesia* und Synagoge unter dem Kreuz auch: W. SEIFERTH, 1964, S. 13-29.

1198 Die Beischrift der Bischofsgestalt zur Rechten Mariens wird in den Kopien uneinheitlich als Anastasius oder Anaklet wiedergegeben, siehe: ST. WAETZOLD, 1964, Nr. 168-197; ebenso divergieren die Beischriften der zweiten niederknienden Figur zur Rechten Mariens, die sowohl als Anastasius III. wie als Anaklet II. bezeichnet wird. Bevorzugt werden muss die Identifizierung der Figur als Anaklet II., zum einen, da sie mit dem rechteckigen Heiligenschein der Lebenden ausgezeichnet ist, Anastasius III. aber bereits im 10. Jahrhundert lebte (Pontifikat: 911-913), zum anderen, da in Calixtus II. zur Linken Mariens der Erbauer der Kapelle dargestellt ist und es in diesem Zusammenhang nur wahrscheinlich ist, dass sich Anaklet II. als der zweite Stifter der Kapelle neben ihm verewigen wollte. Zudem lässt sich die Person Anastasius II. weder in der Gruppe der heiligen Päpste noch in der Gruppe der Gregorianer einreihen.

1199 CONSTITUTUM CONSTANTINI, cap. 14, MG Fontes Iuris Germanici antiqui 10, 1968.

1200 Zu Clemens III. (eingesetzt am 24.3.1084): J. HALLER, II, 1951, S. 430-471; zu Honorius II., (gewählt am 28.10.1061): Ebd., S. 337-365; zu Gregor VIII. (1118-1121, von Heinrich V. eingesetzt) siehe: Ebd., S. 503-509; zu Innocenz II. siehe: J. LE GOFF, 1965, S. 91ff.; zum Schisma von 1130-1138 siehe: F. J. SCHMALE, 1961.

1201 Die „Investiturstreit-Päpste" Alexander II. (1061-1073), Gregor VII. (1073-1085), Victor III. (1086-1087), Urban II. (1088-1099), Paschalis II. (1099-1118) und Calixtus II. (1119-1124) waren schon Bildbestandteile des hochpolitischen Freskenzyklus der von Calixtus II. ausgestatteten *Camera pro secretis consiliis* nahe dem Nikolaus-Oratorium. Dort war ihr Triumph über ihre jeweiligen Gegenpäpste dargestellt, die sich als erbärmliche Figuren unter ihren Füßen krümmen, dazu: U. NILGEN, 1981, S. 3f.; auch dieser Zyklus wurde zerstört und ist nur teilweise in den flüchtigen Zeichnungen des Panvinio-Codex (Rom, Bibl. Vat., Barb. Lat. 2738, fol. 103v. 1044. 105v) überliefert, vgl.: G. LADNER, I, 1941, S. 195-201; über den Investiturstreit nach Gregor VII. und die Weiterverbreitung der „gregorianischen Reformideen" vgl.: J. HALLER, II, 1951, S. 430ff. (Victor III.), S. 433-71 (Urban II.), S. 471ff. (Paschalis II.), S. 505-510 (Calixtus II.).

1202 So geschehen auf der Synode von Clermont 1095, dazu: J. HALLER, 1951, II, S. 433-471.

sondern als Bild der Kirche, sie schreibt: „Denn nur unter dem *Ecclesia*-Aspekt lässt sich die Anwesenheit Marias in diesem Triumphprogramm der römischen Kirche wirklich sinnvoll begründen".[1203]

Schon in der Patristik waren die Kirche und Maria in Analogie zueinander gesetzt worden.[1204] Beispielhaft hatte Ambrosius für die Folgezeit Maria typologisch-allegorisch als Kirche gedeutet: „Wohl ist sie [Maria, d. Verf.] verlobt, aber Jungfrau, weil sie Typus der Kirche ist, die unbefleckt, aber vermählt ist. Sie hat uns vom Geist empfangen, sie gebiert uns als Jungfrau ohne Schmerz".[1205] Als *tertium comparationis* dienen ihm die Proprietäten „Mutterschaft" und „unbefleckte Jungfräulichkeit": So wie Maria den natürlichen Leib Christi gebar, so gebiert die Kirche die Gläubigen zu seinem übernatürlichen Leib durch den Glauben. Die Geburt Christi aus Maria ist der *Typus*, die *figura futuri mysterii*, das geoffenbarte Bild der Wiedergeburt der Gläubigen in der Kirche. Hieronymus hat diesen Vergleich erneut aufgegriffen[1206], Augustin führte ihn bis zu einer fast vollständigen Gleichsetzung Mariens und der Kirche weiter aus. Leiblich ist nach ihm Maria nur die Mutter Christi, geistig ist sie durch ihren Glauben und ihre Liebe die Mutter der Glieder seines übernatürlichen Leibes.[1207] Die typologische Deutung Mariens als Kirche findet sich in der Folgezeit bei Hrabanus Maurus[1208], ebenso wie bei Paulus Diaconus[1209], oder Ambrosius Autpertus[1210]. Paschasius Radbertus hat Maria als den Urgrund der Kirche bezeichnet, als die *species,* in der sich das *genus*, die Kirche, in besonderer Weise realisiert und konkretisiert.[1211] Zu Beginn des 12. Jahrhunderts sollten dann Honorius Augustodunensis und Rupert von Deutz die Vorstellung von der Identität Mariens mit der Kirche ausführlich im Rahmen ihrer Hohelied-Kommentare darlegen und aus ihr die mariologische Neudeutung des

---

1203 U. NILGEN, 1981, S. 24.

1204 Siehe hierzu die an Quellenbelegen reiche Studie von A. MÜLLER, 1955, S. 53-209; auch: Y. M. J. CONGAR, 1954, S. 3-38.

1205 AMBROSIUS, In Luc. 2, 7, CSEL 32, 4, 45, 4: „Bene desponsata, sed virgo, quia est ecclesiae typus, quae est immaculata, sed nupta. Concepit nos virgo de Spiritu parit nos virgo sine gemitu". Siehe auch: Ders., In Luc. 7, 5; CSEL 32, 4, 284, 12; ebd., 464, 21ff; ebd., 506, 16-21. Dazu: J. HUHN, 1954, bes. S. 138-143.

1206 Vgl.: HIERONYMUS, Adv. Jovian. 1, 16, PL 23, 235; und: ebd., 1, 31, PL 23, 235. Siehe dazu: A. MÜLLER, 1955, S. 166f.

1207 AUGUSTINUS, De S. Virg. 6, PL 40, 399: „Sola ergo Maria et spiritus et corpore mater et virgo, ut mater Christi, et virgo Christi. Ecclesia vero in sanctis regnum Dei possessuri spiritu quidem tota mater Christi, corpore autem non tota, sed in quibusdam virgo Christi, in quibusdam mater sed non Christi". Nach Augustin wird die Kirche Mutter durch den Glauben: Ders., Ep. 34, 3, PL 33, 132; siehe auch: Ders., Sermo 195, 2, PL 38, 1018. Dazu: A. MÜLLER, 1955, S. 197-207.

1208 HRABANUS MAURUS, De universo PL 111, 75. Zur Analogie Maria-*Ecclesia* bei Hrabanus, vgl.: W. DELIUS, 1963, S. 153f.

1209 PAULUS DIACONUS, In Assumptione, PL 95, 1567.

1210 Zur Gleichsetzung von Maria und Kirche bei Ambrosius Autpertus, vgl.: L. SCHEFFCZYK, 1959, S. 405.

1211 PASCHASIUS RADBERTUS, Sermo 3, PL 96, 257: „Unde et nos gratias agamus Creatori nostro, quia donorum eius privilegia nostra sunt munera, nostraque conspersio, quoniam fermentum quod conspersum est in specie redundavit in genere, donec fermentaretur totum. Et factum est unum corpus, unaque conspersio nova Christus et Ecclesia". Auch: Ders., Sermo 3, PL 96, 257. Paschasius wendet hier zur Bestimmung des Verhältnisses von Maria und Kirche die von Augustin überlieferte vierte hermeneutische Regel des Tychonius zur Schriftauslegung an, die von dem Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen spricht, vgl. Augustin, De doct. christ. III, 30, 32ff., CCL 32, 102ff.

alttestamentlichen Liedes herleiten.[1212] Alles, was nach Honorius von der Kirche geschrieben steht, kann auch von Maria ausgesagt werden und umgekehrt.[1213]

Aufgrund der seit der Patristik tradierten Gleichsetzung von Maria und Kirche muss in der Darstellung der *Maria Regina* der Nikolauskapelle ihre Deutung als *Typus* oder Urbild der Kirche mitgedacht werden.[1214] Unter dem Eindruck des Kirchenstreits und des Schismas von 1130-1138 entwirft Anaklet II. unter dem Rückgriff auf den alten römischen Bildtypus der *Maria Regina* ein Bild von der Kirche, nach dem nur die den gregorianischen Reformideen anhängenden Päpste in der Zusammenschau mit der *Maria-Ecclesia* die Römische Kirche repräsentieren. Streng symmetrisch angeordnet und in ihrer Gleichförmigkeit zu einer Einheit zusammengeschlossen, kann ihre Darstellung als Proklamation der Einheit der einzig wahren Römischen Kirche in der Zeit des Schismas gedeutet werden. Dem entspricht auch, das sich der Bildtypus der *Maria Regina* nach G. Ladner schon im 8. und 9. Jahrhundert vornehmlich in Bildprogrammen päpstlicher Auftraggeber nachweisen lässt, so zum Beispiel in den Mosaiken des Praesepe-Oratoriums, das Johannes VII., zu Beginn des 8. Jahrhunderts in Alt-St. Peter errichten ließ (Abb. 125), oder auf der von Johannes VII. gestifteten Marienikone von S. Maria in Trastevere (Abb. 100).[1215] Als Madonna der Päpste stand sie dann den kirchenpolitischen Programmbildern des 12. Jahrhunderts als Bildformel für die *Ecclesia Romana* zur Verfügung.

Einer Identifizierung der *Ecclesia*-Personifikation des *Hortus deliciarum* mit dem Bildtypus der *Maria Regina* scheint vordergründig das Fehlen des Christuskindes und der byzantinischen Hoftracht zu widersprechen. Doch zum einen sind mit der *Maria Regina Orans* aus S.Sebastiano al Palatino und der *Maria Regina* aus S. Vincenzo al Volturno auch Beispiele dieses Bildtypus ohne Kind bekannt, zum anderen gleichen gerade das einfache blaue Untergewand mit dem Maphorion und die Orantengeste der Thronenden sie der Darstellung der Gottesmutter im *Hortus* selbst an und erlauben, sie als Maria zu deuten (Abb. 66). Ihre Krone und ihre frontale Thronhaltung legen suggestiv nahe, sie als *Maria Regina* zu interpretieren, während sie aufgrund der Beischrift als Personifikation der *Ecclesia* bestimmt werden muss. Gleichzeitig ist dieser Bezeichnung, wie in dem Montecassiner Rotulus, der Titel *„mater"* beigegeben, der im Umkreis der Kurie zeitgleich allein für die Römische Kirche verwandt wurde.[1216] Die formale Vieldeutigkeit der Figur, die sie keinem ikonographischen Typus eindeutig zuordnen lässt, erzeugt ein Assoziationsfeld von Bedeutungen, das sie sowohl als Maria und damit als Urbild der Kirche, als Amtskirche, wie auch als „Madonna der Päpste" - als *Ecclesia Romana* deuten lässt. Gleich einer

---

1212 Zur Hoheliedauslegung des Rupert von Deutz, vgl.: F. OHLY, 1958, S. 131-135; zu Honorius Augustodunensis: Ebd., S. 251-262.

1213 Honorius Augustodunensis , Sigillum Beatae Mariae, PL 172, 499: „Gloriosa virgo Maria typum ecclesiae gerit, quae virgo et mater exsistit [...] Ideo cuncta quae de Ecclesia scribuntur, de ipsa etiam satis congrue leguntur". Siehe auch: Ders., Com. in Cant. Cant. PL 172, 494. Rupert von Deutz, Com. in Cant. Cant., PL 168, 837-962, bes. 898.

1214 In diesem Sinne auch: U. NILGEN, 1981, S. 24.

1215 Vgl. G. LADNER, 1940, S. 177f.

1216 Y. M. J. CONGAR, 1971, S. 67f. Die entscheidende Inschrift der Miniatur des *Hortus* lautet: „Hec est ecclesia que dicitur virgo mater et significat omnes prelatos", siehe: H.d.I, fol. 225v, inscriptiones.

Imperatrix thront sie erhaben über allen Gläubigen unter einem säulengetragenen Baldachin, der in der spätantiken, karolingischen und ottonischen Herrscherikonographie als Hoheitszeichen der Gestalt des Herrschers vorbehalten war.[1217] Der Römischen Kirche wird damit die oberste herrscherliche Regierungsgewalt in der alle Christen umfassenden Kirche zugesprochen. In die Reihen zu ihren Seiten werden allein die Amtsträger der Kirche aufgenommen, angeführt von den Päpsten in der direkten Nachfolge der Apostelfürsten und Gründer der Römischen Kirche, Petrus und Paulus. Alle Geistlichen haben an der Herrschaft der Römischen Kirche über die Laien und Semireligiosen teil, zugleich erfolgt ihre eigene Unterordnung unter die Oberherrschaft der Römischen Kirche durch die genaue Einhaltung der hierarchischen Ordnung innerhalb ihres eigenen Standes. Verkündet wird die Zentralisierung der kirchlichen Regierung unter der Leitung der Römischen Kirche. Sanktioniert wird somit die sich seit dem Pontifikat von Leo IX. abzeichnende kirchenpolitische Tendenz, welche die Römische Kirche in neuer Weise die Leitung der Gesamtkirche beanspruchen lässt[1218] und über strukturelle Wandlungen der Verfassung der Römischen Kirche zur Entfaltung der gewaltigen bürokratischen Maschinerie führt, als die sich die Kurie seit dem 12. Jahrhundert darstellt.[1219] Mit ihrer Forderung nach dem absoluten Primat der Römischen Kirche geht die Verfasserin des *Hortus* in ihrer Zeit konform mit Papst Alexander III., der unaufhörlich bekundete, dass die Römische Kirche *caput und magistra omnium ecclesiarum* sei.[1220] In einer Zeit, in der die kaiserliche Kanzlei Friedrich I. mit der Einführung der Formeln „*Sacra Imperium*" und „*Sacra Majestas Imperii*" die Heiligkeit und Geistigkeit des Königtums zu betonen suchte[1221], wird in dem Lehrbuch des staufischen Hausklosters Hohenburg durch die Einordnung der Königsgestalt unter die Laien das Königtum seines geistlichen Charakters vollständig entkleidet und auf eine Institution rein weltlichen Ranges herabgesetzt. Dem politischen Vormachtsanspruch Friedrichs I., der sich eindrucksvoll in der Inanspruchnahme des Titels *„Romanorum Imperator Augustus"* in seinen Kaiserbullen und Siegeln spiegelt (Abb. 105)[1222], wird ein Bild der *christianitas* entgegengestellt, die von den Angehörigen der Amtskirche unter der Führung der Römischen Kirche regiert wird. Der Rückgriff auf das traditionell der Herrscherikonographie angehörende Darstellungsschema der axialsymmetrisch um die Herrscherfigur ausgerichteten Bildordnung erweist sich nicht als inhaltslose Übernahme, sondern in der Ersetzung der zentralen weltlichen Herrschergestalt durch die Personifikation der *Maria Regina - Ecclesia Romana* als gezielte bildliche Polemik gegen die universalen Herrschaftsansprüche Friedrich Barbarossas und Parteinahme für die reformpäpstlichen Interessen.

1217 A. ALFÖLDI, 1950, S. 537-566.
1218 Y. M. J. CONGAR, 1971, S. 56-58.
1219 Vgl. dazu: K. JORDAN, 1939.
1220 Y. M.-J. CONGAR, 1971, S. 122.
1221 Vgl. dazu: G. KOCH, 1968, S. 596-614.
1222 I. OPPELT, 1961, S. 44-57.

2.4 Die Römische Kirche als oberste ordnungsstiftende Macht auf Erden

Über die Deutung der *Ecclesia*-Personifikation als Maria und Römische Kirche hinaus erlauben die sie umgebenden Texte und Illustrationen ihren Sinngehalt noch näher zu bestimmen. Das Motiv der gekrönten *Ecclesia* mit der Gruppe der *adolescentulae, dicuntur filie Jherusalem* findet sich bereits in zwei, der *Ecclesia*-Miniatur auf fol. 225r unmittelbar vorangestellten Illustrationen zum Ct 2, 4 und Ct 2, 15 wieder (Abb. 61).[1223] Das in zwei Bildfelder unterteilte Blatt zeigt in seinem oberen Register ein im Querschnitt geöffnetes spitzgiebeliges Gebäude, in dem hintereinander vier langgestreckte Weinfässer lagern. Eine Beischrift bezeichnet das Gebäude als „Weinkeller".[1224] Die rechte Hälfte des Registers schmückte ursprünglich die heute verlorene Darstellung einer *Ecclesia*-Personifikation, die von Christus dem Weinkeller entgegengeführt wird.[1225] Im unteren der beiden Register ist das Motiv der personifizierten *Ecclesia* mit der Figur Christi erneut aufgenommen. Christus und die durch Inschriften identifizierte, gekrönte Personifikation der *Ecclesia* nehmen das Zentrum des Bildfeldes ein[1226]. Eine Gruppe von drei, inschriftlich als *filie Jherusalem* bezeichneten weiblichen Gestalten mit lang herabfallenden Haaren begleiten das Paar.[1227] Christus, der die aus *Ecclesia* und *filie Jherusalem* bestehende Gruppe anführt, weist sie mit der Rechten auf einen mit Trauben behangenen Weinstock hin, dem sich drei Füchse mit erhobenen Köpfen genähert haben. Den zwei Miniaturen gehen eine Reihe von exegetischen Texten zum Hohelied voraus, die zusammen mit dem biblischen Lied, dessen Verse sie auslegen, als Textgrundlage der Illustrationen betrachtet werden müssen. Eingeleitet wird die nur kurze Textfolge mit einem kurzen, anonymen Kommentar zum Hohelied-Vers 2, 4.[1228] Die Auslegung des Verses bewegt sich ganz im Rahmen der traditionellen ekklesiologischen Hohelied-Exegese, welche die Hauptpersonen des Textes, Braut und Bräutigam, allegorisch auf die Kirche und Christus deutet.[1229] Damit werden der Braut all jene Eigenschaften zugeschrieben, die auch die Braut des Hohenliedes auszeichnen und die in einem der *Ecclesia*-Miniatur von fol. 225v nachgestellten Text in parataktisch aneinander gereihten Sätzen beschworen werden: Makellosigkeit, Vollkommenheit, Heiligkeit und Schönheit. So heißt es dort: „Siehe schön bist du meine Freundin, [...] schön in der heiligen Tat, [...], schön in der Spekulation des Überirdischen, schön in der Erfüllung des Gesetzes, schön in der Vollkommenheit der Evangelien, [...], schön in der Vollkommenheit der Heiligkeit, [...], schön in

---

1223 Ct. 2, 4: „introduxit me in cellam vinariam ordinavit in me caritatem"; Ct. 2, 15: „capite nobis vulpes vulpes parvulas quae demoliuntur vineas nam vinea nostra floruit".

1224 H.d.I, fol. 225r, inscriptiones: „Cella vinaria".

1225 Vgl. die Inschriften: H.d.I, fol. 225r: „Cella vinaria; Christus; ecclesia; filie Jherusalem".

1226 H.d.I, fol. 225r, inscriptiones: „Christus; ecclesia".

1227 Ebd.: „Filie Jherusalem id est obedientes".

1228 H.d.II, T. 758, anonym.

1229 H.d.II, T. 758, anonym: „Post multa temptationum pericula, post plurima viciorum jacula, jam familiariter introducit sponsus, id est Christus, sponsam suam, scilicet Ecclesiam, in cellam vinariam, in qua illam doctrina evangelica inebriat, caritatemque Dei et proximi in ea ordinat". Zur ekklesiologischen Hoheliedauslegung, vgl.: H. RIEDLINGER, 1958, S. 20-150; und: F. OHLY, 1958, S. 15ff. (mit zahllosen Textbelegen aus den Werken von Hippolyt, Origenes, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, über Beda, Alcuin, bis hin zu Anselm von Laon u.v.m.).

der ewigen Würde der Heiligkeit, [...], schön in der Abwehr aller Sünden“[1230]. Schon Origenes, der die Hohelied-Exegese maßgeblich begründete und sowohl direkt als auch indirekt die ihm nachfolgenden Hoheliedkommentatoren beeinflussen sollte[1231], hatte diese makellose Kirche deutlich von der Sünder und Gerechte gleichermaßen umfassenden universalen Kirche in ihrer irdisch-unvollkommenen Existenzform geschieden. Sie ist für ihn die Gemeinde der Heiligen und Vollkommenen, die nach Paulus (Eph. 5, 27) schon vor der Grundlegung der Welt auserwählt war, damit sie heilig und makellos sei.[1232] Die im Hohelied erwähnten jungfräulichen Begleiterinnen der Braut, die *adolescentulae*, deutet er als die noch nicht in die tieferen Glaubensgeheimnisse eingedrungenen einfachen Gläubigen, auf deren Leben nicht das Pauluswort von der heiligen makellosen Kirche zutrifft.[1233] Auch Ambrosius, Augustinus, Gregor der Große und andere meinen, wenn sie die unverletzbare, objektive Heiligkeit der Braut-Kirche des Hohenliedes preisen, das makellose Idealbild der Kirche, die ihre Verwirklichung in den vollkommenen Gliedern der Christengemeinschaft findet, während die *adolescentulae* die weniger weit Fortgeschrittenen im Glauben bezeichnen, die nicht wie die Braut tiefer in die göttlichen Geheimnisse eindringen sollen.[1234] Die in den Hohelied-Kommentaren der Väter vorgenommene doppelte Unterscheidung zwischen einer makellosen Kirche der Vollkommenen und der die Sünder einschließenden Gesamtkirche einerseits und zwischen Perfekten und weniger Vollkommenen andererseits erlaubt es die Bildelemente der Illustrationen des „Weinkeller“ und der „Füchse im Weinberg“ näherhin zu deuten. So kann der Weinkeller, der nach einem auf fol. 222r zitierten anonymen Kommentar zum Hoheliedvers, Ct. 2, 4, die ewige Glückseligkeit und das überirdische Vaterland[1235] bezeichnet, als eschatologische Kirche der Vollkommenen bestimmt werden, während der Weinberg, der den Bildinschriften zufolge die universale Kirche[1236] bedeutet, die von Häretikern und Schismatikern in ihrer Existenz bedroht wird, als

---

1230 H.d II, T. 777, anonym: „Ecce tu pulchra es, amica mea, [...], pulchra in sancta operatione, [...], pulcra in supernorum speculatione, pulchra in legis impletione, pulchra in Evangelii perfectione, [...], pulchra in sanctificationis perfectione, pulchra perpetue sanctitatis honore,[...], pulchra omnium viciorum abrenunciatione“.

1231 Vgl. H. RIEDLINGER, 1958, S. 26.

1232 ORIGENES, Cant. Comm., lib.II, GCS 8, S. 157, 13ff.

1233 Siehe dazu: H. RIEDLINGER, 1958, S. 28ff.

1234 Vgl. AMBROSIUS, De virginitate, c. 10, PL 16, 278: „Non in se, filiae, non, inquam, in se, filiae, sed in nobis vulneratur ecclesia. Caveamus igitur, ne lapsus noster vulnus ecclesiae fiat“; Gregor der Große, Cant., prol., PL79, 477: „Sponsa enim ipsa perfecta ecclesia est, sponsus Dominus; adulescentulae vero cum sponsa sunt inchoantes animae et per novum studium pubescentes“; und ebd., c. 1,3, PL 79, 483: „Invitamur ergo ut simus sponsae, si hoc necdum praevalemus, simus sodales, si neque hoc adepti sumus, saltem ad hunc thalamum adulescentulae conveniamus“; zu Augustin vgl. H. RIEDLINGER, 1958, S. 51-62; siehe auch: BEDA, Cant. lib. 2,1. 5,6. 6,3. PL 91, 1094-1097. 1176. 1217; auch: BRUNO VON SEGNI, Cant. 5, PL 164, 1264; zu Anselm von Laon siehe die bei H. RIEDLINGER, 1958, S. 114, zitierten, noch unedierten Textbelege.

1235 H.d.II, T. 758, anonym: „Cellaria Dei sunt eterna beatitudo et superne patrie gaudia in que introducta est jam Ecclesia per fidem et spem“; auch H.d.II, T. 759, Bernhard von Clairvaux, Brev. com.: „Introduxit enim rex, id est Christus, Ecclesiam in cellam vinariam ubi in secreto didicit que ignorant sapientes mundi, videlicet in caritate preesse“; auch H.d.II, 767.

1236 H.d.I, fol. 225r, inscriptiones: „Vinea floruit id est ecclesia per universum mundum flores virtutum emisit“.

irdische, unvollkommene Kirche zu verstehen ist, der auch die Sünder noch angehören[1237]. Die *sponsa ecclesia* ist als Idealgestalt der Kirche in ihrer makellosen Schönheit zu begreifen, die *adolsescentulae* als die ihrem Vorbild Nacheifernden, die weniger vollkommenen Gläubigen, deren Leben nicht dem Ideal der heiligen makellosen Kirche entspricht. Durch die Inschriften der Illustrationen selbst wird das Verhältnis von Braut und *adolescentulae* als sozial-hierarchisches präzisiert: so wird die makellose Braut-Kirche in ihnen als Sinnbild der Prälaten, die *adolsescentulae, filie Jherusalem*, als die ihnen Untergebenen interpretiert.[1238] Die Kirche findet als Braut in der irdischen Wirklichkeit ihre Konkretion in denjenigen, die in der Kirche eine führende Stellung einnehmen. Als Braut-Kirche hat sie einem weiteren, der Weinkeller-Illustration erläuternd vorangestellten exegetischen Text zufolge schon gegenwärtig an der Glückseligkeit durch ihren Glauben und ihre Hoffnung teil.[1239] Es kann an dieser Stelle festgehalten werden: In der Gegenüberstellung der Weinkeller-Illustration und der Miniatur von den „Füchsen im Weinberg" (Abb. 61) wird in konzentrierter Form den Leserinnen des *Hortus* unter dem Leitmotiv der Hohelied-Braut nicht nur die makellose objektive Heiligkeit der Kirche in ihrer geschichtlichen Seinsform, trotz des Wirkens von Häretikern und Schismatikern in ihr, vor Augen geführt, es wird auch etwas über ihre zeitliche Bestimmung ausgesagt, die darin besteht, dass sie der ewigen, glückseligen bräutlichen Vereinigung mit Christus entgegengeht.

Die *Ecclesia*-Illustration von fol. 225v greift sowohl das Leitmotiv der Hohelied-Miniaturen auf, die Braut mit ihren jungfräulichen Begleiterinnen, als auch ihre Deutung als „*praelatos*" und „*obedientes*". Wenn also die *Ecclesia*-Personifikation der Miniatur auch als Hohelied-Braut zu deuten ist[1240], dann ist, vor dem Hintergrund der bereits erschlossenen Ambiguität der Gestalt, Maria und die Römische Kirche als die Braut Christi zu bezeichnen, von der das Hohelied spricht. Tatsächlich ist die mariologische Deutung der Hohelied-Braut bereits von Ambrosius eingeführt worden und erfuhr eine erneute Verbreitung im 12. Jahrhundert durch die Hohelied-Kommentare des Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis.[1241] Dass sie auch bei der Abfassung des *Hortus deliciarum* bekannt war, beweist die Übernahme eines Textes aus dem *Speculum S. Mariae* auf fol. 226v, der ebenso die Kirche wie auch Maria als Braut des Hohenliedes deutet.[1242] Aber auch der Römischen Kirche wird im *Hortus* unter Heranziehung eines in der *Panormia* Ivo von Chartres zitierten Dekretes des Gelasius die Makellosigkeit der auserwählten Braut Christi

---

1237 H.d.I, fol. 225r, inscriptiones: „Vulpes hereticos et scismaticos designant qui vineam Domini devastant". Zur Auslegungsgeschichte des Hohelied-Verses, vgl.: H. GRUNDMANN, 1963, S. 140f.

1238 H.d.I, fol. 225r, inscriptiones: „Persona ecclesie significat prelatos. Filie Jherusalem id est obedientes".

1239 H.d.II, T. 755, anonym: „Cellaria Dei sunt eterna beatitudo et superne patrie gaudia in que introducta est jam Ecclesia per fidem et spem".

1240 Bestätigt wird diese Deutung auch durch die zahlreichen Texte des *Hortus*, die von der Kirche immer wieder als „Braut Christi" sprechen, vgl. dazu: H.d. II, T.368. 451. 453. 454. 496. 585. 632. 726. 758. 759. u.v.m.

1241 Zur mariologischen Hohelied-Exegese des Ambrosius, Rupert von Deutz, Honorius, Hugo von St. Viktor, Philip von Harveng, u.a., vgl.: F. OHLY, 1958, S. 32-40. 125-135. 207. 220f. 251-255.

1242 H.d.II, T. 777, anonym, Spec. S. Mariae: „Pulchritudo Ecclesie delectatus Spiritus sanctus ait in Canticis [...] In hac formositate excellentissima (sponsae, die Verf.) predicatur perpetua virgo Maria, que est thronus Dei, sedes imperii eterni, dignitas sacerdotum et unica nobilitas regum"; vgl. auch: H.d.II, T. 632, anonym: „Verus Salemon loquitur in Canticis canticorum de Ecclesia et specialiter de sancta Maria ...".

zugesprochen.[1243] Die herausragende Stellung der *Ecclesia romana* wird in diesem, wie in einem zweiten Exzerpt aus der *Panormia* Ivos von Chartres auf derselben Seite, mit dem Hinweis auf das Felsenwort Christi (Mt. 16, 18-19) ursprünglich und biblisch begründet. Danach kommt allein der Römischen Kirche aufgrund der in Petrus als dem *princeps apostolorum* vollzogenen Stiftung die Vorherrschaft und uneingeschränkte oberste Regierungsgewalt über alle anderen Kirchen zu.[1244] Mehr noch: Mit dem Hinweis auf das Herrenwort wird die Römische Kirche und ihr Primat zur göttlichen Einrichtung zur Erfüllung des göttlichen Auftrags erklärt[1245] - hierin stimmt der *Hortus* mit den Aussagen eines der größten Rechtsgelehrten ihrer Zeit überein.[1246] Die Machtfülle der Römischen Kirche leitet sich direkt von Gott ab. Keine Äußerung kann eindrucksvoller den göttlichen Charakter der Römischen Kirche hervortreten lassen. Wenn die Autorität der Römischen Kirche als göttliche aufzufassen ist, dann lehnt sich derjenige, der ihr widersteht, gegen die göttliche Ordnung selbst auf. Die Schlüsselbegriffe, die das Verhältnis der *Ecclesia romana* zur übrigen Kirche bestimmt, sind den kanonistischen Beitexten der *Ecclesia*-Illustration zufolge: *caput, mater, cardo, fundamentum*.[1247] Die Römische Kirche ist für den *Hortus* uneingeschränkt das Haupt und Zentrum der Gesamtkirche, wie auch die der *Ecclesia*-Personifikation zugewiesene exponierte Stellung in der *Ecclesia*-Miniatur beweist. Alles was im Leben der Universalkirche entscheidend ist, ihr Bestand und ihre Qualität, kommt ihr aufgrund der petrinischen Stiftung aus der Römischen Kirche zu, die für die Gesamtkirche das konstituierende Prinzip ist.

Der Primat der Römischen Kirche über die Universalkirche hat sich einem, den Exzerpten aus der *Panormia* unmittelbar folgenden Text unbekannter Provenienz gemäß in einer sichtbaren Rechtsordnung zu verwirklichen. In einer Reihung von 29 Leitsätzen werden in ihm die Grundlagen der primatialen Herrschaft der Römischen Kirche und des Papstes fixiert. Der Text stellt eine nahezu vollständige Abschrift der Kanonessammlung *Proprie auctoritates apostolice sedis* dar, einer dem von Gregor VII. verfassten *Dictatus Papae* in Form und Inhalt nah verwandten

---

1243 H.d.II, T. 796, Ivo von Chartres, Panormia: „Est ergo prima sedes Petri apostoli romana Ecclesia, non habens maculam aut rugam, nec aliquid hujusmodi". Das die Vorstellung von der Makellosigkeit der Römischen Kirche auch zu Herrads Zeiten bei den romtreuen Autoren anerkannt war, beweist neben dem Zitat aus der *Panormia* Ivos von Chartres auch der Prolog zu seiner Auslegung des 64. Psalms, der die ernste Warnung enthält, die Kurie solle sich freihalten von Flecken und Runzeln, vgl. Ders., Ps. LXIV, MG Ldl III, 439, 19: „Ut curia illa semetipsam attenderet, seseque ac pariter ecclesiam totam, quam regere debet, a confusiones Babilonica distinctam exhibere sata geret sine macula et ruga".

1244 Vgl. H.d.II, T. 795, Ivo von Chartes, Panormia: „Sacrosancta romana et apostolica Ecclesia non ab apostolis sed ab ipso Domino salvatore nostro primatum obtinuit, sicut ipse beato Petro apostolo dixit: Tu es Petrus, et super hanc petram edificabo Ecclesiam meam. Ergo hec apostolica sedes cardo et caput omnium Ecclesiarum a Domino et non in balio est constituta et sicut cardine ostium regitur, sic hujus sancte sedis auctoritate omnes Ecclesie Domino disponente reguntur".

1245 Vgl. auch: H.d.II, T. 796, Ivo von Chartres, Panormia: „Quamvis universum per orbem catholice Ecclesie unus thalamus Christi sit, sancta tamen romana catholica Ecclesia, nullis synodicis constitutis, ceteriis Ecclesiis prelata est, sed evangelica voce Domini et salvatoris nostri primatum obtinuit".

1246 Vgl. Y. M. J. CONGAR, 1971, S. 92.

1247 Vgl. H.d.II, T. 795, Ivo von Chartres, Panormia: „Ergo hec apostolica sedes cardo et caput omnium Ecclesiarum"; vgl. H.d.II, T. 799, anonym: „Sola romana Ecclesia est universalis et mater omnium"; siehe auch H.d.II, T. 706.

Sammlung von Rechtssätzen[1248]. Im engsten Umkreis Papst Gregor VII. entstanden, enthält die Kanonessammlung *Proprie auctoritates apostolice sedis* nicht nur alle wesentlichen ideologischen Prinzipien dieses Papstes, sondern präzisiert auch die im *Dictatus Papae* niedergelegten Rechtsauffassungen von den Prärogativen des Römischen Stuhls. Zugleich systematisiert sie die früher zu datierende Zusammenstellung des *Dictatus Papae* und ergänzt sie um zehn weitere Thesen.[1249] Die in zwei Handschriften, dem *Codex 146 aus Avranches* und dem *Codex 135 aus Pistoia*[1250], überlieferte und durch die hohe Autorität der kanonistischen Tradition beglaubigte Sammlung bot in eindeutig formulierten Sentenzen dem Papst und seinen kirchenrechtlichen Mitarbeitern eine sichere Rechtsgrundlage für ihre Handlungen und Entscheidungen. Die Art ihrer Zusammenstellung zeigt, trotz der Herkunft der einzelnen Leitsätze aus der traditionellen Theologie und älteren *canones*, dass es sich bei ihnen um, wie G. Tellenbach treffend formuliert, „programmatische Absichtserklärungen, um Postulate für die Funktion der Römischen Kirche und des Papstes in der *ecclesia universalis* handelt"[1251]. Schon der erste Satz des der italienischen Version der *Proprie auctoritates* folgenden Exzerptes im *Hortus deliciarum* erklärt mit aller Deutlichkeit, dass allein der römische Pontifex und die Römische Kirche rechtmäßig universal zu nennen sind.[1252] Damit ist der Vorrang der Römischen Kirche und die leitende Stellung des Papstes als Haupt der universalen Kirche bereits ausgesagt. Mit Nachdruck wird in den folgenden Sätzen die Prärogative des Römischen Bischofs vor allen anderen Bischöfen hervorgehoben. Danach kann allein der Papst Bischöfe konsekrieren und ohne Synodalbeschluss wieder absetzen.[1253] Nur auf seine Entscheidungen hin darf ein Bischof von einem Sitz zu einem anderen

---

1248 Auf die auffallende Verwandtschaft der *Proprie auctoritates apostolice sedis*, auch weniger glücklich *Dictatus von Avranches* genannt, mit dem *Dictatus Papae* (im folgenden DP abgekürzt) hat schon S.LÖWENFELD, 1891, S. 198, hingewiesen. Zur Entstehung der Sammlung im engsten Umkreis Gregors VII., siehe: E. SACKUR, NA. 18, 1893, S. 150-153. Die 27 Leitsätze des *Dictatus Papae* entstanden nach der Fastensynode am 3. und 4. März 1075, dazu: G. TELLENBACH, 1988, S. 241. Die Autorschaft Gregors am *Dictatus* ist durch Übereinstimmungen einzelner Aussagen mit den Stellen seiner eigenen Registerbriefe sichergestellt, siehe: Ders., MG Ep. sel. II/1, S. 201. Erstmals publiziert wurden die *Proprie auctoritates apostolice sedis* von S. Löwenfeld, NA 16, S. 198-201, eine Ausgabe, die nach H. MORDEK, 1972, S. 109, bis auf wenige Einschränkungen als zuverlässig gelten kann. H. Mordeks Korrekturen finden sich ebd., S. 109-112. Wenn im folgenden die *Proprie auctoritates apostolice sedis* zitiert werden, so folgen diese Zitate der korrigierten Fassung von H. MORDEK, 1972, S. 126-132.

1249 Vgl. H. MORDEK, 1972, S. 115ff. Nach H. Mordek handelt es sich bei den *Proprie auctoritates* um eine überarbeitete Fassung, eine zweiten *Dictatus Papae* aus der Spätzeit des Pontifikats Gregors VII., vgl. ebd., S.125.

1250 PROPRIE AUCTORITATES APOSTOLICE SEDIS, Avranches, Bibl. municip., Cod. 146 (im folgenden abgekürzt PAAS 146 abgekürzt); PROPRIE AUCTORITATES APOSTOLICE SEDIS, Pistoia, Archivio Capitolare del Duomo, Cod. 135 (im folgenden abgekürzt PAAS 135 abgekürzt).

1251 G. TELLENBACH, 1988, S. 241.

1252 H.d.II, T. 799, anonym: „Solus romanus pontifex universalis habetur, teste calcedonensi concilio. Sola romana Ecclesia est universalis et mater omnium", vgl. dazu: PAAS 135, (ed. H. Mordek, 1972), S. 126f.: „1. Solus Romanus pontifex universalis habetur teste Calcedonensi concilio. 2. Sola Romana ecclesia universalis et mater omnium"; auch: DP II, MG ep. sel. II/1, II, 55a: „Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis".

1253 H.d.II, T. 799, anonym: „Nullus episcopus deponi debet sine illius assensu. Solus potest discernere de episcoporum depositione, omnes alii nequeunt sine ipso. [...] Solus papa quoslibet episcopos et patriarchas deponere potest. [...] Nullus episcopus ad altare beati Petri consecratur nisi papa". Dazu PAAS 135, (ed. H. Mordek, 1972), S. 126f.: „9. Nullus episcopus deponi debet sine illius assensu. 10. Solus potest discernere de episcoporum depositione, omnes alii nequeunt sine ipso. [...] 22. Solus papa quoslibet episcopos et patriarchas

versetzt[1254], Bistümer geteilt oder zusammengelegt werden.[1255] Die Bischöfe sind damit der absoluten und letztlich willkürlichen Autorität des Papstes unterworfen. Jede Beteiligung des Episkopats an der Leitung der Gesamtkirche, jeder Konziliarismus, wird ausgeschlossen.[1256] Prinzipiell geht es hier um die Veränderung des rechtlichen Verhältnisses zwischen Papst und Bischöfen. Gegenüber dem bis in das 11. Jahrhundert hinein vorherrschenden Partikularismus der lose zusammenhängenden Bischofskirchen und der Landes- und Reichskirchen einerseits gegenüber der Römischen Kirche als religiösem Mittelpunkt andererseits[1257], wird hier einer Zentralisierung der kirchlichen Regierung das Wort geredet, der autarken Sonderung die Einheit entgegengesetzt. Den Strukturen einer horizontalen Katholizität wird jede Existenzberechtigung abgesprochen und an ihrer Stelle die Strukturen einer vertikalen, in der Römischen Kirche aufgipfelnden Katholizität propagiert. Die Kirche, bis dahin im wesentlichen spirituelle Einheit, soll geeint werden durch die befehlende und entscheidende irdische Instanz des Papstes, der weisend Gehorsam fordert. Folgerichtig wird ihm das Jurisdiktions- und Lehrprimat und zugleich die höchste legislative Gewalt zugesprochen. Als oberster und einziger Richter und Gesetzgeber aber steht er jenseits und über dem Gesetz. Weder vom Kaiser, noch von den Klerikern, Königen oder dem Volk kann er gerichtet werden. Im Rückgriff auf einen Grundsatz aus dem *Constitutum Silvestri*, einer symmachianischen Fälschung[1258], heißt es in dem Exzerpt aus den *Proprie auctoritates* im *Hortus* in diesem Sinne: „Von niemandem kann der Papst gerichtet werden, selbst wenn er den Glauben verleugnen würde, wie es von Marcellinus bekannt ist".[1259] Weiter ist zu lesen, dass die richterlichen Entscheidungen des Papstes von niemandem außer von ihm selbst oder von einem seiner Nachfolger aufgehoben oder erneut behandelt werden können.[1260] Nur der Papst kann jeden beliebigen Christen auf der Welt, sei er Kleriker oder Laie, exkommunizieren und damit seiner zum Heil notwendigen Kirchenzugehörigkeit berauben, wenn er sich seiner

---

deponere potest. [...] 30. Nullus episcopus ad altare beati Petri consecratur nisi papa". Auch DP, MG ep. sel. II/1, II, 55a: „3. Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare".

1254 H.d.II, T. 799, anonym: „Non mutantur episcopi de sede ad aliam sedem nisi illius judicio"; dazu PAAS 135, (ed. H. Mordek, 1972), S. 126f.: „Non mutantur episcopi de sede ad aliam sedem nisi illius judicio"; auch DP, MG ep. sel. II/1, II, 55a: „Quod illi liceat de sede ad sedem necessitate cogente episcopos transmutare".

1255 H.d.II, T. 799, anonym: „Non fiunt de uno episcopatu duo vel plures, ne de duobus vel pluribus unus, nec novi episcopatus debent institui sine illius judicio". Dazu PAAS 135, (ed. H. Mordek, 1972), S. 126f.: „13. Non fiunt de uno episcopatu duo vel plures, ne de duobus vel pluribus unus, nec novi episcopatus debent institui sine illius judicio"; Dazu auch: DP, MG ep. sel. II/1, II, 55a: „7. Quod illi soli licet divitem episcopatum dividere et inopes unire".

1256 Zur episkopal-synodalen Struktur der Kirche vor der Gregorianischen Reform, vgl.: E. KEMPF, 1978.

1257 G. TELLENBACH, 1988, S. 240.

1258 Zum *Constitutum Silvestri*, vgl. W. ULLMANN, 1955, S. 387f.

1259 H.d.II, T. 799, anonym: „A nemine papa judicari potest, etiamsi fidem negaverit, ut de Marcellino constat"; dazu PAAS 135, (ed. H. Mordek, 1972), S. 126f.: „7. A nemine papa judicari potest, etiam si fidem negaverit ut de Marcellino constat"; und DP, MG ep. sel. II/1, II, 55a: „19. Quod a nemine ipse iudicari debeat". Zitiert wird der Satz aus dem *Constitutum* im *Hortus* wörtlich in dem Exzerpt H.d.II, T. 798, Ivo von Chartres, Panormia: „Nemo judicabit primam sedem, justiciam temperari desiderantem".

1260 H.d.II, T. 799, anonym: „Pape judicium a nullo nisi ab ipso vel ab aliquo successore ejus retractari potest"; dazu PAAS 135, (ed. H. Mordek, 1972), S. 126f.: „18. Pape judicia a nullo nisi ab ipso vel aliquo successore suo retractari potest"; auch DP, MG ep. sel. II/1, II, 55a: „18. Quod sententia illius a nullo debeat retractari et ipse omnium solus retractare possit".

Autorität nicht unterwirft. Gleichwie nur er die Exkommunikation auch wieder aufzuheben vermag.[1261] Ihm allein ist es erlaubt, zu jeder Zeit neuen Dekrete zu erlassen, und alte abzuändern.[1262] Damit wird ihm selbst gegenüber der Tradition eine höhere Autorität zugestanden. Ohne seine Zustimmung darf auch kein Synodalbeschluss, keine Schrift für rechtsgültig erklärt werden.[1263] Kein Satz über die souveräne gesetzgebende und richtende Gewalt des Papstes aber hebt in dem Exzerpt aus den *Proprie auctoritatis* den übermenschlichen Charakter des Papsttums eindrücklicher hervor, als die Feststellung, dass derjenige, der nicht mit den päpstlichen Dekreten übereinstimmt, sondern ihnen widersteht, als Häretiker zu beurteilen ist.[1264] Denn wenn der Ungehorsam gegen den Papst als Abweichung vom Glauben, als Häresie, zu betrachten ist, so zeigt sich hierin, dass die päpstliche Autorität als göttliche aufgefasst wird.

Eine zentrale Aussage des *Dictatus Papae* und der *Proprie auctoritates* bleibt jedoch in dem Exzerpt des *Hortus deliciarum* ungenannt: der Gedanke von der absoluten herrscherlichen Gewalt des Papstes über Kaiser und Könige, die es ihm erlaubt, den Kaiser abzusetzen und Königreiche zu verändern.[1265] Gleichwohl ist er in der Äußerung des *Hortus*-Exzerptes, dass alle Macht der Welt dem Papst untergeordnet sei - ein Satz, der den Anspruch des Papstes auf Alleinherrschaft in der Welt knapp und eindrucksvoll formuliert - mitgedacht, auch wenn er nicht explizit ausgesprochen wird.[1266] Dem entspricht auch, dass dem Papst aufgrund seiner herrscherlichen Vollmachten und zum Zeichen seiner imperialen Macht und Würde das kaiserliche Gewand der *cappa rubra* zugesprochen wird, die der in dem *Constitutum Constantini* erwähnten *chlamys purpura* entspricht, und die nach der Aussage des Verfassers der *Konstantinischen Stiftung* zusammen mit allen anderen imperialen *indumenta* dem Papst zur Investitur überreicht werden soll, damit kein Zweifel an der imperialen Gewalt des Papstes bestehe.[1267] Das *Constitutum Constantini*, eine zwischen 750 und 850 entstandene Fälschung

---

1261 H.d.II, T. 799, anonym: „Quoslibet per totum mundum excommunicare potest inobedientes, quos nullus sine consensu ejus reconciliare poterit"; dazu PAAS 135, (ed. H. Mordek, 1972), S. 126f.: „19. Quoslibet per totum mundum inobedientes excommunicare potest, quos nullus sine consensu ejus reconciliare potest. 20. Ipse ab aliis excommunicatos solvere potest".

1262 H.d.II, T. 799, anonym: „Omni tempore licet ei nova decreta constituere et antiqua temperare". Dazu PAAS 135, (ed. H. Mordek, 1972), S. 126f.: „14. Omni tempore licet ei nova decreta constituere et antiqua temperare"; und DP, MG ep. sel. II/1, II, 55a: „7. Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere".

1263 H.d.II, T. 799, anonym: „Nulla synodus sine auctoritate pape rata haberi potest. Nulla scriptura est autentica sine auctoritate ejus. [...] Nullus patriarcha nisi a papa synodicis litteris confirmetur, autenticus habetur". Dazu PAAS 135, (ed. H. Mordek, 1972), S. 126f.: „4. Nulla sinodus sine consensu pape potest rata haberi. 5. Nulla scriptura est autentica sine auctoritate eius. [...] Nullus patriarcha nisi a papa sinodicis litteris confirmetur, autenticus habetur"; und: DP, MG ep. sel. II/1, II, 55a: „17. Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate".

1264 H.d.II, T. 799, anonym: „Qui decretis sedis apostolice non cesserit, hereticus est habendus"; dazu: PAAS 135, (ed. H. Mordek, 1972), S. 126f.: „6. Qui decretis sedis apostolice non consenserit, hereticus habendus est"; und DP, MG ep. sel. II/1, II, 55a: „Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romane ecclesie".

1265 PAAS 135,(ed. H. Mordek, 1972), S. 126f.: „27. Regna mutare potest ut Gregorius, Stephanus, Adrianus fecerunt"; DP, MG ep. sel. II/1, II, 55a: „12. Quod illi liceat imperatores deponere".

1266 H.d.II, T. 799, anonym: „Pape omnis potestas mundi subdi debet, teste Clemente". Dazu: PAAS 135,: „26. Pape omnis potestas mundi subdi debet, teste Clemente".

1267 H.d.II, T. 799, anonym: „Solus utitur rubra cappa in significationem imperii vel martyrii". Dazu: PAAS 135, (ed. H. Mordek, 1972), S. 126f.: „34. Solus utitur rubra cappa in significationem imperii vel martyrii". Zur *chlamys*

unbekannter Provenienz, wird im *Hortus* innerhalb eines Exzerptes aus der *Panormia* Ivo von Chartres wiedergegeben.[1268] Durch sie wird die einzigartig monarchische Stellung des Papstes historisch-juridisch auf eine Schenkung Kaiser Konstantins an Papst Silvester zurückgeführt. Dem *Constitutum* zufolge hat Kaiser Konstantin Papst Silvester und dessen Nachfolgern seine imperiale Macht übertragen, als er ihm alle kaiserlichen Insignien, die herrscherliche Burg, die Stadt Rom und alle Provinzen des Abendlandes überließ.[1269] Darüber hinaus leistete er dem Papst zum Zeichen seiner Unterwürfigkeit den Stratordienst.[1270] Mit der Schenkung wird dem *Constitutum* gemäß dem Papst die kaiserliche und höchste geistliche Macht zuerkannt, er wird zum *rex et sacerdos*. In dieser Doppelfunktion aber wird er dem wahren „Priester-König" Christus angenähert.[1271] Der in dieser Abschrift der *Konstantinischen Schenkung* angedeuteten Angleichung von Papst und Christus entsprechend wird im *Hortus* in einer Abschrift aus der *Gemma animae* des Honorius Augustodunensis dem Papst der Titel „*vicarius Christi*" zugeschrieben, während den Bischöfen nur die Stellvertreterschaft der Apostel zugestanden wird.[1272] Damit wird erneut der Anspruch des Papstes auf die exklusive obrigkeitliche Leitung der Gesamtkirche proklamiert. Als *vicarii apostoli* sind die Bischöfe der Autorität des einzigen, wahren Stellvertreters Christi auf Erden, dem Papst, unterworfen, von dem allein sie ihre Macht erhalten. Die exklusive Anwendung der Formel *„vicarius Christi"* auf die Person des Papstes deutet auf die stetige Weiterentwicklung der Primatialdoktrin im 12. Jahrhundert hin, die ihre entscheidende Ausformulierung unter dem Pontifikat Innozenz III. finden sollte.[1273] Hatten Sedulius Scottus und Smaragdus, Heinrich III., Benzo von Alba, Sigfried vom Tegernsee und

---

purpurea der Konstantinischen Schenkung, vgl. W. ULLMANN, 1955, S. 462f. Der *Libellus de ceremoniis aule imperatoris* (um 1030) spricht dagegen den Scharlachmantel ausdrücklich dem Kaiser zu, vgl. P. E. SCHRAMM, 1929, ND. 1962, Bd. 2, S. 95-97.

1268 Vgl. H.d.II, T. 793, Ivo von Chartres, Panormia. Zur Entstehungszeit und Verfasserfrage des *Constitutum Constantini*, die gleichermaßen umstritten sind, vgl. H. FUHRMANN, 1966, S. 63-178.

1269 H.d.II, T. 793, Ivo von Chartres, Panormia: „Deinde diadema, videlicet coronam capitis nostri simulque frigium nec non et superhumerale, videlicet lorum quo imperiale circumdari assolet collum, verum et clamidem mantel purpuream atque tunicam coccineam et omnia imperiale indumenta seu dignitatem imperialium presidentium, equum conferentes etiam et imperialia aceptra simulque cuncta atque signabunda, etiam diversa ornamenta imperialia et omnem processionum imperialis culminis et gloriam potestatis nostre [...] Unde ut non pontificalis apex vilescit, sed magis amplius quam terreni imperii dignitas gloria et potentia decoretur, ecce tam palacium nostrum ut prefatum est, quam romane urbis et omnes Italie seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates sepe prefato beatissimo pontifici patri nostro Silvestro universali pape contradentes [...] atque jure sancte romane Ecclesie concedimus permanendum". Zum *Constitutum Constantini*, vgl. W. ULLMANN, 1955, S. 124.

1270 H.d.II, T. 793, Ivo von Chartres, Panormia: „[...] ejus sacratissimo vertici per manus nostras imposuimus et tenentes frenum equi ipsius pro reverentia beati Petri stratoris officium illi exhibuimus".

1271 Vgl. dazu die Inschrift H.d.I, fol. 67v, inscriptio: „Christus rex et sacerdos".

1272 H.d.II, T. 791, H. A., Gem. an.: „Itaque papa in vice Christi Ecclesiam regit. Papa vicarius Christi omnesque episcopi apostolorum vicarii in dominica die debent ordinari".

1273 Vgl. Y. M.-J. CONGAR, 1971, S. 118ff. Zur Ekklesiologie und Primatstheologie des Innozenz III. siehe die detaillierte Untersuchung von W. IMKAMP, 1983, bes. S. 273ff. Der entscheidende Begriff innocenzianischer Primatialdoktrin ist sicherlich der *„plenitudo potestatis"*, der in seiner historisch gewachsenen Anwendungsbreite von der Kennzeichnung des Zueinanders von zentral- und partikularkirchlicher Gewalt bis in den Bereich der Staatslehre reicht, wo er am Anfang der begrifflichen Fassung des Souveränitätsgedankens steht. Zum Bedeutungswandel des Begriffs *„vicarius Christi"* siehe auch: E. H. KANTOROWICZ, 1990, S. 106ff.; und die immer noch grundlegende Studie von M. MACCARONE, 1952.

auch noch Friedrich Barbarossa diesen Titel für den weltlichen Herrscher beansprucht[1274], dem damit sowohl geistliche wie auch imperiale Qualitäten zuerkannt werden, während die Päpste allein als *vicarius Petri* benannt wurden[1275], so sprechen einzelne Verteidiger des römischen Primats, wie Bernhard von Clairvaux, Gerhoch von Reichersberg und Hugo von St. Viktor von dem Papst als dem einzigen Stellvertreter Christi und degradieren zugleich das Königtum, indem sie das Amt des Königs seines geistlichen und sakralen Charakters entheben, auf den Rang einer Institution rein weltlichen Ursprungs.[1276]

Zusammen mit den genannten Autoren tritt der *Hortu*s *deliciarum* für die Primatialdoktrin ein. Es wird in ihm jedoch eine entscheidende Differenzierung vorgenommen. Wenn er von der Prärogative des Apostolischen Stuhls und des Papstes spricht, und der Römischen Kirche unter dem Bild der Braut Christi Makellosigkeit und Vollkommenheit zuschreibt, dann ist damit die heilige, von Gott selbst gegründete Institution und das Amt des Papstes gemeint, nicht aber die Amtsträger persönlich. So wird in der *Ecclesia*-Illustration durch die architektonische Gestaltung, die den Mittelturm mit seinen Figuren als isoliertes Bild im Bild erscheinen lässt, der Bereich der *Ecclesia* und *adolescentulae* von dem Bereich der irdischen Amtsträger deutlich geschieden. In seinen Geschosshöhen gegenüber den angrenzenden Bauteilen versetzt, stellt sich der Mittelturm mit der *Ecclesia* als ein der Ebene des konkreten Seins enthobener, innerer Bezirk der Kirche dar. Dafür dass hier tatsächlich zwischen der heiligen, göttlichen Institution der Römischen Kirche und ihren Amtsträgern unterschieden wird, spricht, dass etwa schon nach Humbert von Silva Candida wohl die Person des Papstes, nicht aber die *ecclesia Romana* vom Glauben abweichen kann[1277]; auch Bernhard von Clairvaux erkennt nicht dem Papst persönlich, sondern nur dem Römischen Stuhl die Indefektibilität zu, ebenso wie Gerhoch von Reichersberg nur von der Infallibilität der *ecclesia Romana*, nicht aber von der Unfehlbarkeit der Person des Papstes spricht.[1278]

1274 SEDULIUS SCOTTUS, De rect. christ. 1, (ed. S. Hellmann), S. 22: „Oportet enim Domino amabilem regnatorem quem divina ordinatio tamquam vicarium suum in regimine ecclesiae esse voluit"; ebenso: SMARAGDUS, Via regia, c. 18, PL 102, 958. Zu Heinrich III. siehe die reichen Quellenbelege bei W. ULLMANN, 1960, S. 286ff. und G. LADNER, 1936, S. 60f.; BENZO VON ALBA, Lib. ad Heinricum IV, MG SS 11, 609; SIGFRIED VOM TEGERNSEE, Ep. MG ep. sel. III, 143. FRIEDRICH I., MG Const. I, 335, 240; Die Aussagen von Friedrich Barbarossa unterscheiden sich jedoch von den Aussagen seiner Vorgänger dadurch, dass er dem Papst die Stellvertreterschaft Christi im geistlichen Bereich zugesteht, und damit ein zweifaches Vikariat entwirft; dazu: DERS., MG Const. I, 254, 183.

1275 Anselm von Canterbury, Gratian, und selbst die Päpste Alexander III. und Hadrian IV. nennen sich noch *vicarius Petri*, niemals *vicarius Christi*, siehe hierzu: Y. M.-J. CONGAR, 1971, S. 67. 122f.

1276 BERNHARD VON CLAIRVAUX, De consideratione II, 8, 16, PL 182, 752. IV, 7, 23, PL 182, 788: sein Schüler Eugen III. scheint als erster Papst den Titel für sich zu beanspruchen, vgl. Ders., Ep. 577, PL 180, 1588f. Nach Y. M.-J. CONGAR, 1971, S. 83 und S. 119 waren es Honorius Augustodunensis und Bernhard von Clairvaux, die die Formel *„vicarius Christi"* als eigentlichen Titel des Papstes durchsetzen halfen. Zur Verwendung des Begriffs bei Gerhoch von Reichersberg, siehe: GERHOCH VON REICHERSBERG, De Invest. Antichristi, MG LdL III, 325, 19; und: HUGO VON ST. VIKTOR, De off. eccl. 43, PL 177, 402.

1277 Vgl.: HUMBERT VON SILVA CANDIDA, De ecclesia Romana, in: P. E. Schramm, 1929, S. 120-133 (mit stilistischen Beobachtungen von A. Michel, die für eine Zuweisung des Textes an Humbert sprechen).

1278 Vgl.: BERNHARD VON CLAIRVAUX, Contra quae dam capit. erroreum Petri Abaelardi, praef., PL 182, 1053. Bernhard, der die mit dem Papsttum verbundenen Vorrechte keineswegs in Frage stellt, sondern viel dazu beigetragen hat, den Ausdruck *„plenitudo potestatis"* zu etablieren, kritisiert auf der anderen Seite, dass sich der

Vor dem Hintergrund der Analyse der Hohelied-Miniaturen von fol. 225r (Abb. 65) und der kanonistischen Texten der folgenden Seiten kann an dieser Stelle der Sinngehalt der *Ecclesia*-Illustration präziser bestimmt werden. Erlaubt die Wiederaufnahme der Bildmotive der *Ecclesia*-Personifikation und der *Adolescentulae* aus den Hohelied-Miniaturen der vorangehenden Seite die Personifikation der Kirche in der *Ecclesia*-Illustration auch als Braut des Hohenliedes zu bezeichnen, so ist in einem allgemeinen Sinne die ganze konkrete, hierarchisch geordnete Gemeinschaft der Kirchenglieder, die in der Miniatur ihre innere Einheit erst in der Hinordnung auf die zentrale *Ecclesia*-Gestalt als das sie verbindende personifizierte begriffliche Abstraktum erfahren, grundsätzlich als Braut Christi zu verstehen. Die personal aus der Gesamtheit aller Christen sich konstituierende Kirche wird danach, insofern in ihr die Unterordnung der Laienschaft unter die Klerikerhierarchie mit ihrem Oberhaupt der Römischen Kirche gewahrt ist, zur wirklichen Repräsentation der wahren Kirche auf Erden erklärt, die am Ende der Zeiten in der bräutlichen Vereinigung mit Christus ihre volle Verwirklichung finden wird. Im Hinblick auf die bereits erschlossenen Bildaussagen der Hohelied-Miniaturen und der speziellen Bedeutung der *Ecclesia*-Personifikation, nach der sie auch als *Maria Regina* und *Ecclesia romana* anzusprechen ist, muss der Gehalt der „*Ecclesia*"-Illustration jedoch noch differenzierter erfasst werden.

Ist die Hohelied-Braut der Miniatur der „Füchse im Weinberg" im Einklang mit der Exegesetradition als wahre Kirche in ihrer Heiligkeit und von Sündenmakeln reinen Schönheit zu deuten, die *adolescentulae* als weniger fortgeschrittene, aber gerechte Gläubige, und der Weinberg mit den Füchsen als die empirisch-sichtbare, unvollkommene Kirche, die auch die Sünder mit einschließt, so lassen sich die Bedeutungen durchaus auf die *Ecclesia*-Miniatur übertragen. Die *Ecclesia*-Personifikation von fol. 225v kann danach auch als Bild der wahren Kirche verstanden werden, wie sie nach der Bestimmung Gottes als makellose, mit Christus geeinte Braut von unverletzbarer Heiligkeit sein soll. Sie ist der heilige innere Bereich, in der sich das Wesen der Kirche Christi als solches verwirklicht, das der sichtbaren Kirche immanent ist, die Ebene der Konkretion im Materiellen aber übersteigt, wie die architektonisch erhöhte Stellung der *Ecclesia*-Gestalt in der Illustration sinnfällig deutlich macht. Sie repräsentiert die von ihren Gliedern abstrahierte Wirklichkeit der Kirche, die dem in und durch Christus wirkungsmächtig ausgeführten Plan Gottes entspricht, während die Gestalten des Papstes und aller anderen Amtsträger die konkrete Erscheinung der Kirche vertreten, die aufgrund ihrer Konkretion im Materiellen notwendig unvollkommen ist, da selbst das vollkommenste Kirchenglied fehlen

---

Papst wie ein Herrscher verhalte, obgleich er nur ein *ministerium*, einen Dienst, erhalten habe, vgl. Ders., Epist. 256, PL 182, 464. GERHOCH VON REICHERSBERG, De laude fidei, Opera inedita, I, (ed. O. van den Eynde u. A. Rijmersdael, Rom 1957) S. 254; GERHOCH VON REICHERSBERG, De aedificio Dei, c. 25, PL 194, 1261, spricht der Römischen Kirche hohe Autorität zu, wenn er das gregorianische Thema „Haereticum esse constat qui a sancta Romana ecclesia discordat" wieder aufgreift, doch macht er gleichzeitig deutlich, dass die Vollmacht des Papstes nicht absolut ist, die Kirche nicht ganz von ihm abgeleitet werden kann, siehe dazu: Ders., De investigatione Antichr. I, c. 72, MG LdL III, 391 : „Si ergo quemadmodum de Caesare a quodam dictum est, Romanus pontifex omnia, ubi corpus?". Auch bei Innocenz III. findet sich noch die Aussage, dass der Primat im hl. Petrus dem apostolischen Stuhl gegeben wurde, der damit deutlich den Vorrang des Amtes vor dem Amtsträger zum Ausdruck bringt, dazu: W. IMKAMP, 1983, S. 291.

könnte. Für eine solche Deutung spricht auch, dass das *Sponsa*-Bild seit der Patristik zu den Bildern gehört, die das *Mysterium* der Kirche bezeichnen.[1279] Der tragende Gedanke des *Sponsa*-Bildes ist, dass die Kirche mit Christus innerlich verbunden ist. Im Unterschied zu dem die geheimnisvolle Einheit von Christus und Kirche erfassenden *Corpus*-Bild, das immer in Gefahr stand, zu einer Identifizierung von Christus und Kirche zu führen, wird durch das Bild der Braut Christi die personenhafte Geschiedenheit von Christus und Kirche und die trotzdem bestehende Tatgemeinschaft zum Ausdruck gebracht. Es wird die Kirche vorzüglich in ihrem Gegenüber zu Christus als wesentlich eschatologische Größe erfasst und zugleich ausgesagt, dass erst in der Kirche und durch sie sich das *Mysterium Christi,* die Erlösung der Menschheit, vollends verwirklichen wird.[1280] Dementsprechend wird in der Weinkeller-Illustration die Braut-Kirche von Christus zur Glückseligkeit geführt und geht zugleich der Gruppe der weniger Vollkommenen voran. Drückt sich in dieser Miniatur die endgültige und garantierte Heilszusage aus, so lässt die ihr zugeordnete Miniatur der „Füchse im Weinberg" keinen Zweifel daran, dass diese Heilszusage erst anfanghafte Wirklichkeit ist. Doch zeigt sich in der Gegenüberstellung der Illustrationen auch, dass die Kirche in ihrer Eigenschaft als mit Christus bräutlich Verbundene als Mittlerin der Erlösung verstanden werden muss, die die Gemeinschaft der Gläubigen zur Seligkeit führt. Aufgrund der Ineinssetzung von *Sponsa Christi* und *Ecclesia Romana* in der *Ecclesia*-Miniatur wird diese Funktion der Römischen Kirche zugesprochen. Der Titel *Sponsa Christi* kommt - verbindet man die Deutungen der *Ecclesia*-Personifikation als *Ecclesia Romana* und Braut Christi - der irdischen sichtbaren Kirche in ihrer ganzen Konkretion durch die Römische Kirche zu. Als Braut Christi ist sie ihrer heiligen, von Gott selbst begründeten Institution nach mit Christus zuinnerst verbunden und in dieser Eigenschaft zugleich „die Garantin der Erlösung der ganzen Welt" - wie in Übereinstimmung mit dem Regularkanoniker Gerhoch von Reichersberg, ausgesagt werden kann[1281]. Dient die Kennzeichnung der *Ecclesia*-Personifikation als *Sponsa* vor allem dazu, die Einfügung des Mysteriums der Kirche in das Christi zu veranschaulichen und die von der Römischen Kirche in der Gesamtgesellschaft beanspruchte Leitungsfunktion theologisch zu fundieren, so drückt sich in dem der Kirche in der *Ecclesia*-Miniatur verliehenen Titel „*mater*"[1282] ihr institutioneller Anspruch, genauer: der konkrete Anspruch der Römischen Kirche auf obrigkeitliche Leitung der Gesamtkirche aus.[1283] Das in der *Ecclesia*-Personifikation gefasste Kirchenbild stellt die Realität der Kirche dar, die der konkreten Gemeinschaft der Gläubigen innewohnt, ihre Wirklichkeit aber zugleich übersteigt. Die Analyse der Gestalt macht deutlich, dass in der Kirche Mysterium und institutionelle Wirklichkeit letztlich nicht getrennt werden können. Der Hauptgedanke aber ist, dass die heilige Institution der

---

1279 Vgl. dazu: W. IMKAMP, 1983, S. 206.

1280 Zur eschatologischen Dimension des Braut-Bildes in der Ekklesiologie vgl.: W. IMKAMP, 1983, S. 243-249.

1281 GERHOCH VON REICHERSBERG, MG LdL III, 169, 3. 304, 4. 418, 25. 427, 15. 443, 2. 450, 37. 485, 11.

1282 H.d.I, fol. 225v, inscriptiones: „Regina in templo sedens significat ecclesiam que dicitur virgo mater et typum gerit omnium prelatorum...".

1283 Vgl. dazu die Verwendung des Begriffs *„mater"* zur Bezeichnung konkreter Rechtsverhältnisse und als Primatstitel für die römische Kirche, insbes. im Kanzleigebrauch, vgl. A. SENGER, 1955, S. 250-253; M.MACCARONE, 1965, S. 9f.; F. MEULENBERG, 1965; Y. M. J. CONGAR, 1965, S. 68-100.

römischen Kirche mit ihren Gesetzen und Ordnungen die Braut Christi ist, in der sich das Mysterium der Kirche Christi offenbart. Daher ist ihr nach Gottes Gesetz die weltliche Ordnung unterstellt. Die Römische Kirche ist für die Gesamtkirche in ihrer rechtlichen Verfasstheit das konstituierende Prinzip, Quelle der christlichen Rechtsordnung und Gesetzesnorm. Sie ist das Haupt, dem alle Glieder folgen müssen. Ihre Machtfülle leitet sich durch die petrinische Stiftung direkt von Gott her; wer ihr daher widersteht, lehnt sich gegen die göttliche Ordnung auf, oder anders formuliert: die göttliche Ordnung kann nur durchgesetzt werden, wenn sich die Gesamtkirche der Disziplin Roms unterwirft. Die in der *Ecclesia*-Illustration und den ihr beigeordneten kanonistischen Texten, insbesondere in der Abschrift aus den *Proprie auctoritates apostolice sedis* entworfene Rechtsordnung der alle Christen einschließenden Kirchengemeinschaft stellt jedoch nur eine vorläufige, geschichtlich hervortretende Verwirklichungsform der wahren und heiligen Kirche Gottes dar, nicht aber ihre vollendete Verwirklichung selbst. Die Miniatur enthält in ihren Einzelelementen deutliche Hinweise auf die zeitliche Gültigkeit der textlich und bildlich formulierten Forderung nach obrigkeitlicher Leitung der Christenheit durch die Römische Kirche und ihre Repräsentanten, die im folgenden in die Analyse der Komposition mit einbezogen werden sollen.

2.5 Stabilität und Vergänglichkeit der irdisch-kirchlichen Rechtsordnung

Die vier Medaillons mit den zu Paaren angeordneten Evangelisten-Symbolen und Propheten-Brustbildern, Jesaja und Mensch (Matthäus), Jeremias und Adler (Johannes), Ezechiel und Löwe (Markus), Daniel und Stier (Lukas), fassen den Gebäudekomplex der *Ecclesia*-Miniatur zu Seiten des Daches und unterhalb des Fundamentes ein. Einen ersten Hinweis auf die Bedeutung dieser Konfiguration bietet ein auf fol. 193r zitierter Text aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius. Dort heißt es: „Die vier Hervorragenden, wie Jesaja, Jeremias, Ezechiel und Daniel besitzen die Gestalt der vier Evangelisten, die mit ihren wertvollen Schriften die viereckige Welt erfüllen“[1284]. In einem auf fol. 229r wiedergegebenen Text aus der *Gemma animae* desselben Autors wird dieser Gedanke in der Gleichsetzung der vier Ecken der Welt mit den vier Ecken des Kirchengebäudes weiter ausgeführt[1285]. Legt man diesen Text als mögliche literarische Quelle der symmetrischen Anordnung der Evangelisten-Symbole in der *Ecclesia*-Illustration zugrunde, so können die Evangelisten-Medaillons, welche die Eckpunkte des Kirchengebäudes markieren auch als Zeichen der vier Ecken der Welt gedeutet werden. Als solche aber stecken sie die kosmologischen Dimensionen des Kirchengebäudes ab und weisen es als universalen Raumkörper aus. Für eine solche Deutung spricht, dass das Viereck ebenso wie der Kreis als inhaltlich gleichrangiges kosmologisch-heilsgeschichtliches Signum für die Schöpfung und

1284 H.d.II, T. 700, H. A., Spec. eccl.: „Quattuor precipue videlicet Ysayas, Jheremias, Ezechiel, Daniel, figuram quattuor evangelistarum habuerunt, qui quadrumpulum mundum copiosis scriptis repleverunt.“

1285 H.d.II, T. 790, H. A., Gem. an.: „Quattuor ecclesie anguli sunt quattuor plage mundi“.

Neuschöpfung, als *orbis quadratus,* etwa in den *Majestas-Domini*-Darstellungen der Zeit durchaus bekannt war. Dies belegt zum Beispiel das *Majestas*-Bild der *Apokalypse von Gerona*, das den Thronsessel Christi inmitten der durch eine Raute zeichenhaft bedeuteten quadratischen Weltordnung zeigt[1286], oder ein etwas später entstandenes Kreuzreliquiar aus Trier (Abb. 104). Auf die *Ecclesia*-Miniatur des *Hortus* bezogen heißt dies, dass die Kirche den gesamten Erdkreis erfüllt und wahrhaft universell genannt werden muss. In zahlreichen Exzerpten und Abschriften des *Hortus* wird analog dazu die räumlich die gesamte Welt umfassende Gestalt der *ecclesia* wiederholt beschworen[1287].

Über die Funktion der Medaillons als Zeichen der Universalität der Kirche hinaus, deutet die Platzierung der zwei Medaillons unter dem Fundament des Gebäudes auf eine weitere Sinnschicht dieser Bildelemente hin. Wie auf Rädern scheint sich das Gebäude gleich einem Wagen auf ihnen fortzubewegen. Dementsprechend deutet eine Bildinschrift, die unterhalb der Gebäudeformation eingeschrieben war, die vier Evangelisten-Symbole als *Quadriga Gottes.*[1288] Sie schließt mit einer Paraphrase der Gottesvision des Propheten Ezechiel (Ez. 1, 4-21) ab, die den Sinn der Darstellung weiter zu erhellen vermag. Sie lautet: „Matthäus, Markus, Lukas und Johannes sind die Quadriga des Herrn und wahren Cherubin [...], wie ein Rad im Rad rollen sie hin und her und brechen dahin auf, wohin der Hauch des Heiligen Geistes sie treibt"[1289]. Für das Verständnis der Illustration erweist sich zunächst das sprachliche Bild des „Rades im Rad" als bedeutsam. Seit Ambrosius[1290] wird diese Textstelle der Ezechiel-Vision als Bild der harmonischen Übereinstimmung und Einheit von Altem und Neuem Testament ausgelegt. Hieronymus fasst die sich drehenden Räder als Verbindung der zwei Testamente und apostolische Verkündigung auf, die in kurzer Zeit die Welt durcheilt[1291]. Gregor dem Großen dient das Bild der ineinander liegenden Räder dazu, die funktionale Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament, ihr typologisches Verhältnis aufzuzeigen, wenn er das äußere Rad als Ankündigung des inneren interpretiert. Honorius Augustodunensis, Wolbero von St. Pantaleon und Joachim von Fiore sind ihm hierin gefolgt[1292]. Dieser Auslegungstradition entsprechend wird auch in der *Ecclesia*-Miniatur des *Hortus* das im Text genannte Bild des Rades im Rad in der symmetrischen Gegenüberstellung der vier Propheten und Evangelisten in den vier Eckmedaillons als Bild der Einheit der beiden Testamente visuell ausgedeutet. Die Illustration transponiert also den

---

1286 Vgl. B. BRONDER, 1972, S. 191-196. Zum Problem der in der kosmischen Vierzahl dargestellten irdischen Welt vgl. auch: H. MEYER, 1975, S. 123-127; und: A. ESMEIJER, 1978.

1287 Vgl. H.d.II, T. 150. 401. 543. 612. 713. 716. 760. 790.

1288 Vgl. dazu auch die gleichlautende Deutung in den Texten H.d.II, T.700. 704.

1289 Vgl. H.d.II, fol. 225v, inscriptio: „Matheus, Marcus, Lucas et Johannes quadriga Domini et verum cherubin [...] quasi rota in rota volutantur et pergunt quocumque eos flatus Spiritus sanctus perduxit".

1290 AMBROSIUS, In Ps. 118, sermo 4, 28, PL 15, 1316: „Rota intra rotam currebat, et non impediebatur. Novum Testamentum in Veteri testamento erat, intra illud currebat, per quod annuntiabatur".

1291 HIERONYMUS, In Hiez., 1,1, CCL 75, 20: „Rota quoque in rota, uel duorum iunctura testamentorum est".

1292 HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Expos. in Cant. cant., 1, 1, PL 172, 359: „Ezechiel in visione Dei, qua universum Ecclesiae statum futurum praevidit, inter caetera rotam in medio rotae vidit. [...] Haec rota est Scriptura sacra. Rota in rota est nova lex in veteri latens". Siehe auch: WOLBERO VON ST. PANTALEON, In Cant. 1, PL 195, 1059; JOACHIM VON FIORE, Concordia novi et veteris testamenti, praef., zitiert bei: H.-J. SPITZ, 1972, S. 232.

Wortsinn der biblischen Redefigur den Gesetzen der allegorischen Schriftauslegung folgend auf die Ebene des *sensus allegoricus*. Konnotativ ist in der Einfassung der Propheten- und Evangelisten-Büsten in der Kreisform der Medaillons und in der Anordnung der zwei Medaillons unterhalb des Gebäudefundamentes jedoch auch ihr Wortsinn mitgedacht: gleich den Rädern der *Quadriga Domini* der Ezechiel-Vision scheinen die Medaillons das Gebäude der *Ecclesia* zu tragen. Dass das *Ecclesia*-Gebäude mit den Evangelisten-Medaillons durchaus auch als Wagen gedeutet werden kann, legt eine dem Kompositionsschema des *Hortus* formal und inhaltlich vergleichbare Darstellung aus dem illustrierten Hohelied-Kommentar des Honorius Augustodunensis nahe, der heute in Augsburg aufbewahrt wird (Abb. 107).[1293]

Etwa dreißig Jahre nach seiner ersten mariologischen Hohelied-Auslegung, dem *Sigillum beatae Mariae*, verfasste Honorius Augustodunensis in Regensburg einen zweiten Hohelied-Kommentar, die *Expositio in Cantica Canticorum*, die neben der Augsburger Abschrift in fünf weiteren Handschriften aus dem 12. Jahrhundert überliefert ist.[1294] Als Gegenstand des Werk benennt er die Hochzeit zwischen der Braut Kirche und ihrem Bräutigam Christus.[1295] Er unterteilt den Text des Hohenliedes in vier Abschnitte, die er als vier Akte eines symbolischen Weltheildramas deutet.[1296] In vier Aufzügen ziehen in vier Epochen nacheinander vier Bräute dem Bräutigam Salomon-Christus entgegen. Im dritten Akt wird *sub gratia* von Westen als dritte Braut Sunamitis, Sinnbild der zum christlichen Glauben bekehrten Menschheit, die Kirche des Neuen Bundes, auf der *Quadriga Aminadabs* dem Bräutigam zugeführt.[1297] Als visueller Auftakt ist diesem Akt im Augsburger Hohelied-Kommentar eine Illustration vorangestellt, die in ihrer linken Bildhälfte die durch Inschriften bezeichnete, gekrönte Person der *Sunamitis* zeigt, die auf einem gemauerten Wagen der Hochzeit mit dem Bräutigam entgegen fährt.[1298] Die Räder ihres

---

1293 HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Expositio in Cantica Canticorum, Universitätsbibliothek Augsburg, Cod. I, 2, 2° 13, fol. 48v.

1294 Zur Datierung der *Expositio* vgl. F. OHLY, 1958, S. 254; erhalten haben sich aus der zweiten Hälfte des 12.Jahrhunderts noch die Hoheliedkommentare: Mss. München, Bayr. Staatsbibl. Clm 4550 (aus Benediktbeuren), Clm. 5118 (aus Beuerberg), Clm. 18125 (aus Tegernsee), Wien, Österr. Nat. Bibl., Ms. lat. 942 (aus Salzburg), Baltimore, The Walters Art Gallery, Ms. 29, vgl. hierzu M. CURSCHMANN, 1988, S. 154.

1295 HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Expos. in Cant. Cant., praef., PL 172, 349: „Materia libri est sponsus et sponsa, id est Christus et Ecclesia. [...] Hic liber agit de nuptiis quae fiunt quattuor modis".

1296 HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Expos. in Cant. Cant., praef., PL 172, 351: „Hic autem liber in quattuor partes dividitur, quia Ecclesia sponsa Christi quam canit, de quattuor plagis mundi, per quattuor Evangelia in thalamum sponsi colligitur". Der erste Abschnitt umfasst nach Honorius die Verse 1-2, 17; der zweite: 3, 1-6, 9; der dritte: 6, 10-7, 10; der vierte: 7, 11-8, 14.

1297 HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Expos. in Cant. Cant., praef., PL 172, 351: „Ab occidente sponsa est adducta, quando multitudo gentium sub gratia per apostolos ad fidem Christi est attracta"; ebd., 352: „Sunamitis autem de occidente venit in quadriga Aminadab"; ebd., 353: „Aminadab est sacerdos in cujus quadriga arca in Jherusalem est reducta". Als erste Braut nennt Honorius die Tochter des Pharaos als Sinnbild der Hebräer, die sich *ante legem* von Osten dem Bräutigam nähert (PL 172, 352). *Sub legem* reitet als zweite Braut die Tochter des Königs von Babylon auf Kamelen heran: die in Sünden verstrickte Heidenschaft (PL 172, 352). Als vierte Braut wird die Mandragora, die mit dem Antichrist ihres Hauptes beraubte Menge der Ungläubigen, am Ende der Zeiten dem Bräutigam zugeführt (PL 172, 353).

1298 Die später hinzugefügte Inschrift *„Regina Austri"* resultiert aus einem Lesefehler: dem dritten Kapitel des Kommentars stellt Honorius eine Rekapitulation der Ausführungen des zweiten Kapitels voran, das der zweiten Braut, der *Regina Austri*, gewidmet ist. Aus dieser Rekapitulation wurde später irrtümlich die Bildinschrift *Regina Austri* entlehnt, hierzu: M. CURSCHMANN, 1988, S. 158.

Wagens bilden die vier in Medaillons eingezeichneten Evangelisten-Symbole entsprechend dem Kommentartext, in dem es heißt: „Die vier Räder sind die vier Evangelisten, die gegen Ende der Welt den ganzen Erdkreis durcheilen werden“[1299]. Der Kommentar bezeichnet die Pferde als Apostel, welche die *Quadriga* der Braut Christi durch die Welt ziehen, indem sie das Evangelium verkünden[1300]. Analog dazu ist über der Darstellung der Pferde das Wort „*apostoli*“ eingeschrieben. Die Gläubigen schließlich, die dem Wagen vorangehen, wie die durch *pilei cornuti* und eine Inschrift als Juden gekennzeichnete Gruppe von Menschen, die ihm folgen, können als *concretum* des in der Gestalt der *Sunamitis* personifizierten *abstractum* der Juden und Heiden einschließenden *Ecclesia* gedeutet werden. Die eigentümliche Gestaltung des Wagens als gemauerter Turm - in dem Kommentar als „*Quadriga Aminadab*“ bezeichnet - lässt sich angesichts der Deutung der *Sunamitis* als Kirche in dem Begleittext möglicherweise als bildliche Allusion auf das Gotteshaus verstehen, genauer als Kirchengebäudeabbreviatur und damit als Attribut, das die Identität der dargestellten weiblichen Personifikation näher bestimmt. Dargestellt ist in der Illustration des Honorius-Kommentars die noch wandernde Kirche, die *ecclesia peregrinans*, die ihrer Vollendung in der endgültigen Vereinigung mit ihrem Bräutigam Christus entgegen strebt.

Gleich der *Sunamitis* des Hohelied-Kommentars des Honorius scheint die *Ecclesia* der Miniatur des *Hortus deliciarum* (Abb. 95) auf den Medaillonrädern mit den Evangelisten-Symbolen in dem gemauerten Wagen der Kirche ihrer Vollendung entgegen zu fahren. Sie wird damit als *ecclesia peregrinans*, als vorläufige, noch nicht endgültige Größe ausgewiesen, die von der vollendeten Form der Kirche, der *ecclesia triumphans*, wie sie in der Illustration der „Himmlischen Hierarchie“ von fol. 244r dargestellt ist, unterschieden werden muss[1301] - eine

---

1299 Vgl. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Expos. in Cant. Cant., III, PL 172, 454: „Quattuor rotae sunt quattuor evangelistae, qui circa finem mundi per totum mundum current“.

1300 HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Expos. in Cant. Cant., III, PL 172, 353: „Equi autem sunt apostoli, qui hanc quadrigam traxerunt, dum Evangelium Christi per mundum praedicaverunt“.

1301 Von der gegenwärtigen Kirche als *ecclesia peregrinans*, die auf der Wanderschaft im irdischen Exil von dem Teufel bedroht dem himmlischen Vaterland entgegengeht, sprechen auch zahlreiche andere Texte des *Hortus deliciarum*, vgl. etwa: H.d.II, Tt. 180. 245. 249. 519. 520. 579. 700. 790. u.a.m. Der Behauptung von H. STEIN, 1987, S. 77ff., dass es sich bei der *Ecclesia*-Illustration des *Hortus deliciarum* um eine zweidimensionale Umsetzung des Bildprogramms der Klosterkirche St. Georg zu Prüfening handelt, also um eine Darstellung der *ecclesia triumphans*, in der lediglich konnotativ - wie sie im Blick auf die kämpfenden Gruppen der Engel und Dämonen feststellt - auch die *ecclesia militans* mitgedacht ist, kann an dieser Stelle mit aller Deutlichkeit widersprochen werden. Dargestellt ist, wie die vorausgehende Analyse der *Hortus*-Miniatur erwiesen hat, nicht primär die *communio sanctorum* wie in den Prüfeninger Presbyteriumsmalereien, sondern die hierarchisch gegliederte, irdisch-sichtbare Institution Kirche, die sich noch auf dem Weg zu ihrer endzeitlichen Vollendung befindet. Das in den Prüfeninger Fresken nur angedeutete Thema der zwei in der Kirche wirkenden irdischen Gewalten, wird in der Aufreihung und Gegenüberstellung der einzelnen Mitglieder des weltlichen und geistlichen Standes ausformuliert. Im Gegensatz zu der Prüfeninger Darstellung werden die beiden Gewalten einander jedoch nicht gleichgestellt, sondern die Träger der Amtskirche unter der Führung des Papstes dem Laienstand klar übergeordnet. Die einzigen nimbierten, heiligen Gestalten der *Hortus*-Miniatur, die Apostel, sind aufgrund ihrer Stellung als Anführer einer Reihe der Geistlichen nicht als Repräsentanten der *communio sanctorum*, sondern als Zeichen der Apostolizität der Amtskirche zu deuten. Es muss festgestellt werden, dass H. Stein bei ihrer vorschnellen Gleichsetzung der Bildprogramme des Prüfeninger Presbyteriums und der *Ecclesia*-Miniatur des *Hortus deliciarum* nicht nur wesentliche Details des Bildprogramms der *Hortus*-Miniatur übersehen hat, sie hat auch die Einbindung der Illustration in den

Wesensbestimmung, der in ihrem Ursprung die augustinische Vorstellung von dem zeitlichen Dasein der Kirche als einer *peregrinatio* in der Fremde zugrunde liegt.[1302] Für die These, dass der *Ecclesia*-Illustration des *Hortus deliciarum* über die formale Entsprechung einzelner Bildelemente und ihre Anordnung hinaus auch ein der Miniatur des Honorius-Kommentars entsprechendes Konzept von der Kirche zugrunde liegt, spricht auch die Darstellung der Propheten Jesaja und David und der kämpfenden Gruppen der Engel und Dämonen innerhalb der *Hortus*-Miniatur, gleichwie die Einbindung der Illustration in den ekklesiologischen Zyklus des Werkes. So wird einerseits die Befangenheit der Kirche in der Zeit und andererseits ihre eschatologische Dimension in den komplementären Bewegungen der Gestalten Jesajas und Davids in den Türöffnungen des *Ecclesia*-Gebäudes angezeigt. Während der Prophet Jesaja sich nach links, der Leserichtung und damit dem im Werk nachgezeichneten Verlauf der Heilsgeschichte entgegen wendet und in einer Geste des Sich-dem-Vergangenen-Verschließens sein Gesicht mit den Händen bedeckt, tritt David mit einer Geste des Sich-dem-Zukünftigen-Öffnens den endzeitlichen Heilsgeheimnissen grüßend entgegen. Dem heilsgeschichtlich-teleologischen Gesamtplan des *Hortus* entsprechend erscheint die Fahrt des „Wagens der Kirche" auf die Endzeit hin ausgerichtet. Gleichzeitig geben die neben den beiden alttestamentlichen Gestalten auf die Laibungen der geöffneten Türen eingeschriebenen Satzfragmente gleich einem Losungswort die Grundprämissen für jeden Eintritt in die Kirche an. So verweisen die der Anklagerede Gottes gegen sein abtrünniges Volk entlehnten Worte des Buches Jesaja: „Reinigt euch von den Sünden der Welt" (Is. 1, 16)[1303] zur Linken der Gestalt Jesajas auf die Notwendigkeit der Buße, wogegen das dem 99. Psalm entstammende Wort: „Tretet ein zu seinen Toren im Bekenntnis"[1304] zur Rechten Davids den Glauben als Voraussetzung jeder Kirchengliedschaft benennt. In ihrer Stellung in den Türöffnungen werden die beiden Propheten - die Kontinuität der Kirche des alten und neuen Bundes vorausgesetzt - zu Kündern der elementaren Bedingungen für jede Aufnahme in die neutestamentliche Kirche.

Gesamtkontext des Werkes, nämlich ihre Eingliederung in den Gegenwartszyklus, völlig vernachlässigt. Dabei ist ihr eine Illustration des *Hortus*, die den Prüfeninger Wandmalereien wesentlich näher steht als die *Ecclesia*-Illustration, offensichtlich völlig unbekannt geblieben: die Darstellung der „Himmlischen Hierarchie" von fol. 244r.

1302 Vgl. AUGUSTINUS, DCD 1, 35, CCL 47, 33: „Haec et alia [...] respondeat inimicis suis redempta familia domini Christi et peregrina civitas regis Christi. Meminerit sane in ipsis inimicis latere cives futuros, [...] sicut ex illorum numero etiam Dei civitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communione sacramentorum"; siehe auch: Ebd., 19, 17, CCL 48, 684: „Civitas autem caelestis vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat; ac per hoc, dum apud terrenam civitatem velut captivam vitam suae peregrinationis agit, iam promissione redemptionis et dono spiritali tamquam pignore accepto legibus terrenae civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae adcommodata sunt". Besonders häufig findet sich die Vorstellung von der Kirche als *ecclesia peregrina* auch bei Gregor dem Großen, vgl. M. FIEDROWICZ, 1995, S. 107ff.. Zur Vorstellung von der irdischen Kirche als *ecclesia peregrinans*, vgl.: A. P. ORBAN, 1980, S. 189ff.

1303 H.d.II, fol. 225v, inscriptiones: „Ysaias dicit: Lavamini, mundi estote".

1304 Ebd.: „David dicit: Introite portas ejus in confessione".

Auf die Zeitlichkeit und geschichtliche Begrenztheit der juridischen Gesellschaft der Kirche verweist auch der Kampf der Engel und Dämonen auf dem Dach des Kirchengebäudes der *„Ecclesia*"-Illustration, der motivisch an das Thema des Engelsturzes zu Beginn des Werkes anknüpft (fol. 3v, Abb. 4), von dem aus die in ihrer raum-zeitlichen Abfolge als fortschrittliche geschichtliche Entwicklung zum Heil angelegte Text-Miniaturen-Folge des *Hortus* ihren Ausgang nimmt. Der Antagonismus zwischen den in den Engeln und Dämonen repräsentierten guten und bösen Mächten, der nach der im *Hortus* rezipierten *Civitas*-Lehre Augustins die metaphysische Ursache der Geschichte und des geschichtlichen Gegeneinanders der zwei irdischen Staaten bildet, das erst in der Scheidung des Menschengeschlechts am Ende der Zeiten seine Aufhebung findet, wird zum Zeichen der irdisch-geschichtlichen Existenzweise der Kirche. Indem die Gruppen der Engel und Dämonen als Kampfgegner der Hierarchie der irdisch-sichtbaren Kirche in dem Kirchengebäude attributiv zugeordnet werden, wird die Daseinsform der gegenwärtigen wandernden Kirche als Kampf, sie selbst als *ecclesia militans* gekennzeichnet. Der Begriff *„ecclesia militans"* zur Bezeichnung der Kirche in der Wirklichkeit ihres irdisch-vorläufigen Zustandes und als Gegenbegriff zur *„ecclesia triumphans"* lässt sich erstmals um 1160 in den Schriften des Petrus Comestor und des Johannes von Salisbury nachweisen[1305] und tritt in der Folgezeit häufig auf.[1306] In dem Aufkommen des Gegensatzpaares manifestiert sich nach Y. Congar und W. Imkamp eine grundlegende Akzentverschiebung in der theologischen Reflexion über die Kirche, die durch Augustin bereits vorbereitet, mit Bernhard von Clairvaux in ein entscheidendes Stadium trat: Ausgangspunkt des Nachdenkens über die Kirche wird die konkrete sichtbare Institution.[1307] Die Kirche wird nicht mehr primär von ihrer himmlischen Realität her als Teil der himmlischen *civitas* verstanden, die auf Erden im Exil ist, sondern sie wird in sich selbst, in ihrer irdisch-institutionellen Verfassung als auf den Himmel hin ausgerichtet betrachtet. Diese Verschiebung des Gesichtspunktes wird in der *Ecclesia*-Illustration des *Hortus* anschaulich in der Verbindung von Elementen, die auf die eschatologische Dimension der Kirche verweisen, wie die Deutung der *Ecclesia*-Personifikation als *sponsa Christi*, die Gesten der Propheten und die Kennzeichnung der Kirche als *ecclesia peregrinans* durch die Medaillon-Räder unterhalb des Kirchengebäudes einerseits, und solchen Elementen, welche die institutionelle Organisation der konkreten gegenwärtigen Kirche wiedergeben, wie die Gemeinschaft der Gläubigen in ihrer hierarchischen Ordnung andererseits. In komprimiertester Form ist in der Illustration die Kirche in der Spannung zwischen ihrer eschatologischen Bestimmung zur ewigen Herrlichkeit mit

---

1305 Petrus Comestor kommt gleich am Anfang seiner *Historia scholastica* darauf zu sprechen, wenn er die vier Schriftsinne erklärt, vgl. PETRUS COMESTOR, Historia scholastica, prol., PL 198, 1055-1056: „Tropologia est sermo conversivus pertinens ad mores animi; et magis movet quam allegoria, quae pertinet ad Ecclesiam militantem, anagoge ad triumphantem et ad Domini trinitatem". Zuerst liegt das doppelte Begriffspaar aber wohl vor bei: JOHANNES VON SALISBURY, Policraticus 1, 6, PL 199, 402.

1306 So etwa bei Gottfried von St. Viktor, Petrus von Poitiers, Sicard von Cremona, Heinrich von Albano; dazu: Y. M. J. CONGAR, 1971, S. 103; zur Vorstellung der *ecclesia militans* siehe auch: C. THOUZELLIER, 1965, S.1407-1423.

1307 Y. M. J. CONGAR, 1971, S. 103; W. IMKAMP, 1983, S. 111; zu Bernhard von Clairvaux, siehe: Y. M. J. CONGAR, 1959, S. 173-202.

Christus und ihrer gegenwärtigen institutionellen Wirklichkeit ins Bild gefasst. Im Vordergrund der Betrachtung aber steht auch hier die differenzierte und strukturierte Einheit der konkreten Institution, deren Ordnungsstruktur durch die Beitexte juridisch begründet wird.[1308] Die empirische Gemeinschaft aller Christen unter der faktischen Leitung der Römischen Kirche ist die historisch gegenwärtige Konkretion der einen Kirche, die im Jenseits ihre Vollendung finden wird, eine entwicklungsgeschichtliche Vorstufe derselben. Als wirkliche Repräsentation der wahren Kirche hat sie schon in der Gegenwart an der Stabilität ihrer zukünftigen Verwirklichungsform teil: in der strengen Achsensymmetrie des Kirchengebäudes und der hierarchischen Anordnung der Gläubigen um die Personifikation der *Ecclesia* erscheint die eschatologische Einheit und hierarchische Ordnung der „Himmlischen Hierarchie" bereits vorgebildet. Die irdische Kirchenorganisation ist die einzige irdische Gesellschaftsordnung, die bereits in der Gegenwart eine Partizipation an der zukünftigen Ordnung der Herrlichkeit bedeutet. Deutlicher noch verweist die *Ecclesia*-Personifikation in ihrer möglichen Deutung als *sponsa Christi* auf den Zusammenhang von irdischer institutioneller und himmlischer ewiger Kirche, war doch ursprünglich in der Illustration der „Himmlischen Hierarchie" das Motiv der *Ecclesia*-Personifikation in ihrer speziellen Bedeutung als *sponsa Christi* noch einmal aufgegriffen. Indem die beiden Illustrationen motivisch aufeinander bezogen werden, wird unter eschatologischer Perspektive die in der *Ecclesia*-Illustration dargestellte hierarchische Ordnung der Kirche als rechtmäßig erwiesen und dem Primat der Römischen Kirche die entscheidende Heilsfunktion zugeschrieben, die Kontinuität der als geschichtliche Vorform der künftig vollkommenen Kirche erkannten institutionellen Ordnungsgestalt der Kirche kraft ihrer herrscherlichen Vollmachten zu sichern.

Zugleich wird über die motivische Inbezugsetzung der „*Ecclesia*"-Illustration, in der die *Ecclesia*-Personifikation noch als isoliertes Bildmotiv im Bild wiedergegeben ist, zu der Miniatur der „Himmlischen Hierarchie", in der die *Ecclesia*-Personifikation vereint mit Christus dargestellt war, die Unvollkommenheit, der Vorläufigkeitscharakter der geschichtlichen Institution aufgezeigt, die von dem Vollendungsstatus der Kirche zeitlich, räumlich und durch den entscheidenden Übergang von der vergänglichen zur unvergänglichen Seinsform geschieden ist. Die rechtlich verfasste Ordnung der irdischen Kirche mit ihrer Überordnung der Geistlichkeit über Laien und Semireligiose unter dem Primat der maßgeblichen und richtungsweisenden Autorität der Römischen Kirche ist eine zeitlich begrenzte, die ihre Gültigkeit mit der Aufhebung von Zeit und Geschichte und der Verurteilung der Einzelseelen nach ihrem Verdienst im Weltgericht verliert. Indem die juridische Gesellschaft der Kirche über das Motiv der *Ecclesia*-Personifikation zur wirklichen geschichtlichen Manifestation der zukünftigen Verwirklichungsform der Kirche erklärt wird, ist die Zugehörigkeit zu ihr als heilsnotwendig erwiesen, denn es gibt keine andere Möglichkeit zur Braut Kirche zu gehören, die nach dem Weltgericht mit Christus vereint wird, als über die *ecclesia catholica*, die ihr Bild mit sich trägt. Wer auch immer in

1308 Die Tendenz, die Kirche primär in der Verfassung ihres irdischen Zustandes auf den Himmel hin ausgerichtet zu betrachten, lässt sich auch bei Otto von Freising beobachten, vgl. dazu: H.-W. GOETZ, 1983, S. 230-235.

die *ecclesia triumphans* eingehen will, der hat sich in die hierarchische Ordnung der empirisch sichtbaren Kirche einzuordnen und der Autorität der Römischen Kirche zu unterwerfen. Gleichwohl haben die bisherigen Untersuchungen zur *Civitas*-Lehre und Eschatologie des *Hortus deliciarum* ergeben, dass die Zugehörigkeit zur konkreten Institution Kirche allein zum Heil nicht ausreicht, noch die Erlösung bedeutet. Eindringlich wird durch die Gestalten der Mönche in der Höllen-Illustration dargelegt, dass keineswegs alle Mitglieder der irdischen hierarchischen Kirche berechtigte Heilsaussichten haben: selbst die Angehörigen der Geistlichkeit, denen vor allen Laien und Semireligiosen ein höherer Rang in der rechtlich begründeten Kirchenordnung zugesprochen wird, können der tiefsten Verdammnis verfallen. Die Heils-Chancen sind nicht von dem Platz abhängig, den der einzelne Gläubige in der Hierarchie einnimmt, auch den Angehörigen der Geistlichkeit wird keine Heilspräferenz zugesprochen. Im Rahmen der *Civitas*-Lehre des *Hortus deliciarum* wurde die Kirche in ihrer gegenwärtigen Konkretion ganz in der Wirklinie Augustins und in Übereinstimmung mit der Mehrzahl der Theologen des 12. Jahrhunderts als *ecclesia permixta* definiert[1309], der neben den Gerechten noch Scheinchristen und Heuchler, wenn auch nur äußerlich, angehören, die jedoch unter eschatologischer Perspektive der *civitas Babilonia* zuzurechnen sind. Damit ist das Problem der wahren Kirchengliedschaft als notwendiger Voraussetzung für die Heilsgewinnung berührt, das im „Gegenwarts"-Zyklus in der Illustration der „Mystischen Kelter im Weinberg" (fol. 241r) thematisiert wird.

Die Illustration enthält klar erschließbare Kategorien zur Bestimmung der Kirchengliedschaft. Diese erstaunlich differenzierten Aussagen sollen vor dem Hintergrund der im 12. Jahrhundert kontrovers erörterten Frage nach den Bedingungen der wahren Kirchenzugehörigkeit im Folgenden analysiert werden.

2.6 Das heilsentscheidende Problem der wahren Kirchengliedschaft

Das Kreisdiagramm der „Mystischen Kelter im Weinberg" von fol. 241r kennzeichnet die Bruchstelle zwischen dem Bild-Text-Zyklus des *Hortus deliciarum* zum *status praesens* und der im Antichrist-Zyklus visualisierten Darstellung der letzten irdischen Ereignisse vor dem Weltgericht, indem sie Bildmotive beider in sich vereinigt (Abb. 29). Ihre Mittlerrolle wird formal in der Durchbrechung der die Illustration einschließenden Kreisform in ihrer unteren Hälfte zum Ausdruck gebracht: so erscheint links unten im Diagramm der bereits auf fol. 238v abgebildete Lepröse als Motiv des vorangegangenen kirchengeschichtlichen Zyklus (Abb. 65), während rechts

---

1309 Die gegenwärtige Kirche begreifen als eine *ecclesia permixta* aus Gerechten und Sündern - wobei die Gliedschaft der Sünder in der Kirche resp. ihre Ausgeschlossenheit immer differenzierter erfasst wurde - neben Augustinus schon Hieronymus, Gregor der Große und in der Folge Ps. Primasius, Claudius von Turin, Hrabanus Maurus, Hatto von Vercelli, Haimo von Auxerre, Hervaeus von Bourg-Dieu, Gilbert von Poitiers, Petrus Lombardus, u.a.; dazu: A. M. LANDGRAF, 4, 2, S. 48-57; J. BEUMER, 1952, S. 190ff.; zu Gregor dem Großen: M. FIEDROWICZ, 1995, S. 256-258.

unten die beiden von Gott gesandten Zeugen Elias und Enoch dargestellt sind, die einer Gruppe von Juden predigen - ein Bildthema, mit dem der Antichrist-Zyklus der folgenden Seiten und somit der gesamte Endzeit-Zyklus eingeleitet wird. Texte, die über die Bildinschriften hinaus unmittelbar Bezug auf die Darstellung nehmen, fehlen. Das Zentrum des durch zwei konzentrische Kreislinien gerahmten Diagramms wird von der Gestalt Christi beherrscht, der mit hochgeschürztem Gewand Trauben in einem Keltertrog zertritt. Die aus den Trauben ausgetretene Flüssigkeit wird in einem Holzbottich zu seinen Füßen aufgefangen. Zur Rechten und Linken des Holzgefäßes entleeren zwei durch Inschriften als „*apostoli*" bezeichnete männliche Gestalten, die in Tunika und Pallium gekleidet sind, weitere Körbe mit Trauben in das Kelterbecken. Haartracht und Bart kennzeichnen sie als Apostel Petrus zur Linken des Bottichs und Paulus zu dessen Rechten. Ein Diakon folgt ihrer Handlung. Oberhalb des Kelterbeckens tragen einzelne, durch ihre Gewänder identifizierbare Vertreter des geistlichen und weltlichen Standes weitere mit Trauben gefüllte Körbe heran. Dargestellt sind dieselben Standesvertreter, die schon in der *Ecclesia*-Illustration von fol. 225v die als Gemeinschaft aller Gläubigen verstandene Kirche repräsentieren. So wird die Reihe der Geistlichen von der durch Pallium und *phrygium* gekennzeichneten Figur des Papstes angeführt, neben ihr erscheint ein Bischof, ihr folgen Kleriker, Mönche und Nonnen nach. Eine Inschrift benennt die einzelnen Mitglieder des Geistlichenstandes als „Jungfrauen und Witwen, Eremiten und Inklusen, Mönche und Kleriker, die römischen Bischöfe und alle anderen Bischöfe".[1310] An der Spitze der Laien erscheint die Gestalt eines Königs, die schon den Angehörigen des weltlichen Standes in der *Ecclesia*-Illustration vorangestellt war. Hinter ihr führen drei männliche Laien, Ehefrauen und die einzelne Figur einer Königin weitere Traubenkörbe dem Kelterbecken zu. Eine Beischrift bezeichnet sie als „Könige und andere Weltliche, so Männer wie Frauen"[1311]. Die schematische Dreiteilung der *christianitas* in Kleriker, Spirituale und Laien der *Ecclesia*-Illustration ist ersetzt durch die vereinfachte Zweiteilung der Gläubigen in Laien und Geistliche. Die Spiritualen werden in der Reihe der Amtsträger der Kirche eingeordnet. Verlassen ist auch die hierarchische Über- und Unterordnung des geistlichen und weltlichen Standes. Gleichberechtigt werden auf einer Höhe nebeneinander die beiden Stände angeordnet, geeint durch ihre gemeinsame Tätigkeit.

Während die Beischriften, mit denen die Gläubigengruppen versehen sind, der Identifizierung der dargestellten Personen dienen, fungiert der Text, der über dem Kreisdiagramm eingeschrieben ist, als *„superscriptio"*, er lautet: „*Torcular calcavi solus pro omnibus ut omnes liberarentur: torcular calcavi solus, torculuar est sancta crux* – Ich habe die Kelter für alle allein getreten, damit alle gerettet werden; ich habe die Kelter allein getreten, die Kelter ist das heilige Kreuz"[1312]. Das wiederholte Satzfragment „*torcular calcavi solus"* übt hier die Funktion eines Leitwortes aus, durch das auf die alttestamentlichen Verse Is. 63, 3-4 verwiesen wird; dort heißt es: „Ich trat die

1310 H.d.I, fol. 241r, inscriptiones: „Virgines et vidue, heremite et inclusi, monachi et clerici, romani episcopi cum aliis episcopis".

1311 Ebd.: „Reges et aliis seculare tam viri quam femine".

1312 Ebd.

Kelter allein, und niemand unter den Völkern war mit mir. Ich habe sie gekeltert in meinem Zorn und zertreten in meinem Grimm. Da ist ihr Blut auf meine Kleider gespritzt und ich habe mein ganzes Gewand besudelt. Denn ich hatte einen Tag der Vergeltung mir vorgenommen, das Jahr, die Meinen zu erlösen, war gekommen".[1313] Der Vers, der seine auffällige Entsprechung in der Offenbarung des Johannes (Apc. 19, 15) findet[1314], wurde schon in der Patristik von Tertullian als messianische Weissagung verstanden, die Rotfärbung des Gewandes wurde auf Christi Blut, das Gewand auf sein Fleisch, und der gesamte Text als Leidensvorhersage gedeutet.[1315] Hieronymus führt in seinem großen Jesaja-Kommentar neben der typologisch-allegorischen Auslegung des Jesaja-Verses eine zweite Sinndeutung ein, wenn er schreibt: „Diese Kelter, in der vom Erlöser den Bösen die Strafe und den Guten die Belohnung ausgepresst wird, hat er allein getreten, ohne dass ihm jemand half".[1316] Er deutet den Bibelvers nicht nur als prophetische Weissagung des Leidens Christi, sondern auch anagogisch als Vorhersage des kommenden Gerichts, indem er ihn im Kontext von Apc. 19, 15 interpretiert, der in dem Bild des Keltertreters einen Tag der Rache verkündet. Daneben findet sich in den Schriften des Augustinus mehrfach die traditionelle allegorische Auslegung des mystischen Keltertreters erweitert um seine tropologische Sinndeutung. In seinem Psalmenkommentar heißt es etwa im Rahmen der Exegese zum 55. Psalm: „Christus wurde zuerst als Traube in der Kelter ausgepresst [...], wenn du begonnen hast, fromm in ihm zu leben, bist auch du zur Kelter geschritten, bereite dich darum auf das Gepresst-Werden vor"[1317]. Nicht nur die Passion Christi ist nach Augustin in dem Bild des Keltertreters vorhergesagt, sondern auch das Leiden all derer, die ihm im Glauben nachfolgen werden. In der Exegese der folgenden Jahrhunderte sollte jedoch vor allem die allegorisch-typologische Deutung des alttestamentlichen Bildes immer wieder aufgegriffen werden, sie findet sich in den Schriften Gregors des Großen, ebenso wie bei Isidor von Sevilla, Beda, Haimo von Halberstadt und Jonas von Orleans.[1318] Rupert von Deutz knüpft an die patristische und karolingische

---

1313 Is. 63, 3f.: „(3) Torcular calcavi solus et de gentibus non est vir mecum calcavi eos in furore meo et conculcavi eos in ira mea et aspersus est sanguis eorum super vestimenta mea et monia indumenta mea inquinavi (4) dies enim ultionis in corde meo annus redemptionis meae venit".

1314 Dort erscheint Christus als Sieger im Endkampf mit blutbeflecktem Kleid, vgl.: Apc. 19, 15: „Et de ore ipsius procedit gladius acutus ut in ipso percutiat gentes et ipse reget eos in virga ferrea et ipse calcat torcular vini furoris irae Dei omnipotentis".

1315 TERTULLIAN, Adv. Marc. 4, PL 40, 5f.: „Aderit Esaias: [...] Quare rubra vestimenta tua, et indumenta sicut de foro torcularis, pleno conculato? Spiritus enim propheticus, velut iam contemplabundus dominum ad passionem venientem, carne scilicet vestitum ut in ea passum, cruentum habitum carnis in vestimentorum rubore designat, conculatae et expressae vi passionis tamquam in foro torcularis, quia et inde quasi cruentati homines de vini rubore descendunt". Zur Auslegungsgeschichte des Verses Is. 63, 3 und zum Ursprung und der Wandlung des Bildmotivs der „Mystischen Kelter", vgl.: A. THOMAS, 1935; C. DE CLERCQ, 1936, S. 41-49; A. WECKWERTH, 1960, S. 95-108; Ders., 1969, S. 349-351.

1316 HIERONYMUS, Com. in Isaiam 17, 63, PL 24, 612: „Hoc torcular, in quo et malis supplicia, et bonis praemia a Salvatore calcatur, solus ipse calcavit nullumque habuit adiutorem".

1317 AUGUSTINUS, Enarr. in Ps. 55, PL 36, 109: „Primus botrus in torculari pressus est Christus [...] cum coeperis in Christo pie vivere, ingressus es torcular; praepera te ad pressuras".

1318 GREGOR DER GROSSE, In Ez. 2, 1, 9, PL 36, 942; ISIDOR, De fide cath. contra Judaeos 1, 32, PL 83, 482; auch: Ders., In Gen. 31, 26, PL 83, 280; BEDA, In Cant. cant. 2, 1, PL 91, 1097; HAIMO VON HALBERSTADT, Com. in Is. 3, 63, PL 116, 1051; JONAS VON ORLEANS, De cultu imaginum 2, praef. PL 106, 342; vgl. dazu: A. THOMAS, 1935.

Auslegungstradition an, wenn er in seinem Werk *De Trinitate et operibus eius* Traubensaft und Blut Christi als Synonyma verwendet. Stärker als seine Vorgänger hebt er jedoch den Doppelcharakter des Leidens Christi hervor, das nach ihm sowohl aktives Geschehen wie passives Geschehenlassen, die freiwillige Übernahme des Kreuzesopfers wie das qualvolle Erleiden der Opferung einschließt. Christus ist für ihn nicht nur der Keltertreter, sondern auch die ausgepresste Traube, deren Saft den Gläubigen als eucharistischer Wein gereicht wird.[1319]

Die Bildinschrift des „Kelter"-Diagramms im *Hortus deliciarum* verweist mit den Worten *„Torcular est sancta crux"* nahezu programmatisch auf diese tausendjährige Exegesetradition, die auch durch das Exzerpt aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis unterhalb des Diagramms noch einmal vergegenwärtigt wird.[1320] Neben diesen Textbelegen bestätigen zwei Kelter-Darstellungen, die zeitlich vor den *Hortus deliciarum* zu datieren sind, dass die allegorische Deutung des Keltermotivs auch bildimmanent mitgedacht ist.

Die ältere der beiden Darstellungen schmückt das Gewölbe der 1108 vollendeten Klosterkirche zu Kleinkomburg in Württemberg. (Abb. 108) Das Deckengemälde entstand nach P. W. Keppler noch im Auftrag Abt Hartwicks kurz nach der Vollendung des Kirchenbaus.[1321] Die Darstellung wird beherrscht von der in der Mittelachse übereinander angeordneten, zweifach wiedergegebenen Gestalt Christi. Die obere Bildhälfte zeigt ihn am Kreuz. Zu seiner Rechten fängt die Personifikation der *Ecclesia* das aus seiner Seitenwunde entströmende Wasser und Blut zum Zeichen der das Amt der Kirche konstituierenden Grundsakramente, Taufe und Eucharistie, in einem Kelch auf.[1322] Während der Kelch die Kirche als Bewahrerin und Mittlerin der von Christi selbst eingesetzten Sakramente auszeichnet, repräsentiert die der Gestalt der *Ecclesia* zur Seite gestellte Gruppe der Gläubigen die Kirche in ihrer personalen Dimension als *congregatio fidelium*. Zur Linken des Kreuzes wendet sich die Personifikation der Synagoge vom Kreuz ab - bildhafter Ausdruck ihrer Nicht-Anerkennung der Erlösungstat Christi. Ihr ist eine durch *pilei cornuti* als Juden gekennzeichnete Gruppe zugeordnet.

Im Zentrum des unteren Bildfeldes, gleichsam als Basis des Kreuzschaftes, tritt Christus, hinterfangen von dem Pressbalken der Kelter, im Kelterbecken die Trauben. Im Sinne der Exegese Ruperts von Deutz ist er sowohl als aktiver Keltertreter als auch als passiv gepresste Traube dargestellt. Zu seiner Rechten weist der Prophet Jesaja mit erhobener Hand auf ihn hin. Der in den alttestamentlichen Versen von Is. 63, 3ff. geweissagte siegreiche Held wird durch die in der Komposition vollzogene typologisch-allegorische Bezugsetzung von Keltertreter und

---

1319 RUPERT VON DEUTZ, De Trinitate et operibus eius, In Is. 2, 29, PL 167, 1357: „In passione [...] ipse qui calcat et ipse qui calcatur, idem est. Calcavit enim ipse qui semetipsum tradidit pro nobis, calcatus est tamquam botrus qui sub pressura crucis de acino corporis vinum, id est spiritum suum emisit".

1320 H.d.I, fol. 241r, inscriptiones: „Torcular fodit in ea, scilicet sanctam crucem quam ipse calcavit solus. [...] id est ecclesiam, in qua ipse Christus torcular calcat solus, quia passione crucis redemptionem fecit omnibus credentibus".

1321 P. W. KEPPLER, 1885, S. 37ff. Das Deckengemälde wurde im 19. Jahrhundert stark überarbeitet, dazu: A. THOMAS, 1935, S. 103.

1322 Zur Identifizierung der Gestalt als *Ecclesia* vgl. die Untersuchung von W. SEIFERTH, 1964, S. 15-28, zur Darstellung der *Ecclesia* und *Synagoge* in den Kreuzigungsdarstellungen des 9.-12. Jahrhundert.

Christus als der am Kreuz leidende und zugleich alle Gläubigen erlösende Gottessohn interpretiert.

Eine zweite Darstellung der „Mystischen Kelter“ lässt sich in dem sogenannten Stammheimer Missale aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhundert nachweisen (Abb. 109).[1323] Das Kanonbild nimmt in seiner Grundstruktur die Komposition des Deckenfreskos von Kleinkomburg auf. Im Unterschied zu der älteren Gestaltung des Motivs, die den Bildelementen des Keltertreters und des Gekreuzigten dem Umfang nach den gleichen Bildraum zugesteht, dominiert im Stammheimer Missale die Kreuzigung als zentrales Bildmotiv die gesamte Komposition. Flankierend sind ihm nach Io. 19, 25-34 die zwei Kriegsknechte mit Ysop und Speer und die Gestalten von Maria und Johannes zur Seite gestellt. Zur Rechten und Linken des Kreuzquerbalkens sind zum Zeichen der den ewigen Tod überwindenden und den Zugang zum ewigen Leben eröffnenden Erlösungstat Christi in Medaillons die Personifikationen von *Mors* und *Vita* eingezeichnet. Oberhalb des Querbalkens wenden sich die Personifikationen von *Ecclesia* und Synagoge dem Gekreuzigten zu. Die Eckfelder füllen, auf die kosmische, zeitübergreifende Dimension des Geschehens verweisend, die Bildzeichen von *Sol* und *Luna* aus. In vertikaler Linie unterhalb des Gekreuzigten ist in jugendlicher Gestalt der Keltertreter von Is. 63, 3 im Keltertrog wiedergegeben. Begleitet wird er von dem Propheten Jesaja zu seiner Rechten, der gleich ihm selbst ein Spruchband mit den Versen Is. 63, 2 .3 in den Händen trägt.

Im Gegensatz zu dem Fresko von Kleinkomburg werden in der Illustration des Stammheimer Missale die Figuren des Keltertreters und Christi in ihrer bildlichen Ausgestaltung deutlich voneinander geschieden: der Keltertreter tritt hier, bezeugt von dem Propheten Jesaja, als alttestamentlicher *typos* des neutestamentlichen Antitypus Christus auf, er wird zur Zeugnisspur des von Gott vorherbestimmten Plans der Erlösung. Das Keltertreten wird verstanden als reale Prophetie der Passion Christi, in der das frühere Geschehen seine überhöhende Erfüllung findet. Formal ist diese Bezugsetzung durch die axiale Übereinanderordnung der Figuren sinnfällig gemacht, der neutestamentliche Antityp fußt gleichsam auf dem alttestamentlichen Typus - eine Anordnung, die in den übereinander gestellten Figuren von Propheten und Aposteln oder Evangelisten in der skulpturalen Baukunst oder dem Merseburger Taufbecken (Abb. 110) eine auffällige Entsprechung besitzt.[1324]

Der Miniatur der „Mystischen Kelter“ des *Hortus deliciarum* fehlt die bildliche Gegenüberstellung von Kreuzigung und Kelter. Dennoch ist auch hier die heilsgeschichtlich allegorische Deutung des Kelter-Bildes intendiert. So repräsentiert das sprachliche Zeichen „*crux*“, das als Bestandteil der Bildüberschrift über dem Kreisdiagramm eingeschrieben war, das ikonische Zeichen. Die bildliche Darstellung selbst ist zusammengezogen und abstrahiert auf das Bild Christi in der Kelter. Die rein „visuelle Exegese“[1325] des Keltermotivs der früheren Darstellungen

---

1323 Zum sog. Stammheimer-Missale siehe: E. C. TEVIOTDALE, 2001.

1324 Zur Typologese in der mittelalterlichen Bildkunst und Literatur grundlegend vgl.: F. OHLY, 1977, S. 312-337.

1325 Zum Verfahren der visuellen Exegese in der hochmittelalterlichen Bildkunst vgl.: A. C. ESMEIJER, 1978, S.30ff.

wird ersetzt durch die graphisch-textliche Auslegung. Schrift und Bild ergänzen sich zu einem Bedeutungszusammenhang. Das Bild des Keltertreters ist somit ganz im Sinne der patristischen und mittelalterlichen Exegese des Jesajaverses, Is. 63, 3, als Sinnbild der Passion Christi zu verstehen. Aber auch die von den patristischen Autoren eingeführte anagogisch-eschatologische Deutung des Jesajaverses als Ankündigung der zweiten Parusie Christi muss aufgrund der Stellung der Miniatur zu Beginn des Endzeitzyklus mitgedacht werden: Das Auftreten des endzeitlichen Richters Christus im Jüngsten Gericht, von dem die Offenbarung des Johannes unter dem Bild des Kelterers in Apc. 19, 15 kündet, steht unmittelbar bevor.

Der Aussagegehalt des „Kelter"-Diagramms erschöpft sich im Unterschied zu dem Deckenfresko von Kleinkomburg und der Illustration des Stammheimer Missale jedoch keineswegs in der typologischen Deutung des alttestamentlichen Bildes als Veranschaulichung der Passion Christi und Vorankündigung des Letzten Gerichts. Das unter dem Kelter-Diagramm eingeschriebene Exzerpt aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis verweist auf eine weitere Sinnschicht, die alle Elemente der Illustration in einem einheitlichen ekklesiologisch-sakramentstheologischen Bedeutungskomplex zusammenschließt. So wird in dem Beitext im Rückgriff auf die botanische Bildsprache von Is. 5, 1-7 und Mt. 21, 33 und im Anschluss an die bis in die Patristik zurückreichende Auslegungstradition der Schriftstellen[1326] die Kirche mit einem von Gott gepflanzten Weinberg verglichen, die Vereinigung aller Gläubigen mit einem Weinstock gleichgesetzt, die Priester, Schriftgelehrten und Heiligen werden als Weinbauern bezeichnet, ihre Tätigkeit als Verehrung und Nachahmung Christi.[1327] Das Bild Christi in der Kelter wird in diesem Kontext allegorisch-ekklesiologisch auf die durch den Opfertod Christi gewirkte Erlösung aller Gläubigen hin ausgelegt.[1328] Wird der Text des Honorius in Bezug gesetzt zu dem Kreisdiagramm, unter dem er eingeschrieben ist, dann kann danach auch der von den Engelmedaillons eingefasste Weinstock, der aus dem Kelterbottich emporwachsend das Kelterbecken trägt und das gesamte Innere der Kreisform ausfüllt, als Sinnbild der Kirche aufgefasst werden, in der Christus aufgrund seiner Erlösungstat gegenwärtig ist. Die Reben, welche die Gläubigen Christus im Kelterbecken zutragen, verweisen in diesem Sinne entsprechend dem Herrenwort Io. 15, 5 - „Ich bin der Weinstock, ihr die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts tun" - metonymisch auf

---

1326 Die Gleichsetzung von Kirche und Weinberg lässt sich in zahllosen exegetischen, liturgischen und hymnischen Texten nachweisen. Vgl. etwa: ORIGENES, Com. in Mt. 17, PL 13, 1514; AMBROSIUS, Hexaemeron 3, 12, 50, CSEL 32, 1, 92, 13; AUGUSTINUS, Tract. adv. Judaeos 7, PL 42, 55; HRABANUS MAURUS, Alleg. in s. Script. 3, PL 112, 1079; RUPERT VON DEUTZ, In Is. cap. 16, PL 167, 1291; dazu: A. THOMAS, 1936.

1327 H.d.I, fol. 241r, inscriptiones: „Vinea Domini, scilicet ecclesia, circumdata est maceria, id est angelica custodia. Ecclesia interdum comparatur vinee. Coloni hujus vinee sunt sacerdotes ceterique doctores. Plantatio hujus vinee est vocatio fidelium populorum. [...] Quod enim ancti apponunt botros significat quod in hac vinea scilicet ecclesia, piis laboribus insudantes passionem dominicam imitando ac venerando, pondus diei et estus infatigabiliter portant usque ad judicii tempus".

1328 Ebd.: „... id est ecclesia, in qua ipse Christus torcular calcat solus, quia passione crucis redemptionem fecit omnibus credentibus".

sie selbst.[1329] In der Verknüpfung von Keltermotiv und Weinberg-Bildlichkeit wird die Lehre der in der Passion begründeten und mit Christus verbundenen Kirche versinnbildlicht.

Näher fassen lässt sich die Bildaussage vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Sakramentstheologie.[1330] Mehrheitlich wird von den Theologen der Zeit die Anschauung vertreten, dass in jeder der beiden Gestalten des Abendmahls (*species*), das heißt in Brot und Wein, der ganze Christus real, *substantialiter* und *invisibiliter* gegenwärtig ist.[1331] Von Petrus Lombardus wurde in diesem Zusammenhang im Anschluss an die Tradition ein sakramentstheologisches Ternar vorgelegt, das alle wesentlichen Elemente des scholastischen Sakramentsverständnisses miteinander verbindet.[1332] Unterschieden werden müssen nach ihm: die *species* Brot und Wein, die auf den eucharistischen Leib des Herrn verweisen; der eucharistische Leib, der von den *species* bezeichnet wird und zugleich selbst Zeichen der Sakramentsgnade ist; die Sakramentsgnade, *virtus unitas et caritatis*. Dieses Bedeutungsgefüge kompliziert sich dadurch, dass der eucharistische Leib auf eine andere Weise die Sakramentsgnade bezeichnet als die *species* den Herrenleib. Denn die *species* sind real der Leib des Herren, während die Sakramentsgnade nur bezeichnet, aber nicht real ist.[1333] Die *species* werden zum Herrenleib, und weil dieser Herrenleib - wie der Wein aus vielen Trauben - aus vielen Gliedern besteht, kann er die Einheit, die er als Sakramentsgnade bewirkt, auch bezeichnen, die *unitas ecclesiastica*.[1334] Die kirchliche Einheit ist jedoch nicht nur Wirkung des eucharistischen Opfers, sie ist auch die Bedingung der Möglichkeit für den Vollzug des Opfers, da der Ort des eucharistischen Opfers nur die Einheit der Kirche sein kann.

Die von Petrus Lombardus wirkungsmächtig eingeführten sakramentstheologischen Unterscheidungen bieten eine Möglichkeit, die Auswahl und Verbindung der Bildelemente des „Kelter"-Diagramms im *Hortus*, das ihnen zugrundeliegende Bedeutungsgeflecht, in einer alle

---

1329 Schon der patristischen Exegese galt das Weinstock-Gleichnis des Johannesevangeliums als Bild der Christus durch die Passion verbundenen Gemeinschaft aller Gläubigen, vgl. dazu: CLEMENS VON ALEXANDRIEN, Strom. 1, 9, PG 8, 739; HIPPOLYT, Fragm. in Gn. 49, 11, PG 10, 590; auch: BEDA, Expos. in S. Ioh. Ev. 15, PL 92, 836.

1330 In den nachfolgenden Ausführungen können nicht die einzelnen aktuellen Auseinandersetzungen um die Transsubstantiationslehre und Konsekrationslehre nachgezeichnet werden, vielmehr sollen nur die ekklesiologisch relevanten Aussagen der zeitgenössischen Eucharistielehre in bezug auf die in diesem Kapitel behandelte Frage nach der Kirchengliedschaft herangezogen werden. Eine Zusammenfassung und einen Überblick über die Eucharistielehre des 12. Jahrhundert bietet: F. HOLBÖCK, 1941; H. DE LUBAC, 1969; J. BEUMER, 1952, S. 183-209; siehe auch: A. M. LANDGRAF, 1946, S. 218-222; L. HÖDL, 1963, S. 161-182; W. KNOCH, 1986, S. 64-76.

1331 Dazu: R. SEEBERG, 1953, S. 216f.

1332 L. HÖDL, 1963, S. 173. Die von Augustin in die Sakramentstheologie eingeführte Unterscheidung von *sacramentum* und *res* wurde im Verlauf der Auseinandersetzungen um die Eucharistielehre des Berengar von Tour, dem sog. Abendmahlstreit, zum Ternar *sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum*, weiterentwickelt. Mit Petrus Lombardus erhält dann der sakramentstheologische Ternar seine klassische Form.

1333 Die entscheidende Textstelle lautet: PETRUS LOMBARDUS, Sententiae 4, dist. 7, 1, (ed. SpicBon Bd. V, Grottaferrata) ^{3}1981, S. 284f.: „Huius autem sacramenti gemina est res: una scilicet contenta et significata, altera significata et non contenta. Res contenta et significata est caro Christi quam de Virgine traxit, et sanguis quem pro nobis fudit. Augustinus, Super Joannem: Res autem significata et non contenta est unitas Ecclesiae in praedestinatis, vocatis justificatis et glorificatis".

1334 L. HÖDL, 1963, S. 172f. Auch für Hugo von St. Viktor ist die Eucharistie die vollendete Einheit der Kirche, siehe dazu: C. U. BLESSING, 1997, S. 166-169.

bisherigen Deutungen der Einzelmotive integrierenden Gesamtdeutung zu erschließen. So kann der in der Kelter ausgepresste Wein als *sacramentum*, als *species* des Abendmahls gedeutet werden, die den eucharistischen Leib bezeichnet und real das Blut des Herrn ist; der Keltertreter kann in diesem Sinne näherhin als Christus bestimmt werden, der im Sakrament der Eucharistie ganz gegenwärtig ist und dessen Opfertod am Kreuz durch das Opfer der Eucharistie repräsentiert ist; die Gemeinschaft der Gläubigen schließlich, die in ihrer Tätigkeit ganz auf die Person des Keltertreters ausgerichtet ist, bedeutet die durch die Sakramentsgnade gewirkte Einheit der Kirche. Die Einheit der Kirche ist die Wirkung des eucharistischen Opfers, in der Terminologie der zeitgenössischen Sakramentstheologie gesprochen, die *res sacramenti*, deren *sacramentum* die Eucharistie ist.[1335] Vergleichbar heißt es bei Rupert von Deutz, Gerhoch von Reichersberg und anderen Autoren des 12. Jahrhunderts, dass so wie der Wein aus vielen Trauben entsteht, die Eucharistie die Vielheit der Menschen in der Einheit der Kirche zusammenschließt.[1336] Durch die Einrahmung der Kelterszene mit zwei geschlossenen Kreislinien ist eindrücklich deutlich gemacht, dass durch jedes eucharistische Opfer, das immer eine unmittelbare Verbindung mit der Heilstat Christi bedeutet, Christus und die Kirche zu einem Ganzen miteinander verbunden werden. Die Einheit von Christus und Kirche ist - wie in der Ausrichtung aller Gläubigen auf die zentrale Kelterer-Christus-Figur des Kelter-Diagramms visuell veranschaulicht - nichts anderes als die Einheit in Christus. Durch das Sakrament seines Leibes bewirkt er die Einheit der Kirche. Andererseits beweist die Platzierung der Kelterer-Christus-Figur umgeben von den Angehörigen der irdischen Kirche im Zentrum des Diagramms, dass Christus nur in der Einheit der Kirche sein Heil schenkt und dass Teilhabe an der durch ihn im Kreuzestod gewirkten Erlösung über das Sakrament der Eucharistie nur in der Kirche möglich ist. Dargestellt ist in der Kelter-Illustration die *unitas ecclesiae*, die gleichzeitig Voraussetzung und Wirkung des eucharistischen Opfers ist - eine Wechselwirkung, die nach den Ausführungen von H. de Lubac zur frühscholastischen Sakramentstheologie auch als „reziproke Kausalität" bezeichnet werden kann[1337]: Die Eucharistie wirkt die Einheit der Kirche, diese aber auch jene. Im ersten Fall ist die Kirche im passiven Sinne gemeint, die Kirche der Geheiligten; im zweiten Fall handelt es sich um die Kirche im aktiven Sinne, die Kirche als Heiligungsgewalt. Die Teilhabe an der von Christus durch seinen Opfertod gestifteten und durch das Sakrament der Eucharistie vermittelten Erlösung[1338], und das bedeutet die Teilhabe an der durch das Sakrament bezeichneten Gnade der *unitas ecclesiastica* wird jedoch nicht allein durch eine bloß äußerliche Partizipation an den Sakramenten erlangt. Das Sein in der *unitas ecclesiae* kann nur erreicht werden, wenn die äußere Teilhabe an den Sakramenten durch ein verdienstvolles Leben der guten

---

1335 Vgl. dazu: H. DE LUBAC, 1969, S. 107-113. 207-211. 226-228.

1336 RUPERT VON DEUTZ, De officiis 2, 22 CCLcm 7, 35. 54; Ders., Com. in Ev. s. Ioh. 6, CCLcm 9, 342; GERHOCH VON REICHERSBERG, De simonia 23, PL 194, 1358; Ders., Com. in Ps., 17, PL 193, 883. Die Symbolik der Trauben ist seit Cyprian, ep. 63, 13, CSEL III/2, 712, gebräuchlich; dazu: W. BEINERT, 1973, S.218.

1337 H. DE LUBAC, 1968, S. 90.

1338 Zur Lehre von der Einsetzung der Sakramente durch Christus in der Frühscholastik siehe: W. KNOCH, 1983; J.FINKENZELLER, 1985, S. 555-585.

Werke gerechtfertigt wird.[1339] Dementsprechend erfährt der rituell-kultische Opferbegriff der „Kelter"-Illustration durch ihren Beitext aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis eine entscheidende Erweiterung, indem die aktive Beteiligung der Gläubigen am Keltervorgang, und das heißt an der Erlösungstat Christi am Kreuz, gedeutet wird als Teilhabe durch gute Werke, Verehrung und *imitatio* seines Leidens.[1340] Damit sind die Nachahmung, die Gleichförmigkeit mit Gott in seiner menschlichen Gestalt, und die Ausübung guter Werke als Bedingungen für die Teilhabe an der Erlösung, als wahres Opfer, benannt. Allein derjenige ist der Sakramentsgnade teilhaftig und steht in der Einheit der Kirche, der über den Kult des eucharistischen Opfers hinaus auch gottgemäß lebt. Die Nachahmung Christi in seinem Leiden wird zur konkreten sittlichen Aufgabe und Voraussetzung der wahren Kirchengliedschaft erhoben.

Eine spezifische Heilspräferenz wird in der „Kelter"-Illustration keinem der kirchlichen Stände zugesprochen. In der Hingabe an Christus im Opferdienst vereinigt, sind sie einander vollkommen gleichgestellt. Alle sind zu dem durch Christus in der Passion gewirkten Heil gleichermaßen berufen und zur Nachahmung seines Leidens verpflichtet. Entscheidend ist nicht der Rang, den der Einzelne in der juridischen Gemeinschaft der Kirche einnimmt, sondern seine Christusförmigkeit.[1341]

Bestätigt werden die bisherigen Schlussfolgerungen durch die Gestalt des gereinigten Leprösen unterhalb des Kelter-Diagramms, der bereits auf fol. 238v als Personifikation der Gemeinschaft der Häretiker und Sünder dargestellt ist.[1342] Die neben der Figur des Leprösen im Kelter-Diagramm eingeschriebene Inschrift lautet entsprechend: „Die Gnade ist Christus, der den gereinigten Leprösen zurückführt, das sind die Buße leistenden Häretiker und Sünder, in den Weinberg, das ist die Kirche, in der Christus selbst allein die Kelter tritt, weil er im Leiden am Kreuz die Erlösung für alle Gläubigen brachte".[1343] Die Häretiker und Sünder werden der Inschrift zufolge nur dann die Erlösung erlangen, die den Einzelnen in der Kirche durch die

---

1339 In diesem Sinne macht schon Hugo von St. Viktor deutlich, dass für den Sünder das Sakrament keinen Wert hat, da nur der, der frei von Sünde ist, auch die Wirkung der Sakramente empfangen kann, die in der Einheit der Kirche besteht. Damit ist eine hohe subjektive Anforderung an den Empfänger der Eucharistie gestellt, dazu: C. U. BLESSING, 1997, S. 149-159.

1340 H.d.I, fol. 241r, inscriptiones: „Quod enim sancti apponunt botros significat quod in hac vinea scilicet ecclesia, piis laboribus insudantes, passionem dominicam imitando ac venerando, pondus diei et estus infatigabiliter portant usque ad judicii tempus".

1341 Indem der *Hortus deliciarum* die durch die Evangelien übermittelten Aufforderungen Christi zur Nachfolge (Mt. 10, 38. 16, 24. 19, 28; Io. 8, 12. 12, 26) im Rückgriff auf den *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis als Nachahmung Christi deutet, die verwirklicht wird in einem Leben guter Werke, geht er konform mit Petrus Damiani und auch Bernhard von Clairvaux, die eine ethische Nachahmung fordern. Nach Hugo von St. Viktor führt die Sakramentenwirkung in der Erlangung der seelischen Gesundheit zum Wandel eines neuen Lebens in der Nachahmung Christi, dazu: C. U. BLESSING, 1997, S. 180. Zum Gedanken der ethischen Nachahmung Christi und seiner Ausbildung in der Patristik, vgl. A. HEITMANN, 1940; J.HAUSHERR, 1948, S. 231-259. Zur Begriffsgeschichte der Termini *imitari, imitatio*, vgl.: J. DE GHELLINCK, 1941, S. 151-159.

1342 H.d.I, fol. 238v, inscriptiones: „Leprosus significat hereticos et omnes peccatores...".

1343 H.d.I, fol. 241r, inscriptiones: „Christus reducit leprosum mundatum, id est hereticos et peccatores penitentes, in vineam, id est ecclesiam, in qua ipse Christus torcular calcat solus, quia passione crucis redemptionem fecit omnibus credentibus".

Sakramente erreicht, wenn sie Buße üben. Gleichzeitig deutet die Stellung des Aussätzigen außerhalb des Kreisdiagramms, mit dem die Kirche bezeichnet ist, an, dass alle Häretiker und Sünder solange von der durch die Sakramentsgnade gewirkten Einheit der Kirche ausgeschlossen bleiben, bis sie durch die Gnade Christi wieder aus ihrer selbstverschuldeten Isolation befreit in der Kirche aufgenommen werden. Die Ausgrenzung von Häretikern und Sündern aus der Kirche wird im *Hortus* jedoch nicht nur konstatiert, vielmehr wird in den Inschriften und Beitexten der Miniaturen des Leprösen von fol. 238v, die das Motiv des Aussätzigen schon vor dem Kelter-Diagramm einführen, die Isolierung der Häretiker und Sünder gegen die ethische Vollkommenheit von der Gemeinschaft der Kirche im Rückbezug auf die Reinheitsvorschriften für Aussätzige in Lv. 13-14 ausdrücklich gefordert.[1344] Die Kennzeichnung der Häresie als „*lepra*" und die Heranziehung der alttestamentlichen Reinheitsvorschriften für den Umgang mit den Häretikern besitzt eine auffällige Parallele in dem *Leviticus*-Kommentar des Rupert von Deutz, in dem er die Häresie als „*lepra animae*" qualifiziert und auf der Grundlage des *Leviticus*-Textes eine Reihe von Verhaltensmaßregeln gegenüber den Häretikern erörtert.[1345] Im Unterschied zu Bernhard von Clairvaux[1346] lehnt Rupert von Deutz[1347] und in seiner Nachfolge der *Hortus deliciarum* im deutlichen Widerspruch gegenüber den Forderungen von Papst Alexanders III.[1348] Zwangsmaßnahmen gegen Häretiker ab und erklärt eine Isolierung des der Häresie Überführten für ausreichend.

1344 H.d.I, fol. 238v, inscriptiones: „Hic est ritus leprosi qui mundandus est, secundum legem, ut in domo reclusus per septem dies se immundum clamans solus sedeat, dissutis tunicis, capite nudo, ore clauso. Leprosus significat hereticos et omnes peccatores...". H.d.II, T. 817, anonym: „Leprosus jussus est in domo recludi ne communione alios contaminet, nudo capite ut mentem compunctam detegat, ore clauso ne predicare presumat, per septem dies, ut omni tempore peniteat; nudum se clamet ut confitens appareat; solus sedeat ne exemplo alios corrumpat; dissutis tunicis, quia unitatem fidei sciderat. In capite lepram portat qui Christum negat; in barba lepram portat, qui apostolis contraria predicat; in carne viva lepram portat qui de anima falsum quid existimat ...".

1345 RUPERT VON DEUTZ, De Trinitate et opribus ejus, Com. in Lev. 2, 17-27, PL 167, 803-816. Nach Rupert von Deutz sind zunächst einmal bei Häresieverdacht eingehende Untersuchungen vorzunehmen, um zu klären, ob er begründet ist. Die Thesen sollen sorgfältig und kritisch überprüft werden an der Heiligen Schrift selbst. Erweisen sich die Thesen mit den Aussagen der Schrift als unvereinbar, so soll der Vertreter der Irrlehre zu ihrer Aufgabe aufgefordert werden und im Weigerungsfalle aus der Kirche ausgeschlossen werden. Den Gläubigen wird in diesem Falle verboten, Kontakt mit ihm aufzunehmen, seine Schriften sind zu verbrennen. Eine Rekonziliation der Irrlehrer, bei der sie auf der Grundlage der Heiligen Schrift ein Glaubensbekenntnis abzulegen haben, sieht Rupert grundsätzlich vor und betrachtet sie nach der Rekonziliation als den anderen Gläubigen völlig gleichgestellt. Die Forderung Ruperts nach einer sorgfältigen Überprüfung des Häresievorwurfs beweist, wie sorgfältig er bemüht war, jeder aufkommenden Sondermeinung Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen - das war keineswegs selbstverständlich; dazu: W. BEINERT, 1973, S. 95-100.

1346 Eine Zusammenstellung der entsprechenden Texte Bernhards von Clairvaux findet sich bei: K. KILGA, 1947/48, S. 244. In diesem Zusammenhang ist besonders zu erwähnen: BERNHARD VON CLAIRVAUX, ep. 330, PL 182, 535f.

1347 H. G. WALTHER, 1977, S. 295, A. 25 26. 27. RUPERT VON DEUTZ, Com. in Ev. S. Ioh. 2, CCLcm 9, 75. Wie Rupert von Deutz lehnt auch Gerhoch von Reichersberg jede Gewaltanwendung gegen Häretiker ab und spricht sich für eine sachliche Auseinandersetzung aus: GERHOCH VON REICHERSBERG, De gloria et honore Filii hominis 13, 6. 15, 1, PL 194, 1120. 1125.

1348 Zur Legitimation von Zwangsmaßnahmen gegen Ketzer durch Alexander III. vgl.: H. G. WALTHER, 1977, S.303.

Die Auffassung, dass auch die Sünder von der *communio* der Kirche ausgeschlossen sind, lässt sich in der zeitgenössischen Kontroverse um die Frage nach der Kirchenzugehörigkeit der Sünder nachweisen.[1349] Nach Gaufrid von Poitiers und Magister Martinus, der sich seinerseits auf die Dekretenliteratur stützt, sind alle schweren Sünder von Gott und der Einheit der Kirche getrennt.[1350] Odo von Cluny lehrt die innerliche Trennung vom Leib Christi durch schwere Sünden.[1351] In einem porretanischen Kommentar zum ersten Korintherbrief heißt es dazu, dass die Sünder weder zur Einheit der Kirche gehören noch der Gnaden teilhaftig sind, die durch die Sakramente bezeichnet werden, auch wenn sie am Ort und durch die äußere Teilnahme an den gleichen Sakramenten unter den Guten verweilen.[1352] Der Bildaussage des Kelter-Diagramms gedanklich nahe kommt eine Feststellung des Radulphus Ardens im *Speculum universale*, der bezugnehmend auf die Eucharistielehre äußert, dass wie der wahre Körper Christi, der die Einheit der Kirche bezeichnet, aus vielen reinsten Gliedern zusammengesetzt ist, auch die kirchliche Gemeinschaft aus vielen, von jeglichen Vergehen reinen Gläubigen bestehe[1353]. Der Bildlichkeit des *Hortus* nah verwandt erweist sich eine Aussage des Petrus Cantor, der das Bild des Aussatzes aufgreift und ausführt, dass der von der Lepra der Sünde Befleckte außerhalb der Kirche sei.[1354] Die wenigen zitierten Texte belegen, dass der *Hortus deliciarum* mit seiner Lehre von der Begründung der Kirchengliedschaft durch das Sakrament der Eucharistie und ein sündloses Leben inmitten der frühscholastischen Diskussion um die Kriterien der Kirchenzugehörigkeit steht.[1355]

Den Ausschluss der Sünder und Häretiker aus der Einheit der Kirche begreift der *Hortus deliciarum* jedoch nicht als unumkehrbar. In den Miniaturen des Leprösen von fol. 258v und dem Kelter-Diagramm von fol. 241r wird ein Modell der Rückführung der Ausgeschlossenen in die *unitas ecclesiae* entwickelt, das sich an der zeitgenössischen Bußlehre orientiert. Auf der nur fragmentarisch erhaltenen Bildseite von fol. 258v, die in ihrer oberen Hälfte den isolierten, von offenen Wunden bedeckten Aussätzigen zeigt, ist in der unteren Hälfte die Reinigung des Leprösen dargestellt im Anschluss an das in Lv. 14, 3-8 beschriebene alttestamentliche Reinigungsritual für Aussätzige, das in einem anonymen Text auf der gegenüberliegenden Seite der Illustration noch einmal wiedergegeben ist.[1356] In der Miniatur erscheint der Lepröse, das

---

1349 Schon Augustinus hatte im Donatistenstreit die Sünder *merito* für ausgeschlossen erklärt, an ihrer Zugehörigkeit zur Kirche *numero* aber festgehalten; vgl. dazu: W. BEINERT, 1973, S. 205.

1350 A. M. LANDGRAF, 4, 2, 1956, S. 62f.

1351 ODO VON CLUNY, Collationes 2, PL 133, 574: „Sed quid hic de exterioribus dicimus, cum plerique sic in semetipsis negligentes existant, ut foris in habitu immuntentur et intus per nonnulla gravia peccata a Christi corpore separentur?“

1352 Cod. lat. 1116, fol. 78v, Paris, Arsenal; zitiert bei: A. M. Landgraf, 4, 2, 1956, S. 72.

1353 Vgl. zu Radulphus Ardens Lehre von der Kirchenzugehörigkeit: F. HOLBÖCK, 1941, S. 207.

1354 PETRUS CANTOR, Com. in Iob, Cod. lat. 178, fol. 20v, Paris, Mazarin; zitiert bei: A. M. LANDGRAF, 4, 2, 1956, S. 88.

1355 Dazu: W. IMKAMP, 1983, S. 257f.

1356 H.d.I, fol. 238v, inscriptiones: „Cum sacerdos invenerit lepram esse mundatam, precipiet ei qui purificatur, ut offerat duos passeres vivos et lignum cedrinum, vermiculumque et ysopum, et unum e passeribus immolari jubebit in vase fictili super aquas viventes, alium autem vivum cum ligno cedrino et cocco et ysopo intinguet in sanguinem passeris immolati; quo asperget illum qui mundatus est septies ut jure purgetur, et dimittet passerem

Haupthaar rasiert (Lv. 14, 8), mit zwei Vögeln, einem Holzstück und einem Tuch in der linken Hand (Lv. 4,4), während er mit einem Opfermesser in der Rechten die in Lv. 14, 5 vorgeschriebene Opferung eines Vogels über einem Gefäß mit frischem Wasser vollzieht. Anstelle des in Lv. 14, 2 für das Reinigungsritual geforderten Priesters ist dem Aussätzigen die Gestalt Christi gegenübergestellt, der den Opfervogel haltend, den Leprösen mit Wasser besprengt und damit von seinen Wundmalen befreit, die gleich einem Schwarm von Insekten zusammen mit dem lebendigen Vogel in die Höhe entweichen (Lv. 14, 7). Indem in der Illustration in einem Akt rein „visueller Exegese" der Priester des alttestamentlichen Reinigungsrituals durch die Figur Christi ersetzt wird, ist das Ritual des Alten Testaments typologisch-allegorisch auf die Heiligung des Aussätzigen durch Christus nach Mt. 8, 1-4 bezogen. Durch die Bildinschriften wird das Geschehen der Heilung weiter ekklesiologisch als Reinigung der Häretiker und Sünder durch die Gnade gedeutet, sie lautet: „Der Lepröse bezeichnet die Häretiker und alle Sünder, welche die Gnade, das ist Christus, durch reines Bekenntnis und wahre Reue reinigt, damit sie der Mutter Kirche geheilt wiedergegeben werden".[1357] Durch die Illustration und ihre textliche Auslegung werden die Sündhaftigkeit und Häresie unter dem Bild des Aussatzes als krankhafte Deformierung der menschlichen Natur charakterisiert und gleichzeitig die Befreiung von Sündhaftigkeit und Häresie als Akt der physischen Heilung durch das Gnadenwirken Gottes in Bekenntnis und Reue erklärt.[1358] Bekenntnis (*confessio*) und Reue (*paenitentia*) sind schon in der Bußlehre der Alten Kirche die Hauptbestandteile des Bußverfahrens, die jeder Absolution und Rekonziliation vorauszugehen haben.[1359] Wenn es nun in den Bildinschriften heißt, dass die Gnade durch Bekenntnis und Reue die Sünder und Häretiker reinigt, dann wird der Buße sündentilgende Kraft zugeschrieben, die Ausübung der Buße selbst aber nur als Wirkung der Gnade definiert. Damit ist ausgesagt, dass die der Sünde und Häresie Verfallenen nicht im Stande sind, sich selbst aus ihrer Befangenheit in Sünde und Glaubensirrtum zu befreien, aus eigenem Vermögen Buße zu üben. Sie bedürfen notwendig der Gnade Gottes, die ihnen ohne Verdienst von Gott geschenkt, erst die Kraft verleiht, ihre Sünden zu bekennen und zu bereuen. Bekenntnis und Reue sind in diesem Sinne als ein auf die

---

vivum in agrum. Cumque laverit homo vestimenta sua, radet omnes pilos corporis et lavabitur aqua, purgatusque ingredietur castra; mactatus passer caro, mens est qui volat alter; ut mens salvetur, Domino caro passa litetur".

1357 H.d.I, fol. 238v, inscriptiones: „Leprosus significat heretios et omnes peccatores quos gratia, id est Christus, per confessionem puram et penitentiam veram emundat ut matri ecclesie sanos restituat".

1358 Zugrunde liegt der Darstellung die Vorstellung vom Bußgeschehen als Heilungsprozess, wie sie übereinstimmend in den von altkirchlicher medizinaler Bußauffassung bestimmten irischen und iro-fränkischen Panietentialien wiederzufinden ist. Sie belegen in vielfältiger Weise das Verständnis Gottes - und in seiner Stellvertretung des Priesters – als *medicus*, der entsprechend dem *contraria contrariis sanare*- Prinzip die Sünden-Wunden der Seele durch die individuell angepasste Zusammenstellung und Mischung der Buß-Heilmittel behandelt, dazu: H. LUTTERBACH, 1996, S. 150. 152-157. 160-162; auch: Ders., 1995, S. 123. Ein wichtiges Beispiel hierzu ist der Ordo Halitgarii, vgl. H. LUTTERBACH, 1996, 152f.:; und das Paenitentiale Cummeani, vgl. Ders., 1995, S. 124f.. Das medizinale Bußverständnis altkirchlicher Provinienz beruft sich auf die heilende Kraft Jesu nach Jo. 7, 23, die auch der Buße grundsätzlich zugesprochen wird. Einen Überblick über das biblische Motiv des *Christus medicus* und seine altkirchliche Rezeption findet sich bei E. SAUER, 1992, S. 101-123.

1359 G. A. BEURATH, TRE VII, 1981, S. 452-456; auch: H. LUTTERBACH, 1995, S. 121.

Einwirkung der göttlichen Gnade zurückzuführendes Geschehen am Menschen ohne dessen Mitwirkung zu verstehen. Die durch Bekenntnis und Reue von der göttlichen Gnade bewirkte Tilgung von Sünde und Häresie stellt wiederum die notwendige Bedingung für die Wiederaufnahme in die eucharistische Gemeinschaft der Kirche dar. Dem entspricht, dass der Empfang der Eucharistie ohne Sündenbekenntnis als Verstoß bezeichnet wurde, der gebüßt werden muss.[1360] Mit dem Altarsakrament auf das Engste verbunden stieg die Buße in den Rang eines Gnadenmittels der Kirche auf.[1361] Bildlich wiedergegeben ist die Rekonziliation der gereinigten Sünder und Häretiker in einer die Kreisform des Kelter-Diagramms durchbrechenden Einzelszene unterhalb des Keltergeschehens, in der das Motiv des Leprösen wieder aufgenommen und die Miniaturenfolge zum Bußvorgang ihre Fortsetzung und ihren Abschluss findet. Der in dieser Szene bekleidete Lepröse hat mit seinem Oberkörper und seinen erhobenen Armen die äußere Kreislinie, durch die der Bezirk der Kirche umzeichnet ist, bereits überwunden. Aus dem Kreisinneren tritt ihm Christus entgegen, um ihn an der rechten Hand in den Bereich der Kirchengemeinschaft hineinzuziehen. Eine Bildinschrift vermerkt zu dem Geschehen: „Die Gnade, das ist Christus, führt den gereinigten Leprösen zurück, das sind die bußfertigen Häretiker und Sünder, in den Weinberg, das ist die Kirche, in der Christus die Kelter allein tritt, weil er durch das Leiden am Kreuz die Erlösung für alle Gläubigen vollzog".[1362] Gleich den Bußhandlungen der *confessio* und *paenitentia* wird auch die Rekonziliation auf das Gnadenhandeln Gottes zurückgeführt. Die Sündenbefreiung und Wiedereingliederung der Sünder und Häretiker wird als Akt der unmittelbaren Zuwendung Gottes zum Menschen gedeutet. In letzter Konsequenz besitzt nur Gott allein die Vollmacht, die Vergehen *per se* zu vergeben und die erneute Aufnahme der Ausgeschlossenen in die *unitas ecclesiae* und die Wiederzulassung zum Altarsakrament zu erwirken.[1363] Doch im Unterschied zu den Akten des Bekennens und Bereuens vermag der Mensch seine Rekonziliation mitzuwirken: so deuten die bereits erhobenen Arme des geheilten ehemaligen Aussätzigen daraufhin, dass Christus, indem er seine Hand ergreift, einem schon vorauslaufenden Bemühen des Geheilten zur Hilfe kommt. Nachdrücklich wird in den Miniaturen des Leprösen, übereinstimmend mit der zeitgenössischen frühscholastischen Gnadenlehre erklärt[1364], dass die einmal aus *unitas ecclesiae* ausgeschlossenen Häretiker und Sünder nicht aus eigenem Vermögen zur Gemeinschaft mit Gott und der Teilhabe an der von ihm in der Kirche gewirkten Erlösung zurückgelangen können, sondern notwendig seiner Gnade

---

1360 In diesem Sinne äußert sich schon Cyprian, Alkuin u.a.m., dazu: G. A. BEURATH, TRE VII, 1981, S. 454-461.

1361 G. A. BEURATH, TRE VII, 1981, S. 460.

1362 H.d.I, fol. 241r, inscriptiones: „Gracia, id est Christus, reducit leprosum mundatum, id est hereticos vel peccatores penitentes, in vineam, id est ecclesiam, in qua Christus torcular calcat solus, quia passione crucis redemptionem fecit omnibus credentibus".

1363 Die Vorstellung, dass Christus allein die Sünder von ihren Vergehen zu reinigen vermag findet sich schon in der Alten Kirche, etwa bei Ignatius, vgl. dazu: G. A. Beurath, Buße, in: TRE VII, 1981, S. 452. Im 12. Jahrhundert hat Petrus Lombardus die absolute Priorität des Bekenntnisses vor Gott gegenüber der Beichte vor dem Priester hervorgehoben, nur Gott reinigt, wie er schreibt, die Seele. Die Schlüsselgewalt der Priester besteht nach ihm allein darin, dass sie die von Gott erlassenen oder nicht erlassenen Strafen beurteilen und aufweisen, vgl. PETRUS LOMBARDUS, Sententiae, IV, 17-18, PL 192, 883-888.

1364 Zur Gnadenlehre der Frühscholastik vgl.: A. M. LANDGRAF, 1, 1, 1952; und: Ders., 1, 2, 1953.

bedürfen, wenn auch die Mitwirkung des Menschen als ein für die Wiedereingliederung in die Kirche unerlässlicher Faktor betont hervorgehoben wird. Das bedeutet, dass ihnen nicht nur die Verantwortung für ihre Sünden, sondern auch für die ihnen von Gott gegebene Möglichkeit der Buße zuzurechnen ist.

Noch steht Sündern und Häretikern die Rückkehr über die Buße in die Einheit der Kirche mit Gott offen, über die allein das Heil zu finden ist. Doch können jederzeit die letzten Tage vor dem Endgericht anbrechen. Während in der Kelter-Illustration das Motiv der Rekonziliation der bußfertigen Häretiker und Sünder, aber auch die Durchbrechung der das Keltergeschehen rahmenden Kette der Engelmedaillons beweist, die gedanklich eine Schließung der vorhandenen Medaillons zu einem Kreis von zehn evoziert[1365], dass die Kirche noch inmitten der Zeit im Werden begriffen ist und die Einheit der Kirche ihre Fülle noch nicht erreicht hat, wird durch die an der äußeren Kreislinie des Kelter-Diagramms auf der rechten Seite angeordnete, aufgrund ihrer *pilei cornuti* identifizierbare Gruppe von Juden und das neben ihr eingeschriebene Maleachi-Zitat, Mal. 4, 5f., das von der Bekehrung der Juden in der Endzeit kündet, der zeitliche Standort der gegenwärtigen Kirche historisch kurz vor dem Ende der Zeiten bestimmt.[1366] Angesichts des jederzeit drohenden Weltendes gewinnt der an Sünder und Häretiker gerichtete Ruf nach Umkehr und einem heilsgerechten Leben in der Kirche besondere Dringlichkeit. Denn wer vor dem Weltgericht für seine Vergehen nicht Buße leistet, der gehört in jedem Fall zu den ewig Verdammten, da ihm die Gliedschaft in der Einheit der Kirche mit Christus fehlt.

Vor dem Hintergrund der Analyse des Kelter-Diagramms können die bereits davor erschlossenen Aussagen über die Wirklichkeit der Kirche und die Bedingungen der Kirchenzugehörigkeit wesentlich ergänzt und präzisiert werden. Grundlegend festgehalten werden kann, dass allen bisher untersuchten Illustrationen und Texten, welche die Wirklichkeit der Kirche unter verschiedenen Teilaspekten zu bestimmen suchen, gleichermaßen die Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der Kirchengliedschaft und der Glaube an die Heilssicherheit allein in der Kirche zugrunde liegt. Wird im Bild des „Apokalyptischen Weibes“ (Abb. 46) ausgesagt, dass die den Strukturen der Welt noch verhaftete, gegenwärtige Kirche ihrem wahren Wesen nach ebenso wie alle ihr wahrhaft angehörenden Gläubigen dem Machtbereich des Bösen schon jetzt entnommen ist und alle zukünftig Erretteten nur durch die Kirche in den Himmel aufsteigen werden, so machen die Illustrationen der *Ecclesia* und ihre Beitexte erweiternd deutlich, dass die gegenwärtig sichtbare Kirche in ihrer hierarchischen Struktur unter der obrigkeitlichen Leitung der Römischen Kirche das allein schützende, unter den heilsgeschichtlichen Kämpfen zwischen

---

1365 Nach der detaillierten Untersuchung H. Meyers zur Zahlenallegorese wird die Zahl „zehn“ in der patristischen und mittelalterlichen Bibelexegese fast ausschließlich als Zahl der Vollkommenheit gedeutet, vgl.: H. MEYER, 1975, S. 144.

1366 Die vollständige Inschrift zu der Szene lautet. H.d.I, fol. 241, inscriptiones: „Magni prophete Enoch et Helias mittentur a Domino in mundum ut contra impetum Antichristi fideles divinis armis, id est predicationibus premuniant. Hi quidem in extremis partibus vinee quasi in fine seculi predicantes pro doctrina ecclesiastice veritatis ab se ipso Antichristo interficientur. Unde Dominus dicit per prophetam: Ecce ego mittam vobis Heliam prophetam antequam veniat dies Domini magnus et horribilis ut convertat corda patrum in filios et corda filiorum ad patres eorum“.

den Kräften des Guten und Bösen der Vereinigung mit Christus sicher entgegenfahrende Gefährt ist. Die Vorstellung von der Kirche als dem einzig heilbringenden, rettenden Gefährt in der Welt, das Mysterium der Heilssicherheit, wird im „Gegenwarts"-Zyklus des *Hortus* im Rahmen der Exegese des homerischen Mythos des Odysseus am Mastbaum erneut aufgenommen und explizit entfaltet.

Die drei Illustrationen der Text-Bild-Folge zum Odysseus-Mythos (fol. 221r/v, Abb. 26-27) folgen im wesentlichen der Wiedergabe desselben in der ihnen nachgestellten Septuagesima-Predigt des Honorius Augustodunensis. Der Honorius-Text erweitert die Darlegung darüber hinaus noch um eine tropologische und allegorische Auslegung des Mythos. Von einer ausführlichen Erläuterung wird an dieser Stelle abgesehen, da die Miniaturen selbst zum hier behandelten Thema der Heilsicherheit der Kirche nichts beizutragen vermögen. Im Anschluss an die in der Patristik begründete Exegesetradition des Odysseus-Mythos[1367] wird in der Predigt des Honorius Odysseus deutend gleichgesetzt mit der Gemeinschaft der Gläubigen, das Schiff mit der Kirche, die allein Sicherheit und Kontinuität gegenüber den im Bild des Meeres gefassten Gefahren der wandelbaren Welt bietet. Die Meerfahrt des Odysseus wird verstanden als Heimfahrt zur ewigen Glückseligkeit; die Sirenen werden gedeutet auf die allen Kirchenmitgliedern von Seiten der Sinnenlust, der Konkupiszenz drohenden Gefahren; während Sicherheit und Schutz den Gläubigen innerhalb der Kirche dem Predigttext zufolge nur durch das Kreuz zukommt, das heißt das Erlösungswirken Christi in der Kirche.[1368] Unmissverständlich wird mit wenigen Worten noch einmal die Kirchengliedschaft als absolute Heilsnotwendigkeit betont: nur wer in „dem Schiff" der Kirche ist und Christus anhängt wird nach seinem irdischen Leben auch in die Glückseligkeit eingehen. Wer hingegen - in der Bildsprache des Honorius-Textes gesprochen - sich außerhalb des Schiffes den Fluten des Meeres übergibt, der wird sein Verderben und seinen Untergang in der veränderlichen Welt finden. Wird unter dem Bild des rettenden heilbringenden Gefährtes die Kirche als Mittlerin des Heils definiert, so wird im Kelter-Diagramm die Heilsdimension der Kirche im Blick auf ihr Gegründet- und Getragen-Sein in Christus durch das von ihm selbst eingesetzte kirchliche Heilsmittel der Eucharistie reflektiert. Durch die Eucharistie wächst die Kirche erst zur Einheit zusammen. Die Eucharistie eröffnet den tiefsten Zugang zur Wirklichkeit der Kirche, ihre absolute Bezogenheit auf Christus. Sie lebt ganz aus ihrer Einheit mit Christus, die für die Kirche Teilhabe am Leiden und Kreuz bedeutet, bevor sie mit Christus in die Herrlichkeit eingehen wird. Ihre Geschichte ist deshalb Leidensgeschichte - das ist nichts anderes als die Konsequenz ihrer christozentrischen Struktur. Zugleich konnte aber auch dargelegt werden, dass die kirchliche Einheit nicht nur Wirkung, sondern auch

---

1367 Die christliche Auslegungstradition des Mythos in der Patristik zeichnet ausführlich nach: H. RAHNER, 1957, S. 281-328; Ders., 1964, S. 239-271.

1368 H.d.II, 756, H. A., Spec. eccl.: „Ulixes dicitur sapiens, hic illeus preternavigavit quia christianus populus vere sapiens in navi Ecclesie mari hujus seculi superenatat. Timore Dei se ad arborem navis, id est ad crucem Christi ligat, sociis cera, id est incarnatione Christi, auditum obsigillat, ut a viciis et concupiscentiis cor avertant et sola celestia appetant. Syrene submerguntur quia concupiscentie ab eis vigore spiritus premuntur. Ipsi evadunt periculum quia post victoriam ad sanctorum perveniunt gaudium".

Voraussetzung für das eucharistische Opfer ist: nur in der kirchlichen Einheit wird das Sakrament der Eucharistie gespendet, durch das der einzelne Gläubige Anteil an der von Christus am Kreuz gewirkten Erlösung gewinnt, nur in der Kirche kann der Mensch dem in den *species* der Eucharistie wahrhaft gegenwärtigen *Christus praesens* begegnen.

Zusammenfassung

Auf der Grundlage der Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche werden in den untersuchten ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Texten und Illustrationen des *Hortus* die Ordnungsstruktur der sichtbaren Institution und die Bedingungen der Kirchengliedschaft unter kirchenpolitisch-juridischer, kultisch-sakramentaler, und ethischer Perspektive widerspruchsfrei und einander ergänzend bestimmt.

Repräsentantin der wahren Kirche, innerhalb der allein der Einzelne seine Vollendung im Jenseits finden kann, ist die konkret sichtbare, hierarchisch geordnete Gemeinschaft aller Christen unter dem Primat der Römischen Kirche. Unter dieser eschatologischen Perspektive wird für das Diesseits die harmonische Einheit der Kirche in aller Pluralität der hierarchisch und funktional geschiedenen Kirchenglieder beschworen. Die unter der Herrschaft Friedrichs Barbarossa wieder auflebende Frage nach dem Zweigewaltenverhältnis wird eindeutig mit der hierokratischen These vom Vorrang des *Sacerdotium* vor dem *Regnum* beantwortet. Im Widerspruch zu dem Bestreben der kaiserlichen Kanzlei Friedrichs I., die mit der Einführung der Formel *"Sacra Majestas Imperii"* die Heiligkeit und Geistlichkeit des Königtums proklamierte, wird das Königtum im *Hortus* zu einer Institution rein weltlichen Ranges herabgewürdigt. Nur innerhalb der Laienschaft wird dem König Autorität und Führung zuerkannt, in der er jedoch auch nicht unabhängig agieren kann. In letzter Konsequenz ist auch er der normgebenden und richtenden Autorität der Römischen Kirche unterstellt. Gleichzeitig wird die völlige Unabhängigkeit aller geistlichen Würdenträger und des Kirchengutes von jeglicher Einflussnahme der weltlichen Machthaber gefordert.

Auch für den Bereich der geistlichen Institution wird die primatiale Herrschaft der Römischen Kirche wiederholt hervorgehoben. Mit Papst Alexander III. wird der Anspruch der Römischen Kirche auf die Leitung der Kirche, die Zentralisierung der kirchlichen Regierung gegen jeden Konziliarismus unterstützt. Die Forderung nach uneingeschränkter oberster Regierungsgewalt der Römischen Kirche innerhalb der Gesamtkirche gipfelt auf in der Zuweisung des Jurisdiktions- und Lehrprimats, sowie der höchsten legislativen Gewalt an den Papst. In seiner Funktion als oberster Richter und Gesetzgeber steht der Papst jenseits und über dem Gesetz. Als Stellvertreter Christi ist ihm alle Macht auf Erden untergeordnet. Alle Aussagen über den geradezu übermenschlichen Charakter des Papsttums schließen im *Hortus* jedoch nicht den Glauben an die Indefektibilität und Infallibilität des Papstes ein. Reinheit und Vollkommenheit werden nur dem Amt, nicht aber dem Amtsträger zugesprochen.

Die exklusive obrigkeitliche Leitung der Gesamtkirche durch die Römische Kirche und ihren obersten Repräsentanten wird nicht nur historisch-juridisch, sondern auch eschatologisch begründet. So wird unter dem Bild der *sponsa Ecclesia* die innere Verbundenheit zwischen der juristisch fassbaren, irdisch-sichtbaren Kirche unter dem Primat der Römischen Kirche und der künftig vollkommenen Kirche beschworen: die empirische katholische Kirche in ihrer hierarchischen Struktur ist für den *Hortus* die wahre jenseitige Kirche in ihrer früheren Erscheinungsform. Der Römischen Kirche kommt dabei als Hüterin der christlichen Rechtsordnung und Gesetzesnormen innerhalb der Gesamtkirche die Aufgabe zu, die Kontinuität der institutionellen Ordnungsgestalt der Kirche durch ihre herrschaftlichen Vollmachten zu sichern.

Daraus leiten sich für jeden Einzelnen unmittelbare Konsequenzen für die Kirchengliedschaft ab. Grundsätzlich ist die Einordnung in die hierarchisch strukturierte, juristisch fassbare Gemeinschaft der Gesamtkirche je nach Herkunft und Zugehörigkeit zur Laienschaft, der Gruppe der Semireligiosen oder Geistlichkeit für jeden Gläubigen heilsnotwendig. Gerade in der *Ecclesia*-Illustration und den ihr beigeordneten Texten zeigt sich der *Hortus deliciarum* bemüht um klare juridische Normen für die Bestimmung der Kirchengliedschaft. Von der im Kreis der Reformer um Gregor VII. erstmals formulierten Überzeugung ausgehend, dass der päpstliche Primat für die Heilsfunktion der Kirche unverzichtbar sei, wird die Unterordnung eines jeden unter die als göttliche Institution aufgefasste Römische Kirche gefordert.[1369] Nur wer sich der uneingeschränkten Herrschaft der Römischen Kirche und dem Papst als dem Inhaber der Primatialgewalt unterwirft, gehört zur Kirche. Umgekehrt wird all denjenigen die Kirchengliedschaft abgesprochen, die sich der Autorität des Römischen Stuhls nicht unterordnen. Über die im Umkreis von Papst Gregor VII. entstandene Kanonessammlung *Proprie auctoritates apostolice sedis* findet der von dem kurialen Reformkreis erweiterte Häresiebegriff Aufnahme in den *Hortus deliciarum*, demzufolge nicht nur das hartnäckige Bestehen im Glaubensirrtum, die dogmatische Abweichung von den auf Konzilien und Synoden festgeschriebenen Glaubenssätzen als Häresiedelikt zu bewerten ist, sondern auch der Ungehorsam gegenüber dem päpstlichen Jurisdiktionsprimat und der Widerstand gegen die päpstlichen Dekrete.[1370] Dabei wird allein dem Papst die Vollmacht zugesprochen, die einmal der Häresie Verurteilten kraft der ihm zugesprochenen göttlichen Autorität seines Amtes auch wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Im Blick auf den an der aktuellen kurialen Politik orientierten politischen

---

1369 Zum Verständnis von Papsttum und Kurie im Kreise der Kirchenreformer des 11. und 12. Jahrhundert, vgl. J. T. GILCHRIST, 1962, S. 13-28; S. CHODOROW, 1972; F. J. SCHMALE, 1968, S. 13-31; siehe in diesem Zusammenhang auch die Untersuchungen zur Verbindung von Kanonistik und kurialer Politik im 12.Jahrhundert durch: F. KEMPF, 1963, S. 11-52; zur Durchsetzung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats: L.F.J. MEULENBERG, 1965; dazu kritisch: J. T. GILCHRIST, 1968, S. 123-135.

1370 Zur Erweiterung des Häretiker-Begriffs von Seiten der Kirchenreformer aus dem Umkreis der Kurie, der Kanonisten und Dekretisten: H. G. WALTHER, 1976, S. 104-143; Ders., 1977, S. 289-307; O. HAGENEDER, 1976, S. 42-103. Die Erweiterung des Häresiedelikts auf den Ungehorsam gegenüber der Römischen Kirche zur Bestätigung und Sicherung des römischen Primats findet sich aber auch bei dem regularkanonischen Geschichtstheologen Gerhoch von Reichersberg, vgl. dazu: P. CLASSEN, 1983, S. 464f.

Häretikerbegriff des *Hortus deliciarum* muss auffallen, dass es sich bei den von ihm im Rückgriff auf den Hoheliedkommentar des Rupert von Deutz als Häresie bezeichneten Glaubenslehren allein um altchristliche, gegen die Trinitätslehre und das christologische Dogma gerichtete Heterodoxien handelt[1371], während er sich einer Beurteilung der gegenwärtig strittigen Lehren, insbesondere des *filioque* und Azymen, enthält.[1372]

Die Kirche ist für den *Hortus deliciarum* jedoch nicht allein eine juridisch-institutionelle Wirklichkeit, sondern auch eine sakramentale Gemeinschaft. Die Teilnahme an den Sakramenten ist eine Grundvoraussetzung für jede Kirchengliedschaft. Nur wer durch die sündentilgende Kraft der Taufe von der Erbschuld und ewigen Strafe befreit Eingang in die Kirche gefunden hat, kann auch dem Kelter-Diagramm zufolge durch den Empfang des Grundsakraments der Eucharistie Anteil gewinnen an der durch die Sakramentsgnade gewirkten *unitas ecclesiae*, der Einheit der Kirche mit Christus, welche die tiefste, geistliche Dimension der Kirche darstellt. Entsprechend den Tendenzen der Ekklesiologie des 12. Jahrhundert erfährt auch die Kirchenlehre des *Hortus deliciarum* ihre entscheidende Vertiefung über die Sakramentslehre.[1373] Mit der ausdrücklichen Forderung nach dem Sakramentenempfang als Voraussetzung jeder Zugehörigkeit zur *unitas ecclesiae* bezieht er zugleich Position gegen die in der fortdauernden Diskussion um die Gültigkeit der Sakramentenspendung durch Häretiker, Simonisten und Schismatiker geweckten Zweifel an der Wirksamkeit der Sakramente überhaupt.[1374] Zugleich lassen die Inschriften des Kelter-Diagramms übereinstimmend mit der Mehrzahl der frühscholastischen Autoren keinen Zweifel daran, dass der Empfang der Sakramente allein für die wahre Kirchengliedschaft unzureichend ist.[1375]

Letztlich entscheidend ist das individuelle sittliche Verhalten, durch das sich der Gläubige in die vorgegebene rechtliche und kultische Ordnung der Kirche einfügt. Die Eingliederung durch die Sakramente ist nur dann heilswirksam, wenn dem äußeren Empfangen auch ein Leben der verdienstvollen guten Werke entspricht.[1376] Der durch die Sakramente bezeichneten Gnade, der

---

1371 H.d.II, 769, R. v. D., In cant.: "Ecce venturi sunt homines spiritus contrarii, spiritus contra semetipsos divisi et contra conclusionem orti mei, contra virginitatem uteri tui, contra paradisyacas emissiones tuas multa ac diversa contraria dicturi, videlicet Carpocratiani, Valentiniani, Apollinariste, Pauliniani, Jovinianiste et alii spiritus erroris seducti...".

1372 Die gleiche Zurückhaltung in der Beurteilung der gegenwärtigen Lehren lässt sich auch bei Anselm von Havelberg nachweisen, vgl. dazu: P. CLASSEN, 1983, S. 473.

1373 Zur Vertiefung der Ekklesiologie durch die Sakramentslehre im 12. Jh. vgl.: J. BEUMER, 1951, S. 388; Y. M. J. CONGAR, 1971, S. 106-110; W. KNOCH, 1983; und: J. FINKENZELLER, 1985, S. 555-585.

1374 H. G. WALTHER, 1977, S. 296f.; zu den Kontroversen der Sakramentstheologie grundlegend: J. BEUMER, 1952, S. 183-209. Die Kurie selbst sah sich veranlasst, auf dem 2. Laterankonzil von 1139 unter Wiederaufnahme eines Beschlusses der Synode von Toulouse (1119) einen Kanon gegen sakramentale Irrlehren der Ketzerbewegungen zu beschließen, siehe: Lat. II, c. 23, Conciliorum oecumenicorum decreta, Bologna, ^{3}1973, S. 202.

1375 Einen Überblick über die verschiedenen Aussagen der frühscholastischen Autoren des 12. Jahrhunderts zu diesem Problem bietet: A. M. LANDGRAF, 4, 2, 1956, S. 48-99.

1376 Die Unterscheidung von äußerer Kirchenzugehörigkeit durch die Sakramente und innerer Kirchengliedschaft durch ein heilsgerechtes Leben findet sich auch bei Anselm von Laon, Gilbert von Porreta, Harvaeus von Bourg-Dieu, Magister Udo, Richard von St. Viktor u.a.m., vgl. A. M. LANDGRAF, 4, 2, 1956, S. 58. 60. 62. 68.

unitas ecclesiae, teilhaftig wird allein derjenige, der das eucharistische Opfer, durch das täglich das Leid und der Tod Christi in der Kirche erneuert wird, innerlich durch die Ausrichtung seines Handelns am Vorbild Christus, durch die *imitatio Christi* nachahmt. Das entscheidende Kriterium der Kirchenzugehörigkeit ist folglich spirituell-ethischer Natur, die persönliche Heiligkeit des Menschen. Nur die nach sittlicher Vollkommenheit Strebenden können dem Kelter-Diagramm zufolge als volle Repräsentanten der Kirche bezeichnet werden.

Der *Hortus deliciarum* will jedoch keine katharische oder novatianische Kirche der Reinen ohne institutionelle Anbindung propagieren. Berechtigte Heilsaussichten haben nach seinen ekklesiologischen Aussagen nur diejenigen, die alle drei genannten Kriterien der Kirchenzugehörigkeit, das kirchenpolitisch-juridische Kriterium der Einfügung in die rechtlich fundierte institutionelle Ordnung der Kirche, das heißt konkret die Unterwerfung unter die Primatialgewalt der Römischen Kirche, das liturgisch-sakramentale Kriterium der Teilnahme an den Sakramenten, und das moralische Kriterium des gottgemäßen, tugendhaften Lebens, erfüllt. Anders formuliert: es gibt keine Möglichkeit zur heilsnotwendigen inneren Einheit der Kirche mit Christus zu gehören, es sei denn über den Weg der Eingliederung in die geschichtlich sichtbare Institution, in die sakramentale Gemeinschaft, und über die *imitatio Christi*. Alle Häretiker und Sünder aber sind von dem heilschaffenden Wirken Christi in der Kirche, von der erlösenden Kraft der von ihm selbst eingesetzten Sakramente ausgeschlossen, wenn sie nicht durch das Sakrament der Buße die Vergebung ihrer Sünden und die Wiedereingliederung in die Einheit der Kirche erlangen. Mit seiner Lehre von der dreifachen Begründung der Kirchengliedschaft steht der *Hortus deliciarum* in seiner Zeit keineswegs allein. Auch in der kanonistischen Literatur, die schon früh hinsichtlich der Frage nach der Kirchengliedschaft eine feste Terminologie geschaffen hat, findet sich eine gedanklich verwandte Unterscheidung von drei Kriterien, welche die Kirchenzugehörigkeit bestimmen. Danach ist als Kirchenmitglied zu bezeichnen, wer erstens zur Einheit der *caritas* gehört, wie allein alle Guten, wer zweitens an den Sakramenten teilhat, wie auch viele Böse, und wer drittens mit den Katholiken vereint ist, die nicht durch das Anathem abgetrennt sind. Dementsprechend stehen außerhalb der Kirche alle, denen die *caritas* fehlt, wie alle Bösen, die von den Sakramenten Ausgeschlossenen und die vom Verkehr mit den anderen Gläubigen Isolierten.[1377] Dass auch der *Hortus deliciarum*, wenn er von einem sittlichen Leben guter Werke als entscheidendem Kriterium der Kirchengliedschaft spricht, gleich den Ausführungen der Dekretisten, das Vorhandensein der *caritas* meint, wird im folgenden noch zu erweisen sein.

1377 RUFINUS, Summa Decretorum, P. 2, c. 1, q. 1, (ed. H. Singer, Paderborn 1902), S. 212: "Notandum, quod tribus modis aliqui dicuntur esse in ecclesia: propter caritatis unionem, ut omnes boni et soli; propter sacramentorum participationem: quo modo sunt in ecclesia et multi mali; et propter fidelium catholicorum communionem: quo modo sunt in ecclseia omnes catholici et non per anathema precisi. Itidem tribus modis dicuntur aliqui esse extra ecclseiam: quia non habent vinculum caritatis: quo modo extra ecclesiam sunt omnes mali et soli; et quia a sacramentis ecclesie sunt sequestrati: quo modo nuper publice penitentes et anathematizati; et quia cum fidelibus ecclesie participare non debent, ut eidem anathematizati et omnes heretici et scismatici, cathecumeni, iudei et pagani". Ähnliche Aussagen lassen sich auch bei Dekretisten nachweisen, vgl. A. M. LANDGRAF, 4, 2, 1956, S. 59, (mit den entsprechenden Textbelegen).

Angesichts der im Rahmen der *Civitas*-Lehre formulierten und in dem Kelter-Diagramm präzisierten Forderung nach einem gottgemäßen, verdienstvollem Leben als notwendiger Bedingung jeder wahren Kirchengliedschaft, über die allein das ewige Heil erreicht werden kann einerseits, und vor dem Hintergrund der im Prolog von der Verfasserin des *Hortus* selbst programmatisch artikulierten Wirkintention, derzufolge der *Hortus deliciarum* seine Leserinnen zur bräutlichen Vereinigung mit Christus hinführen soll andererseits, erscheint die Verbindung von ekklesiologischen und moralisch-aszetischen Illustrationen und Texten im "Gegenwarts"-Zyklus nur konsequent und folgerichtig. Der *Hortus deliciarum* lässt seine Rezipientinnen mit der Forderung nach einem heilsgerechten Leben der *imitatio Christi* als Voraussetzung der wahren Kirchenzugehörigkeit nicht allein, sondern bietet ihnen in den Illustrationen des *Psychomachie*-Zyklus und über die Miniatur der "Tugendleiter" mit ihren Begleittexten ein differenziertes, verpflichtendes Ordnungssystem sittlicher Werte und Normen als Leitfaden zur wahren Kirchengliedschaft an. Im folgenden sollen zunächst die den moralisch-aszetischen Aussagen des "Gegenwarts"-Zyklus zugrundeliegenden anthropologischen und heilsökonomischen Vorstellungen des *Hortus* vergegenwärtigt werden, bevor in einem nächsten Schritt der *Psychomachie*-Zyklus nach seiner Abhängigkeit von der literarischen Tradition, der gedanklichen Eigenständigkeit des in ihm entworfenen sittlichen Ordnungssystems, und der Aktualität seiner Wertsetzungen befragt werden soll. Abschließend sollen dann am Beispiel der "Tugendleiter"-Illustration die ekklesiologischen und moraltheologischen Aussagen des *Hortus deliciarum* in ihrer wechselseitigen Durchdringung und in Relation zu der konkreten historischen Entstehungssituation des Werkes in den Blick genommen werden.

3 Die sittliche Ordnung

Die Einbindung der Tugend- und Lasterlehre in den „Gegenwarts"-Zyklus des *Hortus deliciarum* kann nicht nur im Blick auf die in ihm entworfene Ekklesiologie als sinnvoll aufgefasst werden, vielmehr erscheint die Verlegung der Ethik gerade in den Zyklus, der der Zeit nach Christus, ausgehend von der universalen Verbreitung der Kirche bis zum Endgericht, gewidmet ist, auch angesichts der anthropologisch theologischen Aussagen des Werkes über die heilsgeschichtliche Bedingtheit des Menschen wohl begründet. Die bisherige Untersuchung hat den Menschen eingeordnet in die alle Bereiche der sichtbaren Wirklichkeit umfassende, von Gott herkommende und auf Gott bezogene Weltordnung gezeigt. Sie hat seine Eingliederung in die ihm unverfügbar vorgegebenen Ordnungen der physischen Natur und der Zeit ebenso nachgewiesen wie sein Eingebundensein in die geschichtlichen und sozialen Ordnungen, die zusammen die Stellung des Einzelnen in der Welt und sein Verhältnis zu Gott zu bestimmen erlauben. Zugleich wird der Menschen, dem aufgrund seiner leib-seelischen Doppelnatur kosmologisch eine Mittelstellung zwischen Gott und der Welt der Körper zugesprochen wird, im Rahmen der Gottebenbildlichkeitslehre als das einzige zum sittlichen Handeln befähigte Geschöpf vorgestellt, dem kraft seiner Seelenpotenzen die Möglichkeit gegeben ist, sich für oder gegen Gott, und das heißt über seine Stellung im Kosmos und über seinen Existenzvollzug, frei zu entscheiden und durch seine Wahl die ihm eingeschaffene Ordnung zu bewahren oder zu pervertieren. Die gesamte irdische Weltordnung erscheint auf den Menschen als oberstes Ziel der Schöpfung und sittliches Wesen hin konzipiert. Das Interesse des *Hortus deliciarum* richtet sich nicht primär auf die Weltordnung als objektive kosmologische Größe und der Stellung des Menschen in ihr, vielmehr sind alle Aussagen über die Welt letztlich auf den Menschen als ethisch sich verhaltendes Wesen, auf seine Geschichte und sein Heil bezogen. Die in der Nachzeichnung des Weges der Menschheit von der Schöpfung bis zur Ewigkeit deutlich zu Tage tretende Überzeugung, dass der Mensch von Gott zur Teilhabe an seiner eigenen Glückseligkeit und zur Gemeinschaft mit ihm berufen ist, bildet das anthropologische Grunddatum, auf dem der Ordnungsentwurf des *Hortus deliciarum* ruht, der in diesem Sinne auch als groß angelegte Theologie des Menschen auf dem Weg zu Gott betrachtet werden kann. Es konnte gezeigt werden, dass die konkreten Ordnungen, von denen das irdische Dasein des Menschen bestimmt ist, nicht als endgültige ideale Ordnungen angesehen werden dürfen, dass das Menschenleben nicht in sich selbst schon den letzten Sinn seines Daseins trägt, sondern auf Gott als Endziel verweist. Die entscheidende anthropologische Frage, die das Werk daher verfolgt, ist nicht die Frage nach dem Wesen des Menschen, sondern die Frage, wie sich der Mensch angesichts der ihm verliehenen Fähigkeit zum sittlichen oder unsittlichen Handeln in der Welt zu verhalten hat, um sein Heil zu erreichen. Der gesamte Weltordnungsentwurf des *Hortus* steht vor allem im Dienste dieses heilspädagogischen Anliegens. Anthropologisch und heilsgeschichtlich begründet

wird die Ethik und ihre Stellung in der Gesamtkonzeption des Werkes in der bereits im Rahmen der Untersuchung zur Anthropologie ausführlich behandelten Gottebenbildlichkeitslehre, die im folgenden kurz hinsichtlich ihrer ethisch relevanten Aussagen vergegenwärtigt werden soll. Denn erst die Gottebenbildlichkeitslehre offenbart das unwandelbar vorgegebene Deutungsfundament der Sittlichkeitslehre des *Hortus*, ihren metaphysischen Hintergrund, ihre Eingebundenheit in das Verständnis des Werkes von der Wirklichkeit der Welt und des Menschen, und der daraus resultierenden Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade.

3.1 Die Grundlegung der Ethik in der Bild-Gottes-Theologie

Das anthropologisch-theologische Fundament der Ethik stellt im *Hortus deliciarum* die im Kontext der Seelenlehre des Schöpfungszyklus übereinstimmend mit zahlreichen Zeitgenossen getroffene Unterscheidung zwischen der dem Menschen eingeschaffenen *imago unitatis et Trinitatis* und seiner ethisch noch zu verwirklichenden *similitudo Dei* dar.[1378] Während sich die *imago Dei* in der Dreiheit der Seelenvermögen *memoria*, *intellectum / ratio, voluntas*[1379] im Wesen der menschlichen Seele zeigt, besteht die *similitudo Dei* in der Tugend, durch deren Ausübung der Mensch Gott zustrebt.[1380] Im Rückgriff auf die Gottebenbildlichkeitslehre des Honorius Augustodunensis wird betont, dass zu der *imago Dei* des Menschen als besonderer seinsbestimmender Seelenqualität notwendig seine sittliche Betätigung kommen muss. Die dem Menschen als Grundausstattung seines Wesens eingeschaffene Gottebenbildlichkeit hat sich durch geistig-sittliche Vervollkommnung in der Gottähnlichkeit zu vollenden. Durch die Sünde des ersten Menschen als dem Urakt und zeitlich realen Ausgangspunkt aller Unsittlichkeit in seinen zum sittlichen Handeln befähigenden Seelenkräften vollständig geschwächt und in seiner

---

1378 H.d.I, fol. 16v, inscriptiones: „D. Quae imago vel similitudo? M. Imago in forma accipitur. Similitudo in qualitate vel quantitate consideratur. Divinitas consistit in trinitate hujus imaginem tenet anima quae habet memoriam per quam praeterita et futura recolit, habet intellectum quo presentia et invisibilia intelligit, habet voluntatem qua malum respuit et bonum eligit. In Deo consistunt omnes virtutes, hujus similitudinem habet anima quae capax est omnium virtutum et sicut Deus non potest comprehendi ab omni creatura cum ipse omnia comprehendat ita anima a nulla creatura visibili potest comprehendi, cum ipsa omnia invisibilia comprehendat"; auch: H.d.II, T. 81, Bernhard von Claivaux, serm., und das dazu in dieser Arbeit Ausgeführte in Kap. II, 4, a. Mit der Grundposition des *Hortus* stimmen im 12. Jahrhundert überein: Bernhard von Clairvaux, Ivo von Chartres, Robert von Melun, Richard vonSt. Viktor, Petrus Lombardus, Aelred von Rievaulx, dazu: S. OTTO, 1963, S. 32, 91. 159. 287.

1379 H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Serm.: „Beata illa et sempiterna Trinitas, Pater, Filius et Spiritus sanctus, unus Deus, summa potentia, summa sapientia, summa benignitas, creavit quandam trinitatem ad imaginem et similitudinem suam, animam videlicet rationalem, que in eo prefert vestigium quoddam illius summe Trinitatis, quod ex memoria, ratione et voluntate consistit. Creavit autem hoc modo ut manens in illo, participatione eius esset beata". Dasselbe trintitarische Verständnis der *imago* findet sich auch bei Alkuin, Ivo von Chartres, Wilhelm von Thierry, Aelred von Rievaulx, und in einzelnen Sentenzen der Schule von Laon, dazu: S. OTTO, 1963, S. 27. 32. 284. 287.

1380 Das ethische Verständnis der Gottähnlichkeit war der Theologie seit der Väterzeit vertraut und fand über den pseudoaugustinischen und pseudoambrosianischen Traktat „De dignitate conditionis humanae" Eingang in die scholastische Gottebenbildlichkeitslehre, dazu: L. HÖDL, 1969, S. 198.

similitudo Dei zu *dissimilitudo* verkehrt[1381], ist der Mensch erst nach der geschichtlich sich ereignenden Erlösung in Jesus Christus, welche die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen erneuert und die ihm eingeschaffenen Seelenvermögen wieder auf die drei göttlichen Personen hingeordnet, von dem Zwang zur Sünde befreit, und damit fähig das Gute zu wollen und zu vollbringen.[1382] Die Wiederherstellung wird durch das von Christus der Kirche selbst gestiftete Sakrament der Taufe gewirkt, durch das der Einzelne von der Schuld und den Schuldfolgen der Erbsünde befreit wird.[1383] Die Teilhabe des Menschen an der Erlösung durch die Taufe stellt die unabdingbare Voraussetzung für den Heilsgewinn dar, sie bedeutet jedoch nicht schon den tatsächlichen Heilsgewinn für den einzelnen Menschen. Durch die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit wird die in Adam zunächst verlorene Möglichkeit der sittlichen Selbstverantwortung und Vervollkommnung in grundsätzlicher Weise neu konstituiert, doch nicht die Vollkommenheit selbst. Es bleibt die sich aus der Schöpfung herleitende Verpflichtung die *similitudo Dei* durch die Ausrichtung des sittlichen Lebens auf Gott, der die Summe aller Tugenden ist, zu verwirklichen.[1384] Die reale Wirkung des Sakraments hat sich mit der persönlich-sittlichen Tätigkeit des Menschen synergistisch zu verbinden. Denn erst durch den aktiven ethischen Mitvollzug des Menschen kann das ihm durch die Taufe übertragene Heil wirksam werden, wird die ihm in der Schöpfung aufgetragene Realisierung des Bild-Gottes-Seins im sittlichen Leben vollzogen. Im Endgericht wird dann, wie bereits ausführlich dargelegt wurde, über die sittliche Bewährung im irdischen Leben zum Heil oder Unheil entschieden. Von dem eschatologischen Fluchtpunkt des Jüngsten Gerichts aus erfährt die Aufforderung des *Hortus* zum sittlichen Leben ihre letzte Legitimation.

Vor dem Hintergrund dieser Grundaussagen der Gottebenbildlichkeitslehre des *Hortus deliciarum* erscheint die Einordnung der Tugend- und Lasterlehre in den Werkabschnitt, der dem Text-Bild-Zyklus zum Leben und Wirken Jesu Christi und der Gründung der Kirche nachgestellt ist, wohl durchdacht, da die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit durch die Erlösungstat Christi und die Teilhabe an ihr durch das Sakrament der Taufe die notwendige Voraussetzung für das ethische Tätigsein des in Adam gefallenen Menschen darstellt. Folgerichtig ist der Entfaltung der Tugend- und Lasterlehre in der Illustrationsfolge zur *Psychomachia* zu Beginn des „Gegenwarts"-Zyklus die Miniatur der „Taufe der Äthioperin" vorgeordnet (fol. 199r, Abb. 15),

---

1381 Vgl. H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabolae I.

1382 Ebd.: „Verumtamen hunc tam gravem, tam tenebrosum, tam sordidum lapsum nostre nature reparavit illa beata et sancta Trinitas memor misericordie sue, inmemor culpe nostre. Venit ergo a Patre missus Dei Filius et dedit fidem. Post Filium missus est Spiritus sanctus et docuit deditque caritatem. Itaque per hec duo, id est fidem et caritatem, facta est spes redeundi ad Patrem, et hec est trinitas, fides, spes, caritas, per quam velut per tridentem reduxit de limo profundi ad summam beatitudinem illa incommutabilis et beata Trinitas mutabilem, lapsam et miseram trinitatem; et fides quidem illuminavit rationem, spes erexit memoriam, caritas vero impregnavit voluntatem".

1383 Vgl.: H.d.II, T. 362, H. A., Gem. an.: „Deinde in nomine sancte Trinitatis baptizantur, ut imago Dei in eis renovetur. Deus enim in Trinitate, quod est Pater et Filius et Spiritus sanctus consistit, et anima tribus indiciis, memoria, intelligentia, voluntate vivit".

1384 H.d.I, fol. 16v, inscriptiones: „In Deo consistunt omnes virtutes, hujus similitudinem habet anima quae capax est omnium virtutum...".

in der sowohl die als Individual- wie als Globalsakrament verstandene Taufe, deren Empfänger der Einzelne wie die Kirche als ganze ist, ins Bild gesetzt ist. Damit ist ausgesagt, dass der Mensch nur in der Kirche, der er durch das Sakrament der Taufe eingegliedert wird, sittlich handeln kann. Mit der Verlegung der Tugendlehre in den sich an die Ausführungen zum Erlösungswirken Christi und der Konstituierung der Kirche anschließenden „Gegenwarts"-Zyklus wird die gesamte Sittlichkeit zum Leben von Christus her und in der Kirche definiert. Das einfache durch Christus erneuerte Bild-Gottes-Sein des Menschen hat in die Ausübung der Tugenden einzumünden, die potentiell in der Taufe geschenkte Erlösung und Eingliederung in die Kirche muss durch die Mitwirkung des Menschen in seinem sittlichen Tätigsein noch zur wirklichen gemacht werden. Ganz im Sinne der Gottebenbildlichkeitslehre auf den ersten Seiten des *Hortus deliciarum*, nach der sich das Bild-Gottes-Sein des Menschen im tugendhaften Tätigsein zu vervollkommnen hat und die Verwirklichung beider den Menschen der ewigen göttlichen Glückseligkeit teilhaftig werden lässt, folgt erst, nachdem den Leserinnen die Erneuerung ihres Bild-Gottes-Seins verkündet und ihnen in der Tugendlehre der Weg zur Realisierung ihrer Gottähnlichkeit im sittlichen Leben aufgezeigt wurde, die Darstellung der ewigen Glückseligkeit als das zu erreichende Ziel.

Durch die Gottebenbildlichkeitslehre wird die Ethik in dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, sittlicher Bewährung und Endgericht verankert, der den grundsätzlich metaphysischen Hintergrund der Sittenlehre bildet, vor dem alle sittlichen Tatbestände erst in einem wesentlichem Sinne begreiflich werden. Die Sittenlehre des *Hortus* kann nicht isoliert von den Vorstellungen, dass Gott die Welt und den Menschen gut geschaffen hat, dass der erste Mensch gefallen ist, dass die Menschheit erlöst wurde und sich der Einzelne am Ende vor dem Erlöser für seine Lebensführung zu verantworten hat, verstanden werden. Indem der *Hortus deliciarum* zwischen verschiedenen heilsgeschichtlichen *stati* der Befähigung zum sittlichen Handeln unterscheidet, wird das sittliche Leben der Menschheit zum Element der Heilsgeschichte erklärt. Da jedes menschliche Einzelschicksal dem *Hortus* zufolge immer schon aufgehoben im Heilsgeschehen ist, kann es kein ethisches Phänomen geben, das nicht seine reale Stelle und nicht seine Seinsbestimmtheit im Heilsgeschehen hat.

Die Ethik des *Hortus deliciarum* ist als Wertordnung und Handlungsanweisung in einem in den heilsgeschichtlichen Ordnungsentwurf integriert und konzipiert als Entfaltung seiner Bild-Gottes-Theologie. Gottebenbildlichkeitslehre und Ethik erklären sich im *Hortus* wechselseitig. Während die Konzeption der *imago et similitudo Dei* die theologischen Grundlagen der in dem Tugend- und Lastersystem der *Psychomachia* ausgebreiteten Fülle des ethischen Wissens benennt, scheint die in der *Psychomachia* entworfene Tugend- und Lasterlehre die Bild-Gottes-Aussage im Hinblick auf den konkreten Vollzug des sittlichen Handelns zu entfalten. Diese Tugend- und Lasterlehre gilt es im folgenden in ihrer ganzen Komplexität und Systematik darzulegen.

3.2 Die formale Gliederung der Tugend-und Lasterlehre

Der systematischen Entfaltung der Tugend- und Lasterlehre zu einem geschlossenen ethischen Ordnungssystem ist im *Hortus deliciarum* ein zehnseitiger Illustrationszyklus gewidmet (fol. 199v-204r, Abb. 16-25), der auf den schon in der Patristik weit verbreiteten Topos vom Seelenkampf zurückgreift.[1385]

Formal wie inhaltlich betrachtet zerfällt der Miniaturenzyklus deutlich in drei Teile. In je drei Register untergliedert zeigen die ersten sechs Bildseiten in sich wiederholender Abfolge die kriegerisch gerüsteten weiblichen Gestalten der personifizierten und inschriftlich identifizierten Tugenden und Laster. In stereotyp anmutender Reihung sind sie zu je zwei sich gegenüberstehenden Schlachtreihen zusammengefasst und auf den sich jeweils gegenüberliegenden Bildseiten miteinander konfrontiert. Ihrer Gegenüberstellung folgt jeweils die Darstellung der Überwindung der die einzelnen Lasterreihen anführenden Hauptlaster durch die ihm entgegengesetzte Haupttugend. Die Darstellung wendet sich stets zuerst dem sittlich Negativen, dem Laster, zu, um dann von diesem dunklen Untergrund aus die Tugend in ihrer alle Laster überwindenden Wirkkraft vorzuführen. Am Ende jeder einzelnen Kampfsequenz steht immer der Sieg der Tugenden. Die Abfolge erinnert an den Aufbau all jener ethischen Traktate, die die Sünden- und Lasterlehre an den Anfang stellen, bevor sie im Anschluss daran von den Tugenden als den Gegen- und Heilmitteln der Laster handeln. Ihr Hauptthema ist der Kampf mit der Sünde und ihre Überwindung, ihr intendiertes Ziel der positive Aufbau des gesamten sittlichen Lebens.[1386]

Die Leserichtung der Miniaturen des *Hortus deliciarum* wird durch die Bewegungsrichtung der ersten Lasterschlachtreihe auf fol. 199v (Abb. 16) bereits angezeigt: sie nimmt das gesamte obere Register ein und ist in ihrer Bewegung streng nach rechts, der gegenüberliegenden *recto*-Seite entgegen, ausgerichtet. Mit erhobenen Wurfspießen folgen die Laster der ersten Heerreihe ihrer Anführerin, dem Hauptlaster der *Superbia*, die auf einem Pferd in weit ausgreifendem Galopp voranstürmt. In geregelter militärischer Formation tritt ihnen auf der gegenüberliegenden Seite (fol. 200r, Abb. 17) das erste Tugendheer unter der Führung der Haupttugend der *Humilitas* entgegen. Die Bildfolge setzt sich fort im mittleren Register unterhalb der ersten Lasterreihe in der Darstellung des Sturzes und der Enthauptung der *Superbia*. Die Lesung der Illustrationen hat also in dem ersten Zyklusabschnitt (fol. 199v-fol. 202r, Abb. 16-21) mit dem jeweils obersten Register der *verso*-Seite beginnend falzübergreifend zum jeweils auf derselben Ebene angeordneten Register der *recto*-Seite voranzuschreiten, um dann in dem nächsten Register der *verso*-Seite weiter fortzufahren.

1385 H. FICHTENAU, 1975, I, S. 64-107; ebd., II, S. 64ff.

1386 Dieser Gedanke des „Heilverfahrens durch Kontraste" findet sich schon bei: ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, lib. II, 3 (ed. J. Bekker, Opera omnia, 1104b, 17s). In das Frühmittelalter gelangte er durch: GREGOR DER GROSSE, Moralia in Iob, 24, 2, 2, PL 76, 287. Für das 12. Jahrhundert vgl. etwa: GLOSSA ORDINARIA, In Lev. 25, 50, PL 113, 371.

In dem zweiten Teil der Tugend- und Lasterbildfolge (fol. 202v-fol. 203r, Abb. 22-23) ist dieses Kompositionsschema aufgegeben. Noch beibehalten ist die Untergliederung der Bildseite in je drei Register. Doch an die Stelle der Formation der Tugenden und Laster zu zwei Schlachtreihen und ihre falzüberschreitende Gegenüberstellung tritt eine Sequenz von Einzelszenen, deren Lesung von dem jeweils obersten zu dem untersten Register derselben Seite zu erfolgen hat.

Im dritten und letzten Teil des Zyklus (fol. 203v-fol. 204r, Abb. 24-25) ist das Schema der auf zwei Bildseiten gegenüberstehenden Tugend- und Lasterheere im untersten Register wieder aufgegriffen. Beherrscht werden die beiden Bildseiten jedoch von zwei komplexen Raddiagrammen, die der Explikation eines einzelnen Lasters und einer Tugend, *avaritia* und *misericordia*, gewidmet sind.

Inhaltlich sind die Illustrationen des ersten und zweiten Teils des Bildzyklus eng miteinander verbunden. Beiden Teilen liegt in ihrer Gestaltung derselbe Quellentext zugrunde: die *Psychomachia* des Prudentius. Im Unterschied dazu stellen die Raddiagramme von fol. 203v und fol. 204r formal und inhaltlich genuine Neuschöpfungen dar. Werden in den beiden ersten Teilen des Zyklus traditionelle, in der moraldidaktischen und theologischen Literatur weit verbreitete Motive, Vorstellungen und Einteilungsschemata aufgegriffen, in neuen Zusammenhängen angeordnet und der grundlegenden, am Gedanken der umfassenden Vollendung des Menschen ausgerichteten Konzeption eingefügt, so wird im letzten Teil das zuvor entworfene ethische Ordnungssystem in vollständig neuer Form auf die konkrete zeitgenössische kirchenpolitische Situation und den spezifischen historischen Lebenszusammenhang der Rezipientinnen des *Hortus* hin aktualisiert und konkretisiert. Die folgende Analyse nimmt diese Konzeption ernst, indem sie sich zunächst der Rezeption der *Psychomachie* im *Hortus*, dem Aufbau und den Einteilungsprinzipien der in ihm entworfenen Tugend- und Lasterordnungen innerhalb der ersten beiden Zyklusabschnitte zuwendet, bevor sie sich mit den zeitgeschichtlichen Implikationen der letzten Illustrationen auseinandersetzt, um abschließend aufzuzeigen, dass die am Traditionsgut vorgenommenen Transformationen nicht vom Zufall diktiert sind, sondern sich von einer geschlossenen systematischen ethischen Konzeption her erklären lassen.

3.3 Der Primärtext: Die Psychomachia des Prudentius

Der Darstellung der Kämpfe zwischen den personifizierten Tugenden und Lastern auf den Illustrationsseiten fol. 199v-fol. 203r liegt als primärer Quellentext das von dem spanischen Dichter, Staatsbeamten und Laientheologen Aurelius Prudentius Clemens verfasste Epos der *Psychomachia* zugrunde, das seit dem Ende des 5. Jahrhundert zahlreiche Kommentierungen und Bearbeitungen erfahren hat und auch noch im ausgehenden 12. Jahrhundert weit verbreitet

war.[1387] Da nur ein Vergleich mit dem vielfach rezipierten Text erlaubt, die im *Hortus deliciarum* entfaltete Tugend- und Lasterordnung in ihrer Traditionsabhängigkeit und Originalität zu erfassen, sollen an dieser Stelle gleichsam exkursorisch die Grundstruktur und die wesentlichen Aussagen der *Psychomachia* kurz zusammenfassend dargelegt werden. Um das Tugend- und Lasterschema der *Psychomachia* im folgenden mit dem Entwurf im *Hortus* vergleichen und die wörtlichen Parallelen besser sichtbar machen zu können, wird die ursprünglich lateinische Terminologie beibehalten.

Beeinflusst von der antiken lateinischen und vor allem der frühpatristischen Literatur hat Prudentius die schon in den Schriften Tertullians, Cyprians und anderer formulierte Vorstellung vom *bellum intestinum* aufgegriffen und zu einem 915 Hexameter umfassenden allegorischen Epos ausgestaltet.[1388] Biblisch legitimiert erscheint der Grundgedanke der *Psychomachi*a, die Idee von dem Kampf der Tugenden und Laster im Inneren des Menschen, durch Paulus, der in seinem Brief an die Epheser (Eph. 6, 11ff.) die geistlichen Tugenden als Rüstung im Kampf gegen die Nachstellungen des Teufels empfiehlt. Prudentius selbst begründet in der *praefatio* seine Darstellung vom *bellum intestinum* typologisch-allegorisch: Schon in dem Schicksal Abrahams ist nach ihm der Kampf der Tugenden und Laster im Inneren des Menschen präfiguriert. Gleich Abraham, der erst die Feinde Loths besiegen musste, bevor ihm Gott durch Sarah den lang ersehnten Sohn schenkte, so hat jeder einzelne Christ erst die „*portenta cordis servientis*" die zahlreichen Ungeheuer, denen das Herz dient, zu besiegen, bevor er die rechtmäßige Frucht des evangelischen Lebens zu empfangen vermag.[1389] Die Darstellung der Tugenden und Laster als allegorische Personifikationen setzt nach Prudentius die typologisch-allegorische Bibelexegese voraus, die Beschreibung des Seelenkampfes ist nach seiner Intention als epische Exposition des alttestamentlichen Themas zu verstehen.[1390] In dem auf die *praefatio* folgenden Hauptteil lässt Prudentius die personifizierten Tugenden und Laster dann zu sieben Kämpfen gegeneinander

---

1387 U. ENGELMANN, 1959, S. 22 und J. O'REILLY, 1988, S. 1, sprechen von über dreihundert erhaltenen mittelalterlichen Handschriften der *Psychomachia* des Prudentius. R. STETTINER, 1895, hat in seiner Arbeit über die illustrierten Prudentius-Handschriften allein 45 Handschriften untersucht, die in ihrer Mehrzahl dem 10. und 11. Jahrhundert angehören und in klösterlichen Schreibstuben entstanden sind. Zur geographischen Verbreitung der Handschriften siehe: U. ENGELMANN, 1959, S. 23. Zur Übernahme des *Psychomachia*-Themas in Handschriften und dem Einfluss des Epos auf die Bildprogramme der hochmittelalterlichen Kathedralportale, vgl.: A. KATZENELLENBOGEN, 1969, S. 1-27; J. O'REILLY, 1972, S. 1-111; E. MÂLE, 1986, S. 109-140; J. S. NORMAN, 1988.

1388 E. MÂLE, 1910, nennt als mögliche Quellen: Vergil, Aeneis, Buch 10, die frühchristliche Schrift des *Hirt des Hermas* und vor allem Tertullian, De spectaculis, 29, der in seiner Schrift die Tugenden personifiziert als jungfräuliche Kriegerinnen beschreibt, die in einer Arena mit den ebenfalls personifizierten Lastern kämpfen, und das Schlachtfeld als die Seele eines jeden Christen deutet. A. KATZENELLENBOGEN 1939, S. 1-7, verweist in diesem Zusammenhang ebenfalls auf Tertullian und die Aeneis. M. W. BLOOMFIELD, 1943, hat insbesondere die Gemeinsamkeiten zwischen der Aeneis und der *Psychomachie* herausgearbeitet, zugleich aber auch deutlich gemacht, dass weitaus höher als der Einfluss der antiken lateinischen Dichtung der Einfluss der frühchristlichen Literatur zu beurteilen sei, er nennt: Der *Hirt des Hermas*, das *Corpus Hermeticum*, Cyprian, De moralitate 2 und 4, ORIGENES, In librum Jesu Nave, 12, AUGUSTINUS, Confessiones 7, 27, und Ders., DCD 19, 4. Zur Diskussion um die möglichen Quellen der Psychomachie vgl. auch: C. GNILKA, 1963, S. 9; und: J. O'REILLY, 1988, S. 13-18.

1389 AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, praefatio, V. 1-14 (ed. U. Engelmann, 1959), S. 30f.

1390 Vgl. dazu: H. R. JAUSS, 1960, S. 188.

antreten. Den Ort des Geschehens beschreibt er als grünende Ebene, als wahres Schlachtfeld.[1391] Nach dem Sieg der Tugenden über die Laster wechselt der szenische Hintergrund: die Tugenden ziehen in ein Zeltlager ein, in dem ein Tempel errichtet wird.[1392]. Der Schauplatz des Kampfes und Triumphes ist - wie schon C. Gnilka in seiner detaillierten Untersuchung zur Wortwahl des Prudentius nachgewiesen hat - nicht allein die als imaginärer Raum verstandene Seele, sondern die gesamte, reale, sinnlich fassbare Person des einzelnen Menschen in seiner leib-seelischen Einheit.[1393] Das Land, um das der Kampf entbrennt, ist der ganze Mensch in seiner leiblichen Existenz. Der Streit gründet in der dem Menschen in der Schöpfung verliehenen Doppelnatur, seiner *duplex substantia*.[1394] Eindringlich beschreibt Prudentius in dem Dankgebet am Ende seines Lehrgedichts in Anlehnung an die paulinische Gegenüberstellung von *pneuma* und *sarx* in Gal. 5, 17f. die Antinomie von Leib und Seele mit den Worten: „Schreckliche Kämpfe wüten, sie wüten eingeschlossen im Inneren und die nicht einfache Natur des Menschen erzittert im ungleichen Kampf. Denn der Leib, aus Erde gebildet, erdrückt den Geist. Jener aber durch reinen Hauch geschaffen erglüht im dunklen Kerker des Herzens und wehrt sich stark gefesselt gegen die Sünde. Licht und Finsternis kämpfen mit verschiedenen Geistern, entgegengesetzte Kräfte leben in unserer zwiespältigen Substanz bis Christus, unser Gott, zur Hilfe kommt".[1395] Doch so nachdrücklich Prudentius auch in seinem Schlussgebet und im allegorischen Hauptteil die Feindschaft zwischen Leib und Seele beschwört, so weit ist er davon entfernt, den Körper als das Böse *per se* zu betrachten. Vielmehr soll nach ihm der Körper nur gereinigt, die Laster vertrieben und in dem gereinigten Leib der Tempel der Tugenden errichtet werden.[1396] Was aber gereinigt und Sitz der Tugenden werden kann, vermag nie das Prinzip des Bösen selbst zu sein.[1397] Der Körper tritt in der *Psychomachia* des Prudentius als Gegner der Seele auf und ist doch zugleich das umstrittene Objekt des Kampfes. Die Seele muss das Fleisch bekämpfen, kann es aber auch befreien. Die Tugenden bilden in diesem Kampf die Streitmacht der Seele, während die Laster von Seiten des Körpers die Tugenden und damit die Seele angreifen.

Nacheinander treffen in der *Psychomachie* die Tugenden und Laster, *Fides* und *veterum Cultura Deorum*, *Pudentia* und *Sodomita Libido, Patientia* und *Ira, Mens humilis* und *Superbia, Sobrietas* und *Luxuria, Operatio* und *Avaritia, Discordia* und *Concordia* als Gegner in Einzelkämpfen gegeneinander an. Die Grundschemata der geschilderten Kampfszenen gleichen sich. Stets geht die Aggression von dem Laster aus, das von der ihm antipodisch entgegengesetzten Tugend bezwungen und schließlich getötet wird. Die polare Zuordnung der

---

1391 AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 40, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 36: „Exim gramineo in campo concurrere prompta uirgo Pudicitia speciosis fulget in armis".

1392 Ebd., V. 665 f. 727. 804, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 74. 78ff. 82f.

1393 C. GNILKA, 1963, S. 10-26.

1394 AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 909, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 90.

1395 Ebd., V. 902-909, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 88-90: „Reruent bella horrida, feruent / ossibus inclusa, fremit et discordibus armis / non simplex natura hominis; nam uiscera limo / effigiata premunt animum, contra ille, sereno / editus adflatu, nigrantis carcere cordis / aestuat, et sordes arta inter uincla recusat. / spiritibus pugnant uariis lux atque tenebrae, / distantesque animat duplex substantia uires".

1396 Ebd., V. 5. 97. 211. 215. 818. 899, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 34. 40. 47.85. 89.

1397 C. GNILKA, 1963, S. 6.

ethischen Abstrakta ist ein Hauptprinzip der Darstellung. Das Verhältnis zwischen einem Laster und der ihm entgegengesetzten Tugend ist unveränderlich festgelegt und liegt dem Ablauf der Handlung je schon voraus. Damit bleibt der innere Konflikt des Einzelnen dem allgemeinen Geschick des Menschen immer untergeordnet. Ein individuelles „Ich" ist in der epischen Handlung nicht fassbar, ein persönliches Schicksal kann nicht hervortreten. Das Geschehen bleibt immer auf ein allgemeines „wir" bezogen.[1398]

In seinem Aufbau erweist sich das Epos klar strukturiert und gedanklich geschlossen. Indem Prudentius das Kampfgeschehen mit dem Auftreten der *Fides* als erster Kämpferin eröffnet und mit der Sammlung aller Tugenden unter der *Fides* beschließt, fügt er nicht nur formal die einzelnen Kampfsequenzen zur Einheit zusammen, er räumt dem christlichen Glauben auch eine Vorrangstellung als der umfassendsten sittlichen Wirklichkeit ein, die der ganzen Vielfalt des sittlichen Lebens seine Einheit verleiht. Von hier aus wird verständlich, warum er im Vorwort gerade Abraham als alttestamentlichen *typos* aller Kämpfer gegen die Sünde erwählt, wurde doch nach Rm. 4, 2f. Abraham zuerst aufgrund seines Glaubens gerettet.

Ein wichtiges kompositionelles Moment des Gedichtes stellt die Steigerung dar. In dem ersten Kampf von *Fides* und *veterum Cultura deorum* entwirft Prudentius das Grundschema des epischen Zweikampfes, das er im weiteren mit immer neuen Motiven anreichert. Entsprechend nimmt der Umfang der Textsequenzen, die Verszahl, die der Autor den Einzelkämpfen widmet, kontinuierlich zu. Mit dem formal erschließbaren Prinzip der Steigerung korrespondiert eine Steigerung im Inhaltlichen. Während in den ersten vier Kämpfen die Vehemenz der von den Lastern vollzogenen Angriffe stetig zunimmt, die *veterum Cultura deorum* als erstes Laster der Tugend der *Fides* lediglich entgegenzutreten wagt[1399], die *Libido* bereits mit brennenden Fackeln und Feuerpfeilen die *Pudenticia* attackiert[1400], *Ira,* erregt von Wut und mit Schaum vor den Lippen, Wurfspieße und einen Schwarm von Pfeilen gegen die *Patientia* aussendet[1401], und die *Superbia* auf einem wilden Pferd gegen die *Mens humilis* anstürmt[1402], alle Laster aber sogleich besiegt werden, stellt Prudentius dem Tod der *Luxuria* erst die Aristie der Laster voran[1403], die er im Fall der *Avaritia* sogar noch verdoppelt[1404]. *Luxuria* wie *Avaritia* vermögen ihre Macht zunächst ungehindert zu entfalten. So droht *Luxuria* das Tugendheer beinahe zur freiwilligen Übergabe zu verführen, die nur eine Mahnrede der *Sobrietas* verhindern kann. *Avaritia* führt unter der Maske der Tugendhaftigkeit die Tugenden irre. *Discordia* schließlich vermag *Concordia* sogar zu verletzen. Dem Prinzip der Steigerung folgend lässt Prudentius also die drei gefährlichsten Laster zuletzt auftreten.

1398 Vgl. dazu auch: H. R. JAUSS, 1960, S. 198.

1399 AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 21-39, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 34-37.

1400 Ebd., V. 40-49, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 36.

1401 Ebd., V. 113-150, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 40-43.

1402 Ebd., V. 178-271, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 44-51.

1403 Ebd., V. 310-346, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 52-55.

1404 Ebd., V. 454-576, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 62-69.

Der Kampf der Tugenden und Laster beschränkt sich nicht nur auf das Innenleben des einzelnen Menschen, die Tugenden und Laster sind für Prudentius mehr als nur die personifizierten Affekte oder Zustände einer einzelnen Psyche. Wiederholt wechselt er im Verlauf seines Gedichts zwischen psychischer und historischer Dimension. Durch *exempla* verleiht er den Erscheinungen der Personifikationen der Tugenden und Laster zusätzlich geschichtliche Tiefe. So identifiziert er den Sieg der *Fides* über die *veterum Cultura deorum* mit dem Sieg der christlichen Märtyrer, in der Enthauptung des Holofernes durch Judith sieht er die endgültige Niederlage der *Libido* präfiguriert, in dem Sieg der *Humilitas* über die *Superbia* erfüllt sich, was in dem Kampf zwischen David und Goliath schattenhaft vorgebildet war, *Patientia* stellt er als *exemplum* wahrer Geduld Hiob als Begleiter zur Seite. In dem Seelenkampf erfüllt sich für Prudentius, wie die Beispiele belegen, die typologisch verstandene Heilsgeschichte.[1405] Die Abfolge der Kämpfe lässt ebenso wie die Kennzeichnung der Laster darüber hinaus erkennen, dass mit dem Sieg der Tugenden über die Laster zugleich der Ausgang der weltgeschichtlichen Auseinandersetzungen zwischen Heidentum und Häresie auf der einen und der christlichen Kirche auf der anderen Seite gemeint ist. Der Aufzug der Laster wird mit der großen Widersacherin des christlichen Glaubens und der Kirche, der *Idolatrie* eröffnet und dem Auftreten der als Häresie gedeuteten *Discordia* beendet. Die einzelnen Laster werden nicht nur mit Begriffen der christlichen Sündenlehre, wie *vitia, culpae* oder *crimina*, sondern auch mit heidnischen Mythologemen wie *furiae, portenta* oder *Eumenides* bezeichnet.[1406] Die Niederlagen der Laster werden zu den großen heilsgeschichtlichen Ereignissen, dem Sündenfall, dem Erlösungsgeschehen und der Ausbreitung des Glaubens in Bezug gesetzt: die Niederlage der *Idolatrie* vollzieht sich in dem Sieg der Märtyrer[1407], die *Libido* findet ihr Ende in der Menschwerdung Christi[1408], der historische Kampf der *Superbia* wird durch die Erlösungstat Christi beendet, mit der die Erbschuld getilgt wird[1409]. Während die Macht der zuerst genannten Laster, der *Idolatrie*, der Keuschheit und des Hochmuts durch das Erlösungsgeschehen zeitlich begrenzt ist, treten die Laster der *Luxuria*, *Avaritia* und *Discordia*, für deren Wirken Prudentius keinen heilsgeschichtlichen Endpunkt kennt, noch in der Gegenwart auf. So schützt die *Ratio* etwa die Priester vor den Attacken der *avaritia*.[1410]

Schauplatz des Kampfes ist nicht nur das Innere des Menschen sondern zugleich der gesamte Weltkreis. So lässt Prudentius die *Luxuria* von den westlichen Grenzen der Erde her auftreten (V. 310), die *Avaritia* erscheint als Siegerin des Erdkreises (V. 480) und das Land der *Discordia* ist die ganze Welt. (V. 714).

1405 In diesem Sinne schon H. R. JAUSS, 1960, S. 188.

1406 Vgl. AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 46. 96 (*furia*). 466 (*Eumenides*). 570 (*portenta*). (ed. U. Engelmann, 1959), S. 36. 40. 62. 68.

1407 AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 36-39, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 36.

1408 Ebd., V. 76-88, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 38.

1409 Ebd., V. 285-309, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 50-53.

1410 Ebd., V. 493-500, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 62-62.

Psychische und heilsgeschichtliche Dimension durchdringen sich innerhalb der *Psychomachia* fortwährend. Außen und Innen werden von Prudentius nicht deutlich gegeneinander abgegrenzt.[1411] Die epische Schlacht ist auf die innere Situation jedes einzelnen Christen und auf die Auseinandersetzungen der Kirche mit ihren Gegnern gleichermaßen zu beziehen. In dem Schicksal der *anima* spiegelt sich das überpersönliche Geschick der Kirche. *Ecclesia* und *anima* werden auch in der Schlussszene in eins gesetzt, in der ein grundlegender Wechsel der Bildlichkeit vollzogen wird. Nach dem Einzug der Tugenden in ihr Heerlager, ihrem endgültigen Sieg über die Laster und der Rede der *Concordia*, deren Kernstück der *hymnus pacis*, der Lobpreis auf den Frieden als dem vollendeten Werk der Tugend und höchstem Ziel aller Mühen, bildet[1412], und die zugleich eine klare antihäretische Polemik enthält[1413], fordert die *Fides* die Tugenden auf, in ihrem Zeltlager, das in der erneuten Doppelung der Perspektive als Stadt, genauer als Jerusalem, und als gereinigter Körper gedeutet wird, einen Tempel zu errichten.[1414] Als alttestamentlicher *typus* dieses Tempels wird der Salomonische Tempel benannt[1415], der in der Exegesetradition ebenso als Präfiguration des Seelentempels, des Tempels des reinen Menschherzens, wie der Kirche ausgelegt wird.[1416] In deutlicher Anlehnung an die Offenbarungsvision von dem neuen Jerusalem und thronendem Lamm (Apc. 21, 22ff.) erscheint in der Schlussszene die thronende *Sapientia* in der Mitte des neu errichteten Tempels. Das Motiv des Seelentempels und der thronenden *Sapientia* gehören zur allgemeinen Vorstellung vom *Deus internus* und wird ebenso zur Veranschaulichung der Gegenwart Gottes in der Kirche wie auch für seine Anwesenheit im Inneren des Menschen verwandt.[1417] Auch wenn in der letzten Szene des allegorischen Epos der *Psychomachia* nicht ausdrücklich von dem Tempel der Kirche die Rede ist, so kann doch angesichts der fortwährenden Ineinssetzung der psychischen und heilsgeschichtlich-ekklesiologischen Dimension innerhalb des Gedichts davon ausgegangen werden, dass auch in dem Bild vom Tugendtempel im Inneren des Menschen die Kirche mitgedacht ist: der Tempel, der von den Tugenden errichtet wird, ist der geistige Tempel der Kirche, der sich im Menschenherzen erhebt. Diese Zusammenschau der Dimensionen aber ist hier wie schon in den Kampfszenen des Gedichts überhaupt nur möglich, weil Prudentius nicht das persönliche Schicksal einer individuellen Psyche im Blick hat, sondern das Geschick der menschlichen Seele schlechthin. Nicht den individuellen inneren Weg eines handelnden und sich selbst

---

1411 Dass Innen und Außen für Prudentius keinen wirklichen Gegensatz darstellen, beweist auch die Rede der *Superbia*, in der in einem einzigen Satz, der Wechsel von der einen zur anderen Dimension vollzogen wird, vgl. dazu: AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 206-227, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 46-49, hier insbes. V. 223-228: „Nati nam luce sub una / et domus et domini paribus adoleuimus annis, ex quo plasma nouum de consaepto paradisi / limite progrediens amplum transfugit in orbem, / pellitosque habitus sumpsit uenerabilis Adam, / nudus adhuc, ni nostra foret praecepta secutus".

1412 Ebd., V. 769-797, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 80-83.

1413 Ebd., V. 790-797, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 82f.

1414 Ebd., V. 804-822, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 82-85.

1415 Ebd., V. 804-811, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 82-85.

1416 C. GNILKA, 1963, S. 83-128.

1417 Vgl. H. FLASCHE, 1949, S. 81ff.; C. GNILKA, 1960, S. 83.

bestimmenden Subjekts zeigt er auf, sondern generell den Weg des Menschen, in dem sich letztlich auch immer der Weg der Gesamtheit, *allegorice* der Kirche, abbildet.

Die zahlreichen erhaltenen Abschriften der *Psychomachia* sind zum Teil illustriert worden. A. Katzenellenbogen benennt in diesem Zusammenhang sechzehn, in das 9.-13. Jahrhundert zu datierende Manuskripte, deren Illustrationszyklen alle auf einen verlorenen Prototyp zurückzuführen sind, der nach seiner Ansicht bereits kurz nach der Abfassung des Gedichts entstanden ist.[1418] Keine dieser überlieferten Miniaturenreihen lässt sich jedoch als unmittelbares Vorbild für die Illustrationsfolge im *Hortus deliciarum* bestimmen. Gemeinsamkeiten im einzelnen, die hinsichtlich des Sujets zwischen ihnen bestehen, gründen in der ihnen gemeinsamen Textvorlage, der *Psychomachia* des Prudentius. Daher soll im folgenden der spezifisch eigenständige Gehalt der Illustrationen des Tugend- und Lasterkampfes im *Hortus* im direkten Bezug auf die aufgezeigten Strukturierungsprinzipien und wesentlichen Textaussagen der *Psychomachia* des Prudentius ermittelt werden.

3.4 Die Rezeption der *Psychomachia* im *Hortus*

Der *Psychomachia* des Prudentius entlehnt ist im Illustrationszyklus von fol. 199v-203r (Abb.16-23) nicht nur die Grundidee vom Seelenkampf, der Gedanke ethische Abstrakta in Gestalt personifizierter Tugenden und Laster gegeneinander im Kampf antreten zu lassen, auch die Heraushebung und Gegenüberstellung einzelner Haupttugenden und -laster, sowie die Darstellung ihrer Kämpfe gehen auf diesen oft rezipierten Text zurück. Gleichwohl kann von einer getreuen bildlichen Wiedergabe des Kampfes zwischen den Tugenden und Lastern nach der Vorlage des Prudentius, von der J. Gründel spricht[1419], nicht die Rede sein. Schon die beiden ersten Doppelregister des Zyklus lassen neben den Gemeinsamkeiten deutlich die Unterschiede zwischen der Textvorlage der *Psychomachia* und ihrer Adaption durch den *Hortus* deutlich hervortreten. So zeigt sich, dass in der Miniaturenfolge des *Hortus* das Vorwort der *Psychomachia*, in dem Prudentius seine Darstellung typologisch-allegorisch begründet, gänzlich

---

1418 A. KATZENELLENBOGEN, [1]1939, Neudruck 1964, S. 3ff. Am nächsten kommt nach seiner Ansicht dem von ihm angenommenen Prototyp in ihrer Gestaltung die Handschriften: Aurelius Prudentius Clemens, Psychomachia, Paris, Bibl. Nat., Ms. lat. 8318 (spätes 10. Jh.) und: Aurelius Prudentius Clemens, Psychomachia, Leyden, Univ. Lib., Cod. Voss. lat. oct. 15, (1. Hälfte des 11. Jh.). Er unterscheidet auch im Blick auf die Ausgestaltung der Tugenden und Laster zwischen zwei Überlieferungsreihen. So sind nach ihm in den Prudentiushandschriften des französisch-angelsächsischen Raums die Tugenden in einem Gewand mit Schleier dargestellt, die Laster in langer oder kurzer Tunika, während in den Manuskripten des Rhein-Mosel-Gebiets die Kämpferinnen Rüstungen und Helme tragen und die Haare der Laster flammengleich von ihrem Kopf abstehen. Einzelne dieser Handschriften zeigen ausführliche Illustrationsreihen, die in ihrer Darstellung den Kampfschilderungen des Prudentius unmittelbar folgen, die Miniaturen der anderen Manuskripte beschränken sich auf einzelne, aus dem Kontext der Handlung herausgelöste Einzelkämpfe oder Triumphdarstellungen der Tugenden.

1419 J. GRÜNDEL, 1976, S. 271f. In seiner Untersuchung zur Ethik des Radulphus Ardens weist er in einem kurzen Abriss über die im 12. Jahrhundert gebräuchlichen Tugendschemata lediglich auf die Vorbildfunktion der *Psychomachia* für den Bildzyklus des *Hortus deliciarum* hin, ohne seine Aussage am Bildmaterial selbst zu belegen.

unbeachtet bleibt. Stattdessen ist dem Bilderzyklus im ersten Register auf fol. 199v (R. 258) der alttestamentliche Vers Iob 7,1 - „Kriegsdienst ist das Leben des Menschen auf Erden“[1420] - gleichsam als Sentenz vorangestellt. Unter diese Überschrift gesetzt erscheinen alle nachfolgenden Kampfdarstellungen als bildnerische Exposition dieses Verses. Dem Text der *Psychomachia* entsprechend sind die oppositionellen Kräfte der Tugenden und Laster in den Miniaturen des *Hortus* personifiziert als kriegerisch bewaffnete Figuren dargestellt. Den Tugenden und Lastern, von denen Prudentius nur die *Patientia* und die *Concordia* auch in Rüstungen auftreten lässt, sind im *Hortus* die Kettenhemden, Nasenhelme, Schilder und großen Schwerter der ersten Kreuzfahrer verliehen.[1421] Die konkrete Ausstattung der Tugend- und Lasterpersonifikationen mit den Attributen der weltlichen Kreuzzugsritter kann sich stützen auf die durch die Kreuzzugspropaganda in ihrem Bedeutungsumfang erweiterte Vorstellung von der *militia spiritualis* einerseits und die damit einhergehende Aufwertung und Spiritualisierung des weltlichen Kriegertums andererseits. Wurden die Begriffe der „*militia spiritualis*“ und des „*miles Christi*“ anknüpfend an das Wort des Paulus, 2. Tim. 3-5, in der Patristik zur Kennzeichnung zunächst von Aposteln, Märtyrern, dann vor allem von Asketen und Mönchen verwandt, die mit geistlichen Waffen im Dienste Christi gegen den Teufel kämpfen, und diese Termini scharf abgehoben von dem Begriff der „*militia saecularis*“, die als *militia diaboli* als Gefolgschaft des Teufels galt, so zeichnet sich gegen Ende des 11. Jahrhunderts ein deutlicher Bedeutungs- und Wertewandel ab, als erstmals von *milites Christi* auch in Bezug auf weltliche Ritter und Herren die Rede ist, die ihre Waffen im Dienste der Kirche und des christlichen Glaubens führen.[1422] Seine wirkungsvollste Ausformung hat die Idee des geistlichen Kriegsdienstes auch der Ritter im Rahmen der Kreuzzugspredigten gefunden. Grundlegende Bedeutung sollte in diesem Zusammenhang die Predigt Papst Urban II. am 27.11.1095 auf dem Konzil von Clermont erhalten, in der er vor Geistlichen und Laien zum bewaffneten Zug nach Palästina aufrief, den Adeligen als Gottesstreitern Ablass zeitlicher Sündenstrafen und ewigen Lohn versprach und gleichzeitig den Gewalttaten des Adels das leuchtende Bild des geistlichen Rittertums entgegenhielt. In der Apsis von Notre Dame du Port in Clermont-Ferrand, dem Konzilsort, finden sich bezeichnenderweise auch die frühesten Darstellungen von Tugenden und Lastern in kriegerischen Rüstungen, entstanden in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts.[1423] Die von Papst Urban maßgeblich eingeführte Gegenüberstellung von verdammungswürdigem weltlichem Raubrittertum und verdienstvollem Gottesstreitertum wurde von Bernhard von Clairvaux in seinem Kreuzzugsaufruf an die Ostfranken und Bayern von 1146 aufgegriffen und polemisch durch das Wortspiel *malitia-militia* illustriert. Heinrich von Albano ist ihm hierin in seinem

---

1420 H.d.I, fol. 199v, inscriptiones: „Milicia est vita hominis super terram“.

1421 E. MÂLE, 1986, S. 111.

1422 Vgl. dazu: J. BUMKE, [1]1986, [6]1992, S. 399; C. THOUZELLIER, 1965, S. 1414-1415; J. JOHRENDT, 1971, S.216-228; Ders., 1976, S. 419-436.

1423 Vergleichbare Beispiele lassen sich seit der Mitte des 12. Jahrhunderts in der sakralen Monumentalplastik des westlichen Frankreich dann häufiger nachweisen, genannt werden können etwa: Notre-Dame-de-la-Condre in Parthenay, Saint-Hilaire de Melle, Saint-Nicolas de Civray, Fenioux in der Charente, Saint Pompain in Deux Sèvres, vgl. dazu E. MÂLE, 1986, S.111.

Kreuzzugsbrief von 1187/88 gefolgt.[1424] Nur aufgrund der Ambivalenz der Begriffe „*miles*“ und „*militia*“ konnten die Laster und Tugenden im *Hortus deliciarum* in Gestalt von zeitgenössischen Rittern dargestellt werden. Denn erst die neue religiöse Konzeption des weltlichen Kriegsdienstes gestattete es überhaupt, das weltliche Rittertum mit positiven ethischen Werten zu identifizieren. Unter eschatologischer Perspektive werden die *armati miles* im *Hortus* jedoch, wie bereits in der Analyse der Illustration der „Hölle“ ausgeführt wurde, undifferenziert als verworfen betrachtet.[1425]

Indem die Tugenden und Laster als zeitgenössische Ritter personifiziert werden, wird der Darstellung des *bellum intestinum* im *Hortus* ein konkret zeitgeschichtlicher Bezug verliehen. Zugleich wird durch die Wahl der konkreten sozialen Gruppe der *miles armati* zur bildnerischen Veranschaulichung der antagonistischen Kräfte die „Innenschau“ des Seelenkampfes um die große heilsgeschichtliche-ekklesiologische Dimension erweitert: denn alle christlichen Ritter gehören, selbst wenn sie nicht aktiv für die Kirche streiten so doch zumindest äußerlich der Kirche an. Das Prinzip der Doppelung der Dimensionen, das schon die Konzeption der *Psychomachia* des Prudentius auszeichnete und durch die Methode der allegorischen Schriftauslegung legitimiert ist, bestimmt auch die Darstellung des Tugend- und Lasterkampfes im *Hortus deliciarum*. In einem einzigen kurzen Satz, der als Einleitung zusammen mit dem Hiob-Zitat programmatisch dem Bilderzyklus zum Seelenkampf voranstellt ist, wird wie schon in der Rede der *Superbia* innerhalb der *Psychomachia*, ohne dass eine gedankliche Zäsur fassbar wird, der Übergang von der heilsgeschichtlich-ekklesiologischen zur seelischen Dimension vollzogen und beide Ebenen ineins gesetzt; er lautet: „Die *Superbia* greift die Kirche mit ihren Untergebenen an“.[1426] Anschaulich gemacht ist in der Miniaturenfolge folglich nicht nur der Widerstreit der Tugenden und Laster, sondern auch der Kampf der *ecclesia* gegen ihre Feinde. Das agonale Konzept der *militia spiritualis* ist danach als Verinnerlichung des irdischen Kampfes der Kirche zu verstehen. Beide Kämpfe zusammen aber sind Aspekte des einen seit Anbeginn der Welt tobenden Kampfes zwischen den überzeitlichen guten und bösen Kräften, Christus und Satan. So wird in den Bildinschriften der Teufel als Fürst der *Superbia* benannt, dem die Tugenden mit den Waffen des Wortes Gottes begegnen.[1427]

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum der Bildzyklus zur *Psychomachia* mit den ekklesiologischen Miniaturen der „Taufe der Heidenkirche“ und der „Krönung der *ecclesia universalis*“ auf der einen und der Illustration der „*Requies Salomonis*“ auf der anderen Seite gerahmt ist: der Kampf, den jeder einzelne zu bestehen hat, ist aufgehoben in dem Kampf der Kirche, nach dessen Beendigung dem Einzelnen wie der Kirche insgesamt die Ruhe in Christus geschenkt wird. Analog dem *hymnus pacis* in der *Psychomachia* endet der Tugend- und

---

1424 Vgl. dazu. J. BUMKE, [1]1986, [6]1992, S. 406.

1425 Vgl. Kap. II, 7, f.

1426 H.d.I, fol. 199v, inscriptiones: „Superbia inpugnat ecclesiam cum pedisseque suis“.

1427 Ebd.: „Diabolus est princeps Superbie“; H.d.I, fol. 200r, inscriptiones: „Gladius virtutum significat Verbum Dei“.

Lasterkampfes im *Hortus* in der Miniatur der *„Requies Salomonis"* mit der Vision des allumfassenden Friedens als vollendetem Werk der Tugend.

Der Schauplatz des Kampfes ist dem Hiob-Zitat des ersten Registers der *Psychomachia*-Illustrationsfolge gemäß der ganze Erdkreis und - analog dazu - in mikrokosmischer Sicht die ganze Person des Menschen in seiner leib-seelischen Einheit. Schon Bernhard von Clairvaux fasste nur wenige Jahrzehnte vor der Abfassung des *Hortus* den Kampf, den der Mensch nach Hiob 7, 1 in seiner irdischen Existenz zu bestehen hat, als Auseinandersetzung zwischen Geist und Leiblichkeit.[1428] Ganz in diesem Sinne findet sich dasselbe Hiob-Zitat, mit dem die Bildfolge zur *Psychomachia* überschrieben ist, noch einmal innerhalb des „Gegenwarts"-Zyklus des *Hortus* als Einleitung einer auf fol. 217v zitierten Predigt eines Anonymus wieder.[1429] Als der gefährlichste, den Menschen in seiner ganzen Existenz bedrohende Gegner, der dem Teufel dient, wird in diesem Text das Fleisch des Menschen benannt.[1430] Die Predigt selbst ist Teil der bereits an früherer Stelle in den Ausführungen zur Anthropologie des *Hortus* erwähnten Sequenz von Texten, die den paulinischen Gedanken von dem Widerstreit zwischen Fleisch und Geist (Gal. 5, 17) gewidmet ist.[1431] Es konnte festgehalten werden, dass in der Anthropologie des *Hortus deliciarum* in der Wirklinie des neuplatonisch-augustinischen heteronomen Seinsverständnisses Seele und Leib als selbstständige Substanzen voneinander getrennt werden, der Seele als solcher aber im Unterschied zum Spiritualismus Hugos von St. Viktor keine eigene Personalität zugesprochen wird. Durch das Bild von dem Widerstreit zwischen Leib und Seele erfährt der ontische Dualismus des *Hortus* eine scharfe Prägung.[1432] Doch sind die Aussagen über die Widerständigkeit und Feindschaft des Fleisches gegenüber der Seele nicht als manichäischer Dualismus zu werten, der die Leiblichkeit substantiell als Sitz des Bösen ansieht. Auch wenn in den Texten des „Gegenwarts"-Zyklus die Sünde und das Laster in den leiblichen Bereich verlegt werden, so soll damit kein ontologisch-negatives Urteil über den in seiner leib-seelischen Einheit an sich gut geschaffenen Menschen gesprochen, sondern allein etwas über seinen gefallenen Zustand ausgesagt werden. Die Aussagen des *Hortus* über die Feindschaft des

---

1428 Das Drama des irdischen Menschen spielt sich nach Bernhard von Clairvaux vor dem Hintergrund des tiefergreifenden Dualismus von Sein und Nicht-Sein ab. Es ist der Gegensatz des auf sich gestellten Geschöpfes, das ein Nichts ist zu dem Geschöpf, das zur Gemeinschaft mit Gott und zur Teilhabe an seinem Sein gelangt ist. Wendet sich der Mensch kraft seiner Freiheit von Gott ab und bricht somit in ihm der Dualismus von Sein und Nicht-Sein auf, so zeigt sich auch in aller Schärfe der Dualismus zwischen dem göttlichen Sein und dem Nichts der Geschöpfe. In diesem Sinne vgl. zum anthropologisch-metaphysischen Dualismus Bernhards von Clairvaux: W. HISS, 1964, S. 64f.

1429 H.d.II, T. 748, anonym: „Milicia est vita hominis super terram".

1430 Ebd.: „Sunt enim tres hostes et tyranni qui nimis hostiliter acies perducunt suas: diabolus, caro, mundus. Diabolus pugnat viciis, caro immundis desideriis, mundus prosperis vel adversis. In exercitu diaboli militant vicia, in tabernaculo carnis immunda desideria, in castris mundi prospera vel adversa [...] Ideoque magis confidit diabolus in auxilio carnis, quia nulla pestis efficatior ad nocendum quam domesticus hostis."

1431 Vgl. H.d.II, Tt. 746-748.

1432 Die Aussagen des *Hortus* unterscheiden sich hierin etwa von Petrus Lombardus, der ein feindseliges Verhältnis von Leib und Seele ablehnt, vgl. dazu: J. ESPENBERGER, 1901, S. 101. Dagegen stimmen sie inhaltlich mit denen des Alanus von Lille überein, der mit immer neuen Worten den Gegensatz von Fleisch und Geist, irdischer und himmlischer Substanz, Zusammengesetztem und Einfachem, Vergänglichem und Unvergänglichem betont hervorhebt, dazu: M. BAUMGARTNER, 1896, S. 103.

Leibes tragen konkret heilsgeschichtlichen Charakter und sind vom Ordnungsgedanken geprägt. Die Widerständigkeit des Fleisches wird nicht als eine naturgegebene, sondern als eine durch die Erbsünde verursachte Unordnung aufgefasst.[1433] Der Leib darf folglich nicht von vornherein mit dem Laster und der Sünde, die Seele mit der Tugend in Beziehung gebracht werden. Wenn in den anthropologischen Texten des „Gegenwarts"-Zyklus die Überwindung der Sünde gefordert und in der Bildreihe zur *Psychomachia* die Tötung der Laster gefordert wird, dann ist damit nicht zugleich die Abtötung des Leibes gemeint, sondern die Wiederherstellung der ursprünglichen, durch die Sünde verdorbenen leib-seelischen Harmonie des Menschen. Ganz in diesem Sinne findet sich die Vorstellung des inneren *Agon* in einem der Texte verdichtet zu dem im 12. Jahrhundert oft wiederholtem Bild von dem Herzen, dem Sitz der Seele, als einer Trutzburg[1434], welche die Laster von Seiten des Fleisches angreifen, um die Oberherrschaft über diese zu gewinnen.[1435] Siegen die Laster, das Fleisch, wird die dem Menschen eingeschaffene Überordnung der Seele über den Leib verkehrt.[1436] Ziel des Kampfes zwischen Leib und Seele ist - wie schon in der *Psychomachia* des Prudentius - die endgültige Befreiung des ganzen Menschen von der Sünde und das heißt für den *Hortus* die dauerhafte Unterordnung des Leibes unter die Seele, die bis zum letzten Gericht jedoch unerreichbar bleibt.[1437] Angesichts der durch die Texte des „Gegenwarts"-Zyklus vermittelten Deutung des *bellum intestinum* als Kampf der Seele mit dem Leib kann auch der im *Psychomachia*-Zyklus dargestellte Tugend- und Lasterkampf übereinstimmend mit der *Psychomachia* des Prudentius als Leib-Seele-Konflikt im Inneren des gefallenen Menschen verstanden werden.

Die Rüstungen tragenden Tugenden und Laster der Seiten fol. 199v-fol. 204r sind völlig gleichgestaltet. Sie treten in knielangen gegürteten Kettenhemden mit bodenlangen Röcken und Nasenhelmen auf. Innerhalb der jeweils einander gegenüberstehenden zwei Gruppen von Tugenden und Lastern auf den beiden Seiten variieren in analoger Weise die Helmform, die einmal spitz, einmal hochrund geschlossen ist und die Färbungen der Schilder. Sinnstiftend ist den Tugenden dabei die rechte, gute Seite, den Lastern die linke Seite des Bösen nach Mt. 25, 31-

---

1433 H.d.II, T. 746, anonym: „Quinque notantur status temporis humani. Primus ante peccatum, secundus post peccatum ante legem scriptam, tercius sub lege Moysi, quartus sub gracia evangelii, quintus post diem judicii. In primo statu pax erat inter animam et corpus. Nullum enim motum sensit homo membris sensit illicitum, carne tantum que honesta erant concupiscente. In secundo statu natura humana jam per peccatum depravata cepit caro rebellare spiritui et adeo premere quod nec reluctari posset". Schon in der Patristik lassen sich zahlreiche Abhandlungen über das durch die Sünde gestörte Verhältnis von Fleisch und Geist nachweisen, das zuweilen mit dualistischen Anklängen als Widerspiel von Leib und Seele aufgefasst wird, vgl. dazu: W. SEIBEL, 1958, S.129ff.

1434 Vgl. dazu BERNHARD VON CLAIRVAUX, Parabolae II, De conflictu duorum regum, (ed. G. B. Winkler, 1993), S. 819-832; ST. TRUDPERTER HOHELIED, (ed. H. Menhardt, 1934), 113, 27 / 28.

1435 H.d.II, T. 747, anonym: „Persequitur caro spiritum, nolens illum suis legibus gubernare. Tot satellites demonum, tot exercitus viciorum christiani cordis castrum oppugnant".

1436 Ebd.: „Per hunc servum exprimitur caro, quam premere debet anima rationis freno; porro si animam eam delicate nutrit, caro jugum non patiens insolcescit; tunc vertitur ordo cum anima subjicitur et caro regnat effera libertatem."

1437 H.d.II, 746, anonym: „In quarto statu veniente Christo eoque in corpore suo peccata nostra ferente, fracte sunt vires carnis, pugnat spiritus et victor existit et hoc per graciam sancti Spiritus qui adjuvat infirmatem nostram. In quinto statu, id est post diem judicii, non erit ulla pugna sed perhennis et secura solius spiritus victoria".

46, zugewiesen. Nur aufgrund dieser Zuordnung, der ihnen verliehenen Waffen und der über den einzelnen Figuren eingeschriebenen Bezeichnungen können die Schlachtreihen der Tugenden und Laster überhaupt unterschieden werden. Während die Laster den rechten Arm hoch erhoben, ihre Wurfspieße gegen die auf der *recto*-Seite aufmarschierten Tugenden ausrichten - ein Kompositionsschema, das nur in der Darstellung der Einzelkämpfe aufgehoben ist - tragen die einzelnen Tugenden in ihrer Rechten ein Schwert. Diese unterschiedliche Bewaffnung wird durch zwei Inschriften spirituell erklärt. Sie lauten: „Die Lanzenspitzen der Laster bedeuten die Stiche der Versuchungen“[1438] - und im Anschluss an Eph. 6, 17: „Das Schwert der Tugenden bezeichnet das Wort Gottes“[1439]. Die Aggressivität geht wie in der *Psychomachia* des Prudentius eindeutig von den personifizierten Lastern aus - visualisiert in den Bewegung andeutenden, dynamisch nach hinten schwingenden Rocksäumen der Laster und der Körperhaltung der zum Angriff mit dem Wurfspieß hoch erhobenen Rechten im Gegensatz zu den scheinbar reglos ausharrenden Tugenden. Im Unterschied zu den monumentalen Archivoltenfiguren der triumphierenden Tugenden über die Laster des Westportals von St. Pierre zu Aulnay (um 1135, Abb. 111), welche die Laster von vornherein als Unterlegene darstellen[1440], verweist die Gleichgestaltung der Laster- und Tugend-Personifikationen des *Hortus* auf die von Seiten der Laster drohende unheimliche Gefahr. Schon Prudentius ließ die gefährlichsten Laster, die *Avaritia* und *Discordia* unter der Maske der Tugenden auftreten. Bezogen auf die heilsgeschichtlich-ekklesiologische Sinndimension der Illustrationen klingt hier noch einmal das Thema der *falsi fratres* als den gefährlichsten Gegnern der Kirche in der Gegenwart an, die unter dem Deckmantel christlicher Lebensweise die Kirche in ihrem Inneren zu zersetzen suchen.[1441] So wie der Kampf im Inneren des Menschen um die Befreiung des ganzen Menschen von den Lastern ausgefochten wird, haben sich analog dazu die wahren Christen im Inneren der Kirche gegen ihre verborgenen Feinde zu verteidigen mit dem Ziel der Heiligung der ganzen Kirche. Die veränderte Gestaltung der Laster auf fol. 202v (Abb. 22) und fol. 203r (Abb. 23), welche die Laster nur noch in langen Kleidern und - ganz in der Bildtradition der Dämonendarstellungen[1442] - mit flammengleich vom Kopf abstehenden Haaren präsentieren, widerspricht dieser Interpretation nicht, sind doch hier die besiegten Laster aus dem Gefolge der *Luxuria* wiedergegeben, deren wahre Natur sich erst in der Niederlage offenbart. Die Tugenden erscheinen dagegen stets gepanzert in Rüstungen gemäß dem Pauluswort in Eph. 6, 11-17, das alle Christen auffordert, sich mit geistlichen Waffen zu rüsten.[1443]

1438 H.d.I, fol. 199v, inscriptiones: „Spicula viciorum designant punctiones temptationum“.

1439 H.d.I, fol. 200r, inscriptiones: „Gladius virtutum significat Verbum Dei“.

1440 Zu den Archivoltenfiguren der triumphierenden Tugenden von St. Pierre zu Aulnay, St. Gilles zu Argenton-Château, vgl. mit zahlreichen weiteren Beispielen: A. KATZENELLENBOGEN, 1964, S. 14-21; ebenso: J.NORMAN, 1988, S. 32-52.

1441 Vgl. Kap. II, 6, c. e.

1442 Vgl. I. GRÜBEL, 1991, S. 112-130.

1443 Eph. 6, 11-17: „(11) induite vos arma Dei ut possitis stare adversus insidias diaboli (12) quia non est nobis conluctatio adversus carnem et sanguinem sed adversus principes et potestates adversus mundi rectores tenebrarum harum contra spiritualia nequitiae in caelestibus (13) propterea accipite armaturam Dei ut possitis resistere in die malo et omnibus perfectis stare (14) state ergo succincti lumbos vestros in veritate et induti

Die Vorstellung von dem Kampf zweier antagonistischer Gemeinschaften im Inneren der Kirche erinnert deutlich an die bereits im Rahmen der Untersuchung der *Civitas*-Lehre des *Hortus* erschlossene Auffassung von der sichtbaren gegenwärtigen Kirche als einem *corpus permixtum*, in dem die *civitas Jherusalem* und die *civitas Babilonia*, wahre Christen und Scheinchristen nebeneinander und miteinander vermischt leben und in der die *civitas Jherusalem - ecclesia* als die einzig wahre Kirche den Verfolgungen und Versuchen innerer Zersetzung von Seiten der *civitas Babilonia* ständig ausgesetzt ist. In dem Kampf der Tugenden und Laster spiegeln sich die heilsgeschichtlichen Auseinandersetzungen zwischen der *civitas Jherusalem* und *civitas Babilonia*, deren geistig-moralischer Charakter in den Texten des *Hortus* im Anschluss an Augustin betont hervorgehoben wird.[1444] Der Kampf, den die *civitas Jherusalem - ecclesia* in der Gegenwart zu bestehen hat, ist ein Kampf gegen die Sünde. Dies belegt die einleitende Bildinschrift des *Psychomachia*-Zyklus über den Kampf der *Superbia* gegen die Kirche, in der die *Superbia* als Wurzelsünde stellvertretend für alle andern Laster gesetzt ist. Nicht das Heidentum und nicht die Häresie, gegen die Prudentius in der *Psychomachia* an prominenter Stelle, nämlich zu Beginn und am Ende der Kampfeshandlungen die *Fides* antreten lässt, werden als Hauptwidersacher der Kirche der Gegenwart erkannt, sondern die Sünder. Nicht gegen äußere Feinde hat sich die Kirche zu verteidigen, sondern gegen die Scheinchristen innerhalb ihrer Gemeinschaft. Die Auseinandersetzungen vollziehen sich unterschwellig im Verborgenen, im Inneren des Menschen und im Inneren der Kirche gleichzeitig. Die apologetische Tendenz, die der *Psychomachia* des Prudentius eignet, wird im *Hortus deliciarum* konsequent seiner moral-didaktischen Zielsetzung preisgegeben.

Der Vorlage der *Psychomachia* entlehnt ist im *Hortus* das Prinzip der polaren Zuordnung der ethischen Abstrakta: der Begriff eines jeden Hauptlasters, der jeweils in der Gestalt einer der zehn Lasterheerführerinnen personifiziert ist, schließt den Begriff der ihm je antipodisch entgegen gesetzten Tugend, personifiziert in den Anführerinnen der Tugendschlachtreihen, völlig aus. In bildlicher Opposition werden nacheinander dargeboten die ethischen Begriffe: *superbia - humilitas, ydolatria - fides, tristitia - spes, ira - paciencia, invidia - caritas, ventris ingluvies - sobrietas, vana gloria - prudencia, fallacia - justitia, luxuria - temperantia, avaritia - largitas*.[1445] Übernommen ist aus der *Psychomachia* ebenfalls - wenngleich in komprimierter Form - das sich wiederholende Handlungsschema des in der *Psychomachia* geschilderten Kampfesgeschehen: der Aufzug der Tugend- und Lasterheere, das Hervortreten der einzelnen Heerführer, der Zweikampf zwischen den jeweiligen Hauptlastern und Haupttugenden einer Schlachtreihe, und die Bezwingung und Tötung des Lasters durch die ihm antipodisch gegenüberstehende Tugend. Von den zehn der im *Hortus* aufgeführten begrifflichen Gegensatzpaare können jedoch nur vier in der *Psychomachia* des Prudentius nachgewiesen

---

loricam iustitiae (15) et calciati pedes in praeparatione evangelii pacis (16) in omnibus sumentes scutum fidei in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere (17) et galeam salutis adsumites et gladium Spiritus quod est verbum Dei".

1444 Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. II, 6, c.

1445 H.d.II, fol. 199v-203r.

werden, nämlich die Opponenten *superbia* und *humilitas*, *ydolatria* und *fides*, *ira* und *paciencia*, *luxuria* und *temperantia*.[1446] Die bildnerische Gestaltung dieser schon von Prudentius erwähnten Kampfespaare folgt im einzelnen den Kampfesschilderungen im Quellentext. Die entscheidende Neuerung der Illustrationsfolge im *Hortus* gegenüber der *Psychomachia* des Prudentius besteht neben der Erweiterung der Haupttugend- und Hauptlasterreihe durch sechs weitere Kampfpaare in der Identifizierung der die Schlachtreihen konstituierenden und die Hauptprotagonisten als Gefolge begleitenden Untertugenden und -laster. Während in der *Psychomachia* nur innerhalb der letzten zwei Kampfszenen einzelne Laster im Gefolge der *Luxuria* und *Avaritia* begrifflich unterschieden werden, in allen anderen Schlachtschilderungen demgegenüber nur undifferenziert von den Heeren der Haupttugenden und -laster die Rede ist[1447], wird in den Miniaturen des *Hortus* jede einzelne Tugend- und Lasterpersonifikation durch die ihnen zugeordneten Bildinschriften begrifflich gekennzeichnet. Durch die begriffliche Identifizierung der Haupttugenden und -laster und der ihnen untergeordneten Tugenden und Laster wird ein komplexes, dualistisches Filiationssystem entworfen, dessen Entschlüsselung erst erlaubt, den ethischen Gehalt des Miniaturenzyklus zu erfassen. Die sich anschließende Darlegung wird dabei sukzessiv beschreibend und analysierend der Reihung der Miniaturen folgen, da nur auf diesem Wege der Aufbau des Tugend- und Lastersystems innerhalb des *Psychomachia*-Zyklus des *Hortus* dargelegt, und die Transformation der Tugend- und Lasterlehre der *Psychomachia* des Prudentius im Rahmen der Systembildung im *Hortus* nachvollzogen werden kann.

3.5 Entfaltung des Tugend- und Lastersystems

Die Kampfhandlungen werden im *Hortus* im Unterschied zu der *Psychomachia* des Prudentius, in der gemäß der apologetischen Wirkintention des Werkes zuerst der Glaube das Schlachtfeld betritt, nicht mit dem Kampf der *Fides* gegen die *Idolatria*, sondern mit dem Kampf der *Superbia* gegen die *Humilitas* eröffnet. Damit deutet sich bereits zu Beginn der Illustrationsfolge des *Hortus* die grundlegende Neuorganisation des in der *Psychomachia* des Prudentius vorgelegten Einteilungsschema der Tugenden und Laster an. Im Unterschied zur *Psychomachia* und allen auf ihr gründenden Systematisierungsversuchen, die dem Glauben und der Idolatrie die Vorrangstellung einräumen[1448], wird im *Hortus* dem Laster der *superbia* und der Tugend der *humilitas* eine herausragende Bedeutung zugewiesen. Gedanklich fassbar und

---

1446 Vgl. AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 178-309 (*superbia - humilitas*). 21-39 (*ydolatria - fides*). 109-177 (*ira - paciencia*). 310-453 (*luxuria - temperantia*), (ed. U. Engelmann, 1959), S. 44-53. 34-37. 40-45. 52-62.

1447 Vgl. etwa: AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 36 (siegreiche Legion). 110 (Schlachtreihe). 162 (Kämpfer). 198 (wenige Soldaten), (ed. U. Engelmann, 1959), S. 36. 40. 44. 46.

1448 Die Vorstellung, dass im Glauben ein erstes Ergreifen der künftigen Güter vorliegt, der Glaube Voraussetzung für die übrigen Tugenden ist, findet sich nach Prudentius auch bei Gregor dem Großen; vgl. dazu: L. WEBER, 1947, S. 198ff. Im 12. Jahrhundert wurde dem Glauben eine Vorrangstellung vor allen anderen Tugenden etwa von Petrus Cantor, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Radulfus Ardens u.a.m. zugewiesen; dazu: J. GRÜNDEL, 1976, S. 290-291. 296-298.

verständlich wird diese Modifikation erst im Blick auf die Bildinschriften und die den Personifikationen der *Superbia* und *Humilitas* nach- und untergeordneten Laster und Tugenden.

Der *descriptio* der *Superbia*-Personifikation in der *Psychomachie* folgend stürmt in dem ersten Register der Illustrationsreihe (fol. 199v, Abb. 16) die *Superbia* hoch zu Pferd auf einem Löwenfell sitzend mit einem Wurfspeer der Tugendschlachtreihe unter der Führung der *Humilitas* entgegen. Allein die *Superbia* trägt als Führerin des ersten Lasterheeres keine Rüstung, sondern ein enganliegendes Kleid. Ihre Haare sind mit breiten Stoffbahnen zu einem hohen Turban aufgedreht.[1449] Ihr folgen als Heerschar in Ritterrüstung die Laster der *Luxuria, Ventris ingluvies, Avaricia, Tristitia, Ira, Invidia, Vana Gloria* - die sieben Todsünden gemäß der von Gregor dem Großen maßgeblich in die Harmatiologie eingeführten Todsündentheorie.[1450]

Gregor hatte das bereits von Cassian[1451] dem Westen vermittelte Todsündenoktonar der östlichen Mönchstheologie (*gula, luxuria, avaritia, tristitia, ira, acedia, vana gloria, superbia*) reformiert, indem er die von Cassian aufgeführten spezifischen Mönchssünden der *tristitia* und *acedia* gleichsetzte, die *invidia* der Reihe einfügte, sowie die *superbia* als Sündenursprung aus dem Oktonar herauslöste und dem so entstehenden Septenar voranstellte.[1452] Nach seiner oft wiederholten Filiationstheorie emanieren alle Todsünden stufenweise aus der Ursünde der *superbia*, so dass sich die Kausalkette ergibt: *superbia, vana gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria.*[1453] Diese von Gregor psychologisch begründete Stufenfolge findet sich im *Hortus* in dem Text eines Anonymus auf fol. 218r wieder[1454], in den Illustrationen der *Psychomachia* ist sie jedoch verkehrt. Der *superbia* folgen nicht die *vitia spiritualia*, sondern zunächst die *vitia carnalia* nach, die in der Kriminalsündentheorie Gregors den Abschluss der Lasterreihe bilden. Die asketische Überwindung der fleischlichen Laster hat dem *Hortus* zufolge der Bezwingung der Gedankensünden voranzugehen. Die sieben im Eingangsregister des *Psychomachia*-Zyklus dargestellten Todsünden-Personifikationen treten in den nachfolgenden Registern dann selbst als Anführerinnen eigener Lasterheere auf, die auf diese Weise mit dem Grundlaster der *superbia* verbunden werden.

Der Wurzelsünde der *Superbia* und ihrer Todsündenschar entgegengestellt ist im obersten Register der gegenüberliegenden Seite (fol. 200r, Abb. 17) als Grundtugend die Personifikation der *Humilitas* mit ihrem Gefolge. Die damit einander zugeordneten konträren Begriffe der

---

1449 Vgl. dazu die Beschreibung der *Superbia* in: AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 178-191.(ed. U. Engelmann, 1959), S. 44-47.

1450 Die komplizierte Entstehungsgeschichte des Lehrstücks von den sieben Todsünden verfolgen die Untersuchungen von: O. ZÖCKLER, 1893; M. GOTHEIN, 1907; A. VÖGTLE, 1941; und vor allem: M. W. BLOOMFIELD, 1967, S. 43-104.

1451 M. W. BLOOMFIELD, 1967, S. 69-72.

1452 GREGOR DER GROSSE, Moralia in Iob 31, 45, PL 76, 620ff.: „Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua, Scriptura attestante, dicitur: Initium omnis peccati est superbia. Primae autem eius suboles, septem nimirum principalia vitae, de hac virulente radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria [...] Sed habent contra nos haec singula exercitum suum...". Zur Ausbildung des Todsündenseptenars bei Gregor dem Großen vgl.: W. HEMPEL, 1970, S. 24.

1453 Der Filiationstheorie Gregors des Großen sollten folgen: Isidor von Sevilla, Hrabanus Maurus, Alkuin, Fulgentius, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, siehe dazu: W. HEMPEL, 1970, S. 25.

1454 H.d.II, T. 750, anonym.

superbia und *humilitas* stellen seit Augustin, der die *superbia* als Eigenliebe, Gottferne, Egozentrik und ihr gegenüber die *humilitas* als Gottesliebe, Gottverbundenheit, Selbstaufgabe begreift, die Grundkategorien der Moraltheologie dar.[1455] Bezeichnet der mittellateinische Terminus der *superbia*, wie W. Hempel in seiner Studie zum *superbia*-Begriff anhand zahlloser Einzelbeispiele belegt hat, „sämtliche nur denkbaren Erscheinungen des Egoismus und der Egozentrik und reicht von äußerst konkreten Spezifikationen, wie etwa der Putzsucht bis zur generellsten Idee der Isolierung vom Weltganzen und von Gott“[1456], so meint der Begriff der *humilitas,* der im Kern an die Vorstellung einer universellen Weltordnung, einer kosmisch-ethischen Fügung des Universums gebunden ist, und vergleichbar der *superbia* ein breites semantisches Feld verschiedener Konkretheitsgrade umfasst, zuallererst die Haltung der Einfügung in die Weltordnung, und als Negation der Negation, die Aufhebung der *superbia*, den Rückweg aus der Gottferne.[1457] Während unter dem Begriff der *superbia* das zu Hochmut, Eitelkeit und Narzissmus pervertierte hybride Selbstwertgefühl verstanden wird, das zur Lösung von außerpersönlichen Ordnungen führt bei gleichzeitiger Konzentration auf die eigene Person, benennt der Terminus der *„humilitas“,* den Cassian synonym für das Mönchtum verwendete und der durch die Benediktsregel zum Schlüsselbegriff des monastischen Wertsystems erhoben wurde, den Gehorsam gegenüber Gott - aber auch konkret gefasst - gegenüber der Autorität der Kirche.[1458]

Die hoch zu Pferd heranstürmende und in üppige Stoffbahnen gehüllte Personifikation der *Superbia* im *Psychomachia*-Zyklus des *Hortus* erinnert an die konkrete Auffassung von der *superbia* als Hochmut, Geltungsdrang, Putzsucht und Narzissmus. Doch auch der generelle, von Augustinus maßgeblich geprägte Begriff der *superbia* als Ursünde, die in der egozentrischen Abwendung von Gott und dem *ordo* seiner Schöpfung besteht[1459], ist im *Hortus* präsent, wie bereits die Analyse der das Werk einleitenden Miniaturen zum Engelssturz bewiesen hat. Indem der Einleitungssatz des *Psychomachia*-Zyklus den Teufel zur Verkörperung der *superbia* erklärt[1460], wird nicht nur auf das Zentralmotiv, den ersten Beweggrund für den Engelssturz und damit den Anfang der Welt- und Heilsgeschichte zurückverwiesen, durch den Verweis auf die *superbia* als die Ursünde wird die Vorrangstellung der *superbia* vor allen anderen Lastern in der Lasterordnung des *Psychomachia*-Zyklus heilsgeschichtlich begründet und das gesamte Tugend-

---

1455 Die *Superbia*- und *Humilitas*-Lehre Augustins hat im Rahmen seiner Untersuchung zur Moraltheologie Gregors des Großen dargestellt: E. HEINLEIN, 1921. Dazu kritisch: W. HEMPEL, 1970, S. 11.

1456 W. HEMPEL, 1970, S. 10.

1457 A. v. HARNACK, 1918; A. DIHLE, 1952.

1458 CASSIAN, Collationes 9, 3, 2; 24, 9, 1, PL 49, 773f. 1297f.. Benedicti Regula, cap. 7, CSEL 75, 495; siehe dazu auch die Definitionen der *humilitas* bei: ALCUIN, De virtutibus et vitiis 27, PL 101, 620: „Humilitas vero est, ut diximus, veritatis sermonem humiliter audire, memoriter retinere, voluntarie perficere“; oder: DE FRUCTU CARNIS ET SPIRITUS, 11, PL 176, 1002: „Humilitas est ex intuitu propriae conditionis vel conditoris, voluntaria mentis inclinatio“. Das aszetische Schrifttum hat den Nonnen die Demut immer wieder nahegelegt, so etwa AUGUSTINUS, De s. virg. 35, 35, CSEL 41, 275, 8-23; CAESARIUS VON ARLES, Ad sanctim, ep. 1, 3, (Florileg. Patrist. 34, 35), 1ff.; GREGOR DER GROSSE, Reg. past. 3, 28, PL 77, 106; siehe ferner die zahlreichen Textbelege bei: M. BERNARDS, 1955, S. 79.

1459 W. HEMPEL, 1970, S. 10.

1460 H.d.I, fol. 199v, inscriptiones: „Diabolus est princeps Superbie“.

und Lastersystem in dem größeren Zusammenhang des heilsgeschichtlich bestimmten Weltordnungsentwurf des *Hortus* verankert. In zwei Texten unbekannter Provenienz, die der Illustrationsreihe zur *Psychomachia* auf fol. 218r/v nachgestellt sind, wird dementsprechend die *superbia* noch einmal als Sündenursprung, aus dem heraus sich jedes andere Laster entwickelt, reflektiert.[1461] Bedeutet *superbia* der heilsökonomischen Sicht der zitierten anonymen Texte gemäß die Isolierung des Menschen aus dem Ganzen der Weltordnung und als Trennung von Gott den Anfang aller Sünde, so wird Christus als Verkörperung der *humilitas* dargestellt, durch die dem Menschen die Möglichkeit gegeben ist, die *superbia* zu überwinden und zu Gott zurückzukehren und seine Gottgebundenheit wiederherzustellen.[1462]

In dem Gefolge der *Humilitas*-Personifikation tauchen in der Eingangsillustration der *Psychomachia* antithetisch zu den sieben Todsünden des *Superbia*-Heeres, sieben Tugenden auf, die ihrerseits, durch Kronen gekennzeichnet, in den dargestellten Schlachten der nachfolgenden Register als Anführerinnen eigener Heere fungieren. Es sind die Personifikationen der *Fides, Spes, Caritas, Prudentia, Justitia, Fortitudo, Temperantia*. Mit dieser Reihung werden nacheinander das biblische Traditionsstück von den drei göttlichen Tugenden gemäß 1. Cor. 13, 13 mit der auf Platon und die Pythagoräer zurückgehenden Idee von den vier Kardinaltugenden verbunden.[1463] Die Tugendreihe wird eröffnet mit den drei theologischen Tugenden, die gemäß dem im Schöpfungszyklus des *Hortus* zitierten Text aus den *Sermones* Bernhards von Clairvaux das natürliche Vermögen des Menschen übersteigen und von Gott geschenkte Handlungsprinzipien darstellen.[1464] Nach dem Text ermächtigen sie den Menschen zum guten Handeln und richten die natürlichen Potenzen der Seele auf das ihre Eigenkraft radikal übersteigende Endziel der Vollendung und Glückseligkeit aus. Durch die Gabe der drei göttlichen Tugenden vermag sich der Mensch, wie Bernhard von Clairvaux und mit ihm der *Hortus*

1461 Vgl.: H.d.II, Tt. 750. 751.

1462 Vgl.: H.d.II, T. 750, anonym: „Diabolus, non pater, genuit mendatium per quod voluit subvertere mundum. Ex superbia mendacii sui, quod est primum et maximum vicium, per quod ipse de celo expulsus est et hominem de paradiso expulit, suboriri fecit VII vicia: inanem gloriam, invidiam, iram tristitiam, avariciam, ventris ingluviem, luxuriam.[...] Econtra humilitas Filii Dei VII dona Spiritus sancti dedit."; und: H.d.II, T. 751, anonym: „Itque superbia est omnis regina peccati, artificiosa maga est superbia que in sanguisugam venerosam angelum pulcherrimum transmutavit. [...] Hanc diabolus genuit, quia postquam per superbiam ad Dei equalitatem se non posse ascendere sensit, ira perpetua contra Deum cor obfirmavit. Hac, (scilicet superbia), itaque perditus, genus humanum perdere molitur, inmittens iram ut conscientie serene regnum in discordiam trahat, ut religiosos furere faciat, ut seculares ad homicidia cogat".

1463 Bevor Plato das Schema der Kardinaltugenden aus dem dreigeteilten Seelenvermögen des Menschen hergeleitet hatte, bildeten die Kardinaltugenden schon einen Grundbestandteil der altgriechischen Adelsethik. Durch Zenon von Kitian fand das Tugendquaternar Eingang in die stoische Schulphilosophie. Auch der Neuplatonismus hat die vier Tugenden in seine Ethik aufgenommen. Beeinflusst von Cicero und Philo von Alexandrien hat Ambrosius als erster christlicher Schriftsteller in seinem Werk *De officiis ministrorum* die vier Kardinaltugenden zur Grundlage eines Versuches einer umfassenden christlichen Sittenlehre erwählt und ihre Legitimität exegetisch und systematisch zu erweisen gesucht. Auf Ambrosius ist auch die später allgemein verbreitete Bezeichnung der Tugenden als *virtutes cardinales*, Kardinaltugenden, zurückzuführen. Das Quaternar wurde in der Folgezeit von zahllosen Schriftstellern in bisweilen abgeänderter Reihenfolge und Terminologie aufgegriffen, so etwa von Hieronymus, Augustinus, Gregor dem Großen, Isidor von Sevilla, Beda, Alkuin, Hrabanus Maurus u.v.m., vgl. dazu: P. KESELING, 1948, S. 283-288; P. DELHAYE, 1948, S.29-44; J. PIEPER, 1964; S. MÄHL, 1969, S. 7-53; M: WINTERBOTTOM, 1996.

1464 H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones.

deliciarum im Anschluss an Gregor den Großen[1465] bildhaft ausführt, überhaupt erst vom Boden, auf den er durch die Adamssünde gefallen war, zu erheben und von dem Sündenschmutz zu befreien. Die *fides* erleuchtet in diesem Prozess die Vernunft, die *spes* belebt die Erinnerung und schenkt zusammen mit der *fides* die Erkenntnis Gottes, während die *caritas* die Willenskräfte auf das durch den Glauben und die Hoffnung erkannte Ziel Gott hinordnet.[1466]

Die Trias der theologischen Tugenden wird in den Illustrationen der *Psychomachia* begleitet von dem Quaternar der vier natürlich zu erwerbenden Kardinaltugenden. Im Unterschied zu den theologischen Tugenden, die mit Ausnahme der *Fides*, die einen Kreuzstab trägt, nicht durch individuelle Merkmale, sondern nur durch die Bildüberschriften identifiziert und unterschieden werden können, sind den Kardinaltugenden einer in der karolingischen Buchmalerei ausgebildeten Tradition entsprechend, einzelne, ihr Wesen bestimmende Attribute zugeordnet.[1467] Als Leittugend dieser Gruppe tritt die *Prudentia* auf, die als einzige intellektuelle Tugend unter den übrigen praktischen, sich in äußeren Handlungen und Beziehungen zu anderen konstituierenden Kardinaltugenden, ein Buch trägt.[1468] In einem anonymen moraltheologischen Exzerpt auf einer den Illustrationen zur *Psychomachia* folgenden Seiten wird die *prudentia* bestimmt als rationale Erkenntnisweise, Schrifterkenntnis und sittliche Unterscheidungsfähigkeit.[1469] Im Ursprung liegt der Definition die im 12. Jahrhundert geläufige, rein intellektualistische Begriffsbestimmung der *prudentia* durch Cicero zugrunde, der in seiner Frühschrift *De inventione*, die im Frühmittelalter als Schulbuch viel benutzt werden sollte, die Klugheit als die Kenntnis guter, böser und in-

---

1465 Zum Bild von dem Sich-Wieder-Aufrichten des Menschen aus der Sünde kraft der von Gott geschenkten Tugenden und der Qualifizierung der theologischen Tugenden als gnadenhaften Gaben Gottes vgl.: L.WEBER, 1947, S. 194. 198-202.

1466 H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Sed hec trinitas creata elegit pocius per motum proprie voluntatis cadere [...] Verumtamen hunc tam gravem, tam tenebrosum, tam sodidum lapsum nostre nature reparavit illa beata et sancta Trinitas memor misericordie sue, inmemor culpe nostre. Venit ergo a Patre missus Dei Filus et dedit fidem. Post Filium missus est Spiritus sanctus et cocuit deique caritatem. Itaque per hec duo, id est fidem et caritatem, facta est spes redeundi ad Patrem, et hec est trinitas, fides, spes, caritas, per quam velut per tridentem reduxit de limo profundi ad summam beatitudinem illa incommutabilis et beata Trinitas mutabilem, lapsam et miseram trinitatem". Vgl. dazu auch: H.d.II, T. 96, Bernhard von Clairvaux, Parabola I: „Virgo vero pulcherrima videlicet spes, timorem subsecuta atque carcerem desperationis ingressa, vidit filium fegis a timore non erutum sed obrutum, non adjutum sed dejectum, et leniter accedens suscitansque a terra inopem et de stercore erigens pauperem ac elevans caput ejus et coacta in unum consolationis veste, detersit faciem et oculos ipsius [...] Ego, inquit, sum spes a patre tibi transmissa et adjutura te non desertura, donec introducam te in domum patris tui et in buciculum genitricis tue, id est ad occultam et secretam requiem in qua caritas regnat...".

1467 Buch, Waagschalen, Messgefäße, und Waffen finden sich als Attribute der Kardinaltugenden schon in den Miniaturen etwa des *Sacramentars von Autun*, Autun, Bibl. De la Ville, Ms. 19, fol. 173b (um 845, Abb. 112), oder dem *Evangeliar von Cambrai*, Cambrai, Bibl. Communale, Cod. 327, fol. 16v (9. Jh., Abb. 113) wieder, siehe dazu S. MÄHL, 1969, S. 175ff.

1468 Die Stellung der *prudentia* als erster Tugend geht zurück auf die antike Unterscheidung zwischen den theoretischen, dem Menschen im besonderen Maße eigentümlichen intellektuellen Tugend der *prudentia* und den übrigen drei praktischen Tugenden, vgl. dazu S. MÄHL, 1969, S. 101.

1469 H.d.II, T. 752, anonym: „Accipe ergo, o christiane, a prudentia Scripturarum speculum, quo feditatem anime vel pulchritudinem explores". Die Kategorien der Schönheit und Hässlichkeit sind hier synonym gesetzt den Kategorien des Guten und Bösen.

differenter Dinge umschrieben hatte.[1470] In den im 12. Jahrhundert abgefassten moraltheologischen Schriften *Ysagoge in Theologiam* und *Moralium dogma philosophorum* wurde die ciceronische Bestimmung dahin abgeändert, dass unter der Kenntnis indifferenter Dinge das Unterscheidungsvermögen innerhalb des Guten und Bösen verstanden wird[1471] - eine Neufassung, die in der Tugenddefinition des *Hortus* deutlich anklingt. Der Personifikation der *Prudentia* ist im *Psychomachia*-Zyklus die Tugendpersonifikation der *Justitia* mit zwei Waagschalen nachgestellt, die in demselben anonymen Text definiert wird als das nach außen hin ausgerichtete Rechtshandeln des Menschen, das einem jeden das Seine vergilt.[1472] Am nächsten kommt der Umschreibung die von Macrobius überlieferte, plotinische Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit, deren Gebräuchlichkeit zur Entstehungszeit des *Hortus deliciarum* das *Florilegium Morale Oxoniense* bezeugt; sie lautet: „Aufgabe der Gerechtigkeit ist es, einem jeden das Seine zu gewähren".[1473] Der *Iustitia* folgt im obersten Doppelregister des *Psychomachia*-Zyklus die *Fortitudo*, deren Attribut, traditionell eine Waffenausrüstung[1474], nur deshalb nicht als solches erkennbar wird, da alle Tugenden und Laster der Illustrationsseite in Rüstung und Waffen wiedergegeben sind. In dem anonymen Text wird die *fortitudo* als die allem mit Geduld widerstehende Stärke umschrieben.[1475] Schon Gregor der Große ordnete die Geduld als notwendigen Bestandteil der Tapferkeit zu.[1476] Beide Tugenden sind auch, der Bestimmung des *Hortus* vergleichbar, in der auf Cicero zurückgehenden, in der *Ysagoge in theologiam* wieder aufgegriffenen Definition der Tapferkeit als wohlüberlegte Aufnahme der Gefahren und Erdulden der Mühen miteinander verbunden.[1477] Die Reihe der Kardinaltugenden im Eingangsregister des *Psychomachia*-Zyklus beschließt die Personifikation der *Temperantia* mit zwei Gefäßen als Messinstrumenten[1478], die der nachfolgende anonyme Text zur Tugend des Maßhaltens in allen Handlungen erklärt.[1479] Abweichend von den zeitgenössischen Begriffs-

---

1470 CICERO, De inventione, lib. 2, c. 53, 160: „Prudentia est rerum bonarum, et malarum, neutrarumque (utrarumque) scientia". Gefolgt sind im Frühmittelalter der intellektualistischen Definition des Cicero, wie sie sich aus der sokratischen Gleichsetzung von Tugend und Wissen ergibt: ISIDOR VON SEVILLA, Differentiarum II, 39, PL 83, 94; HRABANUS MAURUS, Tractatus de anima 7, PL 110, 1116.

1471 J. GRÜNDEL, 1976, S. 312 (mit den entsprechenden Textbelegen). Die neben der das rationale Moment stark hervorhebenden ciceronischen Definition im 12. Jahrhundert geläufige, Plotin zugeschriebene und von Macrobius überlieferte Bestimmung der *prudentia* als politische Tugend, die auf das Allgemeinwohl gerichtet ist, bleibt unberücksichtigt, vgl.: ebd., S. 311.

1472 H.d.II, T. 752, anonym: „Equitatem duc a justicia, ut singulis equo pondere quod convenit reddas".

1473 Zur Begriffsbestimmung der *iustitia* bei Macrobius, In somnium Scipionis, lib. I, cap. 8, vgl. J. GRÜNDEL, 1976, S. 340; siehe dazu: FLORILEGIUM MORALE OXONIENSIS 88, 1 (ed. P. Delhaye 1955): „Iustitie est servare unicuique suum". Die Vorstellung, dass der Mensch grundsätzlich einem jeden sein Recht zuerkennen soll, ist bereits in der Antike bei Plato und Aristoteles vorgebildet und wurde in der Patristik von Ambrosius und Augustin aufgegriffen, um dann in verschiedenen Umformulierungen Eingang in die Moraltheologie des Mittelalters zu finden; dazu: J. PIEPER, 1964, S. 65-161.

1474 S. MÄHL, 1969, S. 175.

1475 H.d.II, 752, anonym: „A fortitudine patientiam trahe, quia invictus per omnia existas".

1476 GREGOR DER GROSSE, Hom. in Evang. 2, 35, PL 1261f.

1477 CICERO, De inventione, II, c. 54, 163: „Fortitudo est considerata periculorum susceptio et alborum perpessio"; dazu: YSAGOGE IN THEOLOGIAM, 1, (ed. A. Landgraf 1934), 75, 31: „Fortitudo enim considerata periculorum susceptio et laborum perpessio", (zit. nach: J. Gründel, 1976) S. 354.

1478 Zur Funktion der Gefäße vgl.: W. MOLSDORF, 1926, S. 216.

1479 H.d.II, T. 752, anonym: „Modum sume a temperantia, ne quid nimis vel parum facias".

bestimmungen, welche die *temperantia* im Sinne einer Zügelung und Mäßigung gegenüber einem Zuviel verstehen, wird in der Definition des *Hortus* die *temperantia* ausdrücklich als die das Gleichmaß zwischen einem Zuviel und Zuwenig schaffende Tugend gefasst. Als solche hat sie für alle anderen Kardinaltugenden Bedeutung. Ihren bildlichen Ausdruck findet diese Auffassung in der Reihenfolge der Kardinaltugenden im ersten Doppelregister des *Psychomachia*-Zyklus. Sie entspricht der von Cicero eingeführten und von Ambrosius, Isidor und Alkuin tradierten Ordnung, die mit der exponierten Stellung der *Temperantia* als der übergreifenden Tugend am Schluss auf stoische Vorstellungen zurückgeht, in denen das Maß und Gleichgewicht als Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit eine zentrale Rolle spielen.[1480]

Jede der in dem ersten Doppelregister genannten, der *humilitas* und *superbia* nachgestellten Tugenden und Laster wird im folgenden selbst zum Oberbegriff einer eigenen Gruppe von Tugenden und Lastern erhoben und mit einem ihm konträr entgegengesetzten Begriff konfrontiert. Im Unterschied zu ihnen erfährt jedoch keiner der untergeordneten Tugend- und Lasterbegriffe in den Bildinschriften oder den vor- und nachgestellten Texten eine Begriffsbestimmung.

Die erste Sequenz des *Psychomachia*-Zyklus, die mit der Gegenüberstellung der *Superbia* und ihrem Todsündenheer auf der einen, und der *Humilitas* und ihrer Gefolgschaft aus theologischen Tugenden und Kardinaltugenden auf der anderen Seite eröffnet wird, schließt im mittleren Register von fol. 199v (Abb. 16) mit einer Reihe von drei Einzelszenen, die der Überwindung der *Superbia* durch die *Humilitas* als den beiden Heerführerinnen gewidmet ist. Die Darstellung folgt auf das engste dem Quellentext der *Psychomachia* des Prudentius.[1481] Zuerst erscheint die Personifikation der *Fraus*, die noch mit einem Spaten in der Hand eine Grube gräbt, in die zu ihrer Rechten die *Superbia* mit ihrem Pferd kopfüber hinabstürzt. Daraufhin übergibt in der nächsten Szene die *Spes* der *Humilitas* ein Schwert. Diese zieht die *Superbia* aus ihrer Grube empor, und - wie es bei Prudentius heißt, „mit der Linken biegt sie ihr den Kopf zurück, beugt der flehentlich Bittenden den Hals, schlägt ihr den Kopf ab".[1482] Alle, in der epischen Kampfschilderung des Prudentius einzeln aufgeführten Handlungsabschnitte sind in der letzten Miniatur zum *Superbia-Humilitas*-Konflikt komprimiert vereinigt.

Der Tugend- und Lasterkampf setzt sich im Anschluss an die Überwindung der *Superbia* im mittleren Register von fol. 200r (Abb. 17) in der Begegnung zwischen der *Idolatrie* und der *Fides* fort. Allein, ohne Gefolge tritt die *Idolatrie* der *Fides* mit ihrem Heer entgegen. Als identifizierendes Attribut ist ihr in der linken Hand ein Idol, eine Säule mit Opfertieren und einer Schild und Feldzeichen tragenden Menschenfigur beigeordnet. Die Spitze ihrer Lanze hat die *Idolatrie* angriffsbereit gegen den Hals der *Fides* gerichtet, die ihr - gemäß der Kampfesschilderung des Prudentius - mit leerer, abwehrend erhobener rechter Hand scheinbar wehrlos gegenübertritt, nach der die *Fides* dem Pfeil der *veterum Cultura deorum* mit entblößten

1480 S. MÄHL, 1969, S. 102f.

1481 AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 257-283, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 50f.

1482 Ebd.: „... tunc caput orantis flexa ceruice resectum eripit ac madido suspendit colla capillo".

Gliedern begegnet.[1483] Das Heer der *Fides* bilden die Tugenden der *Religio, Mundicia, Obedientia, Caritas, Continencia, Affectus, Reverencia*.[1484] Als untergeordnete Tugenden, die als solche die übergeordnete Kategorie des Glaubens definieren und in denen sich die Annahme der von Gott geschenkten Tugend der *fides* offenbart, tauchen in der Reihe neben den allgemein verbindlichen, von allen Menschen gleichermaßen erfüllbaren Tugenden, spezifische monastische Tugenden auf, wie die der *castitas, continencia, obedientia*.[1485] Der Glaube selbst ist in dem Miniaturenzyklus im Vergleich zu seiner Vorlage, der *Psychomachia* des Prudentius, in dem der apologetischen Grundintention des Werkes entsprechend der Kampf durch die *Fides* eröffnet und beendet wird, im *Hortus* seiner exponierten Stellung enthoben und unter die der Haupttugend der *Humilitas* nachgeordneten Tugenden eingereiht.

Das unterste Register von fol. 199v (Abb. 16) zeigt dann den Sieg der *Fides* über die *Idolatria*. Auf einer Erderhebung stehend tritt die *Fides* die zu Boden gestürzte *Idolatria* nieder und bricht ihr mit der Linken ihr Haar ergreifend mit der Rechten das Genick. Daneben rückt bereits ein neues Lasterheer unter der Führung der *Tristitia* gegen die *Spes* und ihre Gefolgschaft mit erhobenen Wurfspießen vor. Die *Tristitia* erscheint in ihrer Passivität, den Wurfspieß gesenkt, mit der Linken das Gesicht beschattend als *typus melancholicus* mit der *facies nigra* im Anschluss an die spätantike Humoralpathologie und Harmatiologie, welche die Melancholie als Todsünde der *acedia* deutete und diese der *tristitia* gleichsetzte.[1486] Die *tristitia* galt unter den Theologen des 12. Jahrhunderts als gefürchtete monastische Seelenkrankheit, von der die frühen Selbstzeugnisse aus dieser Zeit künden, wie etwa der biographisch angelegte *Liber visionum* der Elisabeth von Schönau.[1487] Im Gefolge der *Tristitia* treten als die ihr zugeordneten Unterlaster die *Desperatio, Rancor, Topor, Timor, Querela, Pusillanimitas* und *Acedia* auf.[1488] Als positive Gegenkräfte sind ihnen auf der gegenüberliegenden Seite unter der Leitung der theologischen Tugend der *Spes* die Tugenden der *Contemplatio, Gaudium, Modestia, Confessio, Paciencia, Conpunctio, Longanimitas* entgegengestellt.[1489] Noch in demselben, untersten Register von fol. 200r, das die Tugenden im Gefolge der *Spes* einnehmen, ist auch der Sieg der *Spes* über die *Tristitia* dargestellt: Das Schwert mit beiden Händen ergreifend, enthauptet die *Spes* die *Tristitia*, der zusammenbrechend ihre Lanze entfallen ist.

1483 Ebd., V. 24-27,(ed. U. Engelmann, 1959), S. 34f.

1484 Vgl. H.d.I, fol. 200r, inscriptiones.

1485 *Obedientia*, Gehorsam ist die Grundforderung des benediktinischen Zönobitentums, vgl. dazu: C. Walther, Gehorsam, in: TRE XII, 1984, S. 151.

1486 Zur Melancholie-Ikonographie, vgl. H. BÖHME, 1991, S. 13-17. 30. 45ff. Zur Identifizierung von Melancholie und *acedia* und der Gleichsetzung von *acedia* und *tristitia* vgl. die Anmerkungen zur Todsündenreihe Gregors des Großen von W. Hempel, 1970, S. 24.

1487 In ihrer inneren Lebensgeschichte bietet Elisabeth von Schönau, am Fallbeispiel ihrer eigenen Lebenskrise eine treffende Kasuistik der Melancholie. Nach ihren eigenen Aussagen geriet sie zu Pfingsten, wohl im Jahre 1152, in den Sog der *tristitia*: Dies., Liber visionum 1, 2, 8, (ed. Roth, 1884), S. 4: „non potui ab animo excutere tristitiam". Ihre *tristitia* führte ihren Angaben zufolge zur Handlungshemmung, von der selbst die Gebetsübungen betroffen waren und die sie durch die vertrauten Rituale und Hilfen, wie Gebet und Lektüre nicht aufzufangen vermochte.

1488 Vgl. H.d.I, fol. 199v, inscriptiones.

1489 Vgl. H.d.I, fol. 200r, inscriptiones.

Der Tugend- und Lasterkampf setzt sich auf der folgenden Doppelseite fort in der Auseinandersetzung zwischen den Todsünden der *Ira* und der Tugend der *Patiencia*, die bereits auf der vorangegangenen Seite im Heer der *Spes* auftrat und nun eine eigene Gruppe von Tugenden anführt (Abb. 18-19). Wieder ist den Lastern die linke, *verso*-Seite und den Tugenden die *recto*-Seite zugewiesen. Mit scheinbar übermächtigem Heer greift die *Ira* die nur aus zwei Tugenden bestehende Gefolgschaft der *Patiencia* an. Mit weit aufgerissenem Mund hat sie ihren Bogen, auf dem fünf Pfeile angelegt sind, gegen die Haupttugend ausgerichtet. Die Bildinschriften, die ihrer Erscheinung kommentierend beigeordnet sind, gehen unmittelbar auf die *Psychomachia* des Prudentius zurück, sie lauten: „Der Zorn schleudert viele Pfeile. Der Zorn zeigt sich mit Schaum vor dem Mund".[1490] Begleitet wird die *Ira* von den Lastern der *Clamor*, *Blasphemia, Contumelia, Luctus, Temeritas, Furor, Indignatio*, während der Haupttugend der *Patiencia* nur die beiden Tugenden der *Conpunctio* und *Longanimitas*[1491] zur Seite stehen, die wie die *Patientia* selbst schon unter den Gefährten der *Spes* genannt sind. Breiten Raum nimmt neben dem Tugendheer die Darstellung der Selbsttötung der *Ira* ein, die sich der Schilderung des Selbstmordes derselben in der *Psychomachia* des Prudentius verpflichtet zeigt, derzufolge sich die *Ira* mit weit ausholender Geste ihr Schwert in die Brust stößt, während die *Patientia* ihrem Handeln bewegungslos beiwohnt.[1492]

Die beiden folgenden Register sind ganz der Konfrontation der von dem Hauptlaster der *Invidia* und der theologischen Haupttugend der *Caritas* angeführten Schlachtreihen gewidmet. Mit hoch über dem Kopf erhobenen Wurfspießen treten auf Seiten der *Invidia* die untergeordneten Laster *Odium, Afflictio in prosperis, Exultatio in adversis, Malicia, Detractio, Amaritudo, Susurratio* an gegen die von der *Caritas* geleiteten Tugenden der *Gratia, Pietas, Liberalitas, Misericordia, Mansuetudo, Indulgentia, Conpassio, Benignitas, Honestas, Amicicia, Consolatio*.[1493] Erst das untere Register von fol. 200v zeigt die Überwindung der *Invidia* durch die *Caritas*, ihre Enthauptung. Zur Rechten des Kampfpaares rückt dann schon wieder ein neues Heer unter der Führung der fleischlichen Todsünde der *Ventris ingluvies* auf. Zu ihrem Heereszug gehören die Laster der *Voracitas, Oblivio, Crapula, Languor, Mentis hebetudo, Gula, Ebrietas*.[1494] Ihnen begegnen abwehrbereit die Haupttugend der *Sobrietas* mit ihren untergeordneten Gefährtinnen, der *Abstinentia* und *Carnis afflictio*.[1495] Die Hälfte des untersten Registers von fol. 201r nimmt der Einzelkampf zwischen der *Sobrietas* und der *Ventris ingluvies* und der Sieg der Tugend ein, die mit der Spitze ihres Schwertes die Brust der niedersinkenden *Ventris ingluvies* durchbohrt.

1490 Vgl. H.d.I; fol. 200v, inscriptiones: „Ira multa jacula jacit. Ira spumanti rictu se ostendit". Vgl. dazu: AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 115. 134, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 40. 42.

1491 Vgl. H.d.I, fol. 201r, inscriptiones.

1492 Siehe die Bildinschriften, H.d.I, fol. 201r, inscriptiones: „Ira seipsam cuspide transfigit. Paciencia pacienter exspectat mortem ire". Vgl. dazu: AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 150-155, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 42.

1493 Vgl. H.d.I, foll. 200v.201r, inscriptiones.

1494 Vgl. H.d.I, fol. 200v, inscriptiones.

1495 Vgl. H.d.I, fol. 201r, inscriptiones.

Der Kampf der Tugenden und Laster setzt sich auch auf der folgenden Doppelseite fort. Als erstes Hauptlaster des Blattes fol. 201v betritt die *Vana* gloria mit acht Gefolgsleuten, den Lastern der *Ypocrisis, Inobediencia, Jactancia, Novitatum presumptio, Arroganicia, Loquacitas Pertinancia,* den Kampfplatz. Bei den aufgeführten Lastern handelt es sich insgesamt um *Superbia*-Derivate, um Begriffe, die durch die mittelalterliche *Superbia*-Theorie mit dem semantischen Feld der *superbia* verknüpft werden und es durch die Relevanz ihres eigenen Inhalt enorm vergrößern.[1496] Der *Vana gloria* als dem Zentralbegriff dieses Feldes ist als Gegenbegriff die rein intellektualistisch verstandene Kardinaltugend der *Prudentia* zugeordnet, die mit ihren Gefährtinnen, *Timor domini, Consilium, Memoria, Intelligentia, Providentia, Deliberatio, Ratio*, auf fol. 202r (Abb. 21) der Schlachtreihe der *Vana gloria* entgegentritt.[1497]

Im mittleren Register von fol. 201v ist wiederum die Enthauptung der bereits am Boden liegenden *Vana gloria* durch die *Prudencia* wiedergegeben. Zur Linken schließt sich an die Szene der Aufzug einer nur drei Laster umfassenden Schlachtreihe unter der Führung der *Fallacia* an. Zu ihrem Gefolge gehören die Tatsünden der *Violentia, Rapina, Fraus*.[1498] Ihr Angriff gilt der Kardinaltugend der *Iustitia* und ihrem Heer der *Lex, Equitas, Veritas, Severitas, Correctio, Juris jurandi observantia, Judicium*. Die dem *Iustitia*-Begriff zugeordneten Unterbegriffe verweisen diesen - im Gegensatz zu dem in der Tradition weiter gefassten Verständnis etwa eines Augustinus, der die *iustitia* mit der *dilectio Dei et proximi* gleichgesetzt hatte[1499] - eindeutig auf das Gebiet des Rechtsdenkens und der Rechtspflege. Entsprechend können unter den der *Iustitia* entgegengesetzten Begriffe auch konkrete Vergehen, Tatsünden, wie die des Raubes und des Betruges aufgenommen werden. Auch auf die Konfrontation dieser Tugenden und Laster folgt die Darstellung der Enthauptung des Hauptlasters, hier der gekrümmt am Boden liegenden *Fallacia* durch die *Iustitia* im mittleren Register von fol. 202r.

Die Darstellungen der unteren Register von fol. 201v (Abb. 20) und fol. 202r (Abb. 21) erweisen sich zusammen mit den Miniaturen der folgenden Seite, fol. 202v (Abb. 22), erneut streng dem Quellentext der *Psychomachia* verpflichtet. So nähert sich im unteren Register von fol. 201v gemäß der Schilderung des Prudentius auf einem edelsteinverzierten doppelspännigen Wagen die *Luxuria* als prächtig gekleidete Frau mit offenem Haar. Einen Blumenstrauß in ihren Händen haltend wirft sie, wie es im Rückbezug auf den *Psychomachia*-Text in den Bildinschriften paraphrasierend heißt, „Veilchen und andere Blumen" den Tugenden entgegen.[1500] Hinter ihr erscheinen im Wagen sitzend als ihr Gefolge die Laster: *Amor, Lascivia, Ignavia, Petulantia, Titubatio, Blandicie, Delicie, Turpitudo, Turpiloquium, Immundicia, Voluptas, Fornicatio,*

1496 Vgl. dazu: W. HEMPEL, 1970, S. 19-22.

1497 Vgl. dazu: H.d.I, fol. 202r, inscriptiones. Die Begriffe der *memoria, intelligentia, providentia*, aber auch des *consilium* werden traditionell seit Cicero und Diogenes von Laertius dem Begriff der *prudentia* zugeordnet. Die Theologen der Frühscholastik übernehmen zum Teil diese Aufteilung, so etwa Eadmer von Canterbury, Simon von Tournai; vgl. dazu: S. MÄHL, 1969, S. 105; und: J. GRÜNDEL, 1976, S. 321.

1498 Vgl. H.d.I, fol. 201v, inscriptiones.

1499 AUGUSTINUS, De div. quaest. 83, 61, 4, PL 40, 51.

1500 H.d.I, fol. 201v, inscriptiones: „Luxuria jacit violas et ceteros flores". Vgl. dazu auch: AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 325-327, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 54.

Mentis excecatio, Jocus, Pompa.[1501] Das Pferdegespann des Wagens hat schon die Reihen der Tugenden erreicht, die sich der *Luxuria* in ihrem Wagen applaudierend zuwenden. Eine Beischrift kommentiert das Geschehen im Anschluss an Prudentius mit den Worten: „Die Tugenden, besiegt durch die Schmeicheleien der *Luxuria* strecken die Hände gegen sie aus und wollen sich ergeben, um ihrem Reich zu dienen".[1502] Die einzelnen Tugend-Personifikationen werden zum ersten Mal im *Psychomachia*-Bilderzyklus nicht durch Inschriften identifiziert und können als unbenannte Menge auch als Repräsentanten der Gesamtheit der Tugenden verstanden werden. Dem Quellentext der *Psychomachia* und dem ihm inhärenten Prinzip der Steigerung folgend tritt in der Miniatur mit der *Luxuria* eines der gefährlichsten Laster auf, um seine Macht zu entfalten, während das Tugendheer sich ihr freiwillig zu übergeben und ihrer Verführung endgültig zu unterliegen droht. Im Unterschied zu den vorangehenden Doppelseiten schließt die Miniaturenreihe von fol. 201v und fol. 202r (Abb. 20-21) nicht mit der Überwindung der Laster, sondern mit ihrem scheinbaren Sieg. Erst die folgende Seite setzt der Aristie der *Luxuria* ein Ende. Auch hier vollzieht sich, wie schon in der Illustrationsfolge zum „Engelssturz" auf den ersten Seiten des *Hortus,* im Umblättern der dialektische Umschlag von der Darstellung der Scheinwirklichkeit der vorgestellten Wesenheit zur Offenbarung ihres wahren Wesens. Mit dem Seitenwechsel ändert sich auch die Ausrichtung der Miniaturen von der falzübergreifenden, horizontalen zur ein-seitig, vertikalen Abfolge.

Beinahe das gesamte obere Register von fol. 202v (Abb. 22) nimmt der umgestürzte Wagen der *Luxuria* ein. Das hintere Rad des Wagens ist zerbrochen, die Pferde liegen mit verdrehten und zerschlagenen Gliedern am Boden. Die im Sturz aus dem Wagen geschleuderte *Luxuria* wird von der *Temperantia vel Sobrietas*, die zum Zeichen ihres göttlichen Auftrags einen Kreuzstab trägt, mit einem Mühlstein erschlagen. Eine Beischrift erläutert die Szene im Anschluss an die *Psychomachia* des Prudentius mit dem Satz: „*Temperantia* oder *Sobrietas* hält das Feldzeichen des Kreuzes dem Wagen der *Luxuria* entgegen, die Pferde, zutiefst erschrocken, beginnen zu fliehen und begraben die *Luxuria* unter dem Wagen, die von der *Temperantia* mit einem Mühlstein getötet wird".[1503] Spricht Prudentius unspezifisch von einem Felsbrocken als Tötungsinstrument der *Temperantia*, so wird in der Illustration des *Hortus* dieser in deutlicher Allusion an Apc. 18, 21, als Mühlstein gekennzeichnet, durch den die Zerstörung des lasterhaften Babylon herbeigeführt wird. Laut der Beischrift bedeutet der Mühlstein Christus[1504]; damit ist wie schon in dem Eingangsregister des *Psychomachia*-Zyklus auf die große heilsgeschichtliche Dimension des Tugend- und Lasterkampfes verwiesen, der sich unter dieser Perspektive als

---

1501 Vgl. H.d.I, fol. 201v, inscriptiones.

1502 H.d.I, fol. 202r, inscriptiones: „Virtutes victe blandimentis Luxurie extendunt manus suas contra Luxuriam et se dedendo volunt servire imperio suo". Vgl. dazu: AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 340 -344, (ed. U. Engelmann, 1959), S.54.

1503 H.d.I, fol. 202v, inscriptiones: „Temperantia, vel Sobrietas, offert vexillum crucis contra currum Luxurie et inde equi perterriti fugam capiunt et Luxuriam sub currum sternunt quam Temperantia sub molari lapide mortificat". Vgl. dazu: AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 407-417, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 58.

1504 Vgl. H.d.I, fol. 202v, inscriptiones: „Lapsis significat Christus".

Kampf Christi und seiner Anhänger gegen die durch die Stadt Babylon repräsentierte Macht des Bösen darstellt.

Unterhalb des umgestürzten Wagens der *Luxuria* ist auf der linken Seite als Einzelszene die Flucht der *Voluptas* durch dorniges Gestrüpp wiedergegeben.[1505] In dem mittleren Register treten dann fünf weitere Laster aus dem Gefolge der *Luxuria* auf. Es sind die Laster der *Pompa, Petulantia, Amor vel Cupido, Jocus, Venustas*, die ihrer Rüstungen beraubt in bodenlangen Kleidern erscheinen mit flammengleich vom Kopf abstehenden Haaren - einem Element der Dämonenikonographie, das erlaubt, sie eindeutig als Kräfte des Bösen zu identifizieren.[1506] In wilder Flucht suchen sie sich ihrer Habseligkeiten zu entledigen, die *Pompa* ihrer Kopfbinde, *Petulantia* und *Iocus* ihrer Zimbeln, *Amor* seines Köchers und Bogens, *Venustas* ihrer Geldkatze und Schlüssel.[1507]

Im unteren Register betritt die *Avaritia* in einem weiten, mit zahllosen Taschen versehenen Gewand den Schauplatz und sammelt zusammen mit ihren Gefährtinnen ein, was das Gefolge der *Luxuria* an Kostbarkeiten auf ihrer Flucht verloren hat.[1508] Die *Avaritia* hat mit ihren Händen schon Bänder, Handschuhe und Zimbeln zusammengerafft, während sich ihre Begleiterinnen noch in wildem Gemenge um die Beute, Geldstücke, Flöten, Schuhe und Bänder streiten. Als Gefährtinnen der *Avaritia* werden als untergeordnete und der Todsünde der *avaritia* entspringende Laster durch Inschriften benannt: *Philargiria, Perjurium, Violentia, Usura, Fraus, Rapina, Fallacia, Ambitio, Cura fames, Metus, Anxietas, Simulatio, Tenacitas, Sordiditas*.[1509]

Im oberen Register der nachfolgenden Seite (fol. 203r, Abb. 23) sind in Anlehnung an die in der *Psychomachia* des Prudentius erwähnten *exempla* drei Einzelszenen wiedergegeben, die als Exemplifikationen zur Vorstellung der *avaritia* und ihrer konkreten Spezifikation, dem Raub, zu verstehen sind.[1510] Die Szenen weichen in ihrer Gestaltung grundlegend von allen vorausgehenden Darstellungen des Tugend- und Lasterkampfes ab. Drei Paare erscheinen in dem Register nebeneinander, deren jeweilige Partner stets gleich gekleidet sind. Zuerst ist der Konflikt zwischen zwei Personen in Ritterrüstungen illustriert. Dabei handelt es sich jedoch nicht um die

---

1505 Vgl. dazu die Inschrift: H.d.I, fol. 202v, inscriptiones: „Voluptas fugiens per frutecta discurrit". Dazu: AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 444f., (ed. U. Engelmann, 1959), S. 60.

1506 Vgl. I. GRÜBEL, 1991, S. 109-129.

1507 H.d.I, fol. 202v, inscriptiones: „Pompa peplo auro et gemmis nudata fugit. Petulantia cimbala proicit. Amor, vel Cupido, tela acrum et pharetram proicit. Jocus cimbala proicit. Venustas id est pulchritudo ornamenta proicit".

1508 H.d.I, fol. 202v, inscriptiones: „Avaricia plurima marsupia habens rapit omnia cum pedissequis suis que reliquit Luxuria; principale vicium".

1509 Vgl.: H.d.I, fol. 202v, inscriptiones. Im Unterschied dazu nennt die *Psychomachia* nur sechs der genannten Laster und Vergehen, nämlich die *Cura fames, Metus, Anxietas, Perjurium, Sordes*. Daneben führt Prudentius als weitere Laster noch die *Pallas, Corruptela, Dolus, Commenta, Insomnia,* an, die in den *Hortus*-Miniaturen keine Aufnahme finden, vgl.: AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V.464f., (ed. U. Engelmann, 1959), S. 62.

1510 Vgl. dazu: H.d.I, fol. 203r, inscriptiones: „Hic exercetur Rapina ex Avaricia nata". Siehe hierzu die Beschreibungen in: AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 467-479, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 62.

ritterlich gerüsteten weiblichen Tugend- oder Lasterpersonifikationen der vorausgehenden Miniaturen, sondern um die Abbildung zweier konkreter männlicher Ritter, die als solche durch ihre mit Kettenpanzern geschützten Beinkleider gekennzeichnet sind. Der erste der beiden Ritter zieht seinem Gegenüber den Helm vom Kopf - ein Vorgang der durch die Bildinschrift als Raub qualifiziert wird.[1511] Das Geschehen wiederholt sich in leicht abgewandelter Form zwischen zwei weiteren männlichen Gestalten in der mittleren Szene. Wieder droht die links stehende männliche Person, die in eine einfache Tunika gekleidet ist, ihrem Gegenüber ein Kleidungsstück, hier ein Pallium, zu entreißen.[1512] Gleich den vorausgehenden Szenen ist auch in der Begegnung der letzten beiden Personen ein Raubvorgang skizziert. Dem Prinzip der Steigerung folgend wird das letzte Opfer aber nicht seiner Kopfbedeckung, oder seines Überwurfs, sondern seines einzigen Kleidungsstücks, einer Tunika beraubt, die ihm sein Gegner über den Kopf zieht.[1513] Bei Prudentius heißt es über den Raub, der als konkrete Erscheinungsform die *avaritia* exemplifiziert, dass sich der Bruder gegen den Bruder richten wird, der Sohn gegen den Vater, um ihn geleitet von der Todsünde der *avaritia* zu berauben.[1514] Damit ist ein Kennzeichen des Bösen überhaupt benannt, ist doch das Reich des Bösen nach Lc. 11, 17f., in sich uneinheitlich und von ständigem Streit zwischen den Mächten des Bösen bedroht. Nach Augustin und seinem Werk *De civitate Dei* ist die *civitas terrena*, die Gemeinschaft derer, die nicht Gott sondern nur sich selbst lieben, aufgrund der Begierden seiner Mitglieder durch Zerrissenheit und Gespaltenheit charakterisiert, er schreibt: „So läuft denn im sterblichen Menschengeschlecht, das sich über alle Länder hin verbreitet und trotz der Verschiedenheit seiner Wohnstätten durch das Band der Wesensgleichheit zusammengehalten wird, jedermann seinem Vorteil und seinen Begierden nach; aber was man auch erstrebt, es genügt keinem oder doch nicht allen, weil es so verschiedenerlei ist. Darum kommt es fast überall zum Zwiespalt und der Teil, der die Oberhand gewinnt, unterdrückt den anderen".[1515] In den drei Einzelszenen des *Hortus* wird analog dazu die Gleichheit der jeweiligen Gegner durch die Gleichheit ihrer Kleidung betont, zugleich aber auch durch den Akt des Raubes ihre von der Todsünde der *avaritia* geleitete innere Zerrissenheit demonstriert.

Die Miniaturen des mittleren Registers folgen im Anschluss an diesen bildimmanenten Exkurs wieder der epischen Handlung des Quellentextes des Prudentius. Im Unterschied zur *Psychomachia* tritt in der nächsten Szene jedoch nicht die *Operatio* sondern die *Largitas* der *Avaritia* entgegen. Die *Largitas* ist in den nun folgenden Einzelszenen mit derselben Ritterrüstung bekleidet wie alle anderen Tugend-Personifikationen der zuvor besprochenen

---

1511 H.d.I, fol. 203r, inscriptiones: „Iste diripit galeam".

1512 Ebd.: „Iste pallium".

1513 Ebd.: „Iste tunicam".

1514 AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 467-479, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 62: „Si fratris galeam fuluis radiare ceraunis / germanus uidit conmilito, non timet ensem / exerere atque caput socio mucrone ferire, / de consanguineo rapturus uertice gemmas. / filius extinctum belli sub sorte cadauer / aspexit si forte patris, fulgentia bullis / cingula et exuuias gaudet rapuisse cruentas; / cognatam ciuilis agit discordia praedam, / nec parcit propriis amor insatiatur habendi / pigneribus, spoliatque suos fames inpia natos".

1515 AUGUSTINUS, De civitate Dei, 18, 2, CCL 48, 624.

Kampfszenen des *Psychomachia*-Zyklus, während die *Avaritia* noch das weite Gewand mit den zahlreichen Taschen trägt, in das sie schon auf fol. 202v gehüllt war. In der ersten Szene greift die *Largitas* der *Avaritia* in den Halsausschnitt ihres Kleides, aus dem sie einen Geldbeutel hervorzieht. Die *Avaritia* selbst lässt die Tat ohne Gegenwehr über sich ergehen. In der nachfolgenden Szene ist dann der endgültige Sieg der *Largitas*, ihre Tötung der am Boden liegenden *Avaritia* mit einer Lanze wiedergegeben. Die letzte Szene im untersten Register des Blattes fol. 203r zeigt als Abschluss des Konflikts noch einmal die *Largitas,* die mit beiden Händen die der *Avaritia* abgenommene Beute an eine vor ihr stehende Gruppe von Bedürftigen übergibt.[1516] Mit verhüllten Händen nimmt ein körperlich Versehrter mit verdrehten Extremitäten die Goldstücke in Empfang; er wird begleitet von einem Einäugigen, einem Blinden, einem barfüßigen Alten und einem einfach gekleideten Paar.

Auf der folgenden Doppelseite ist unterhalb der Raddiagramme der *Avaritia* und *Misericordia* noch einmal das Schema der einander gegenüberstehenden Laster- und Tugendheere aufgegriffen. So treten unter dem *Avaritia*-Diagramm von fol. 203v (Abb. 24) aufgereiht, mit Wurfspießen bewehrt unter der Führung der *Blasphemia* die Laster von *Furor* und *Temeritas* auf, deren Angriff der Kardinaltugend der *Fortitudo* mit ihrem Heer aus den Tugenden der *Magnificentia, Confidentia, Tolerantia, Requies, Stabilitas, Perservantia* und *Constantia*[1517] auf der gegenüberliegende Seite, fol. 204r (Abb. 25), gilt. Während die Konfrontation der einzelnen Tugend- und Lasterheere auf den vorausgehenden Seiten jedoch mit der Überwindung des Hauptlasters durch die Haupttugend endet, so fehlt dieser entlastende Schluss auf den letzten Seiten des Illustrationszyklus zur *Psychomachia*. Die letzte Bildinschrift des Zyklus verzeichnet dazu: „Hier wird beendet der Konflikt der um die Seelen unsichtbar kämpfenden Tugenden und Laster".[1518] Tatsächlich wird auf dieser Seite die Darstellung des Tugend- und Lasterkampfes beendet. Die beiden letzten Miniaturen der bloßen Konfrontation der Tugenden und Laster ohne das erlösende Ende des Tugendsieges machen jedoch deutlich, dass nur die Wiedergabe des Konfliktes mit den zwei letzten Schlachtreihen ein Ende findet, nicht aber von einem konkreten Ende des Kampfes im Inneren der gegenwärtig lebenden Menschen gesprochen werden kann. Der Tugend- und Lasterkampf im Inneren des Menschen dauert dem *Psychomachia*-Zyklus zufolge ebenso wie die Auseinandersetzungen zwischen der *civitas Babilonia* und *civitas Jhersalem* im Inneren der Kirche noch an, der Kampf ist in der Gegenwart keineswegs entschieden, wenngleich sein Ausgang proleptisch in der Wiederholung der einzelnen Tugendsiege bereits vorgezeichnet ist.

In den sich wiederholenden Handlungsschemata des Tugend- und Lasterkampfes des *Hortus deliciarum,* der Konfrontation der ethischen Gegensatzpaare, der Überwindung der Laster durch

---

1516 Vgl. dazu: H.d.I, fol. 203r, inscriptiones: „Largitas distribuit pro Dei amore egenis pecuniam Avaricie ablatam".

1517 Alle der im 12. Jahrhundert gebräuchlichen Tugendschemata, die auf die Kardinaltugenden als Einteilungsprinzipien zurückgreifen, stellen bei den Untertugenden der Tapferkeit die *magnificentia* oder *magnanimitas* im Sinne von Hochherzigkeit oder Hochgemutheit an die erste Stelle, weichen aber in der weiteren Tugendabfolge voneinander ab. Dazu: J. GRÜNDEL, 1976, S. 357.

1518 H.d.I, fol. 204r, inscriptiones: „Hic finitur conflictus virtutum et viciorum in animabus invisibiliter pugnatium".

die Tugenden, sowie in der Übernahme des Prinzips der Doppelung der Dimensionen und des kompositionellen Moments der Steigerung spricht sich eine detaillierte und genaue Kenntnis der *Psychomachia* des Prudentius aus. Die Darstellung der Kämpfe und Niederlagen der schon bei Prudentius erwähnten Laster der *Superbia, Ira, Luxuria*, und *Avaritia*, folgt auf das Engste der epischen Kampfesschilderung in der *Psychomachia*. Gleich Prudentius, der die weitaus größte Verszahl seines Gedichtes den Kämpfen der *Luxuria* und *Avaritia* widmet, sind auch im *Hortus* allein acht Register der Aristie und dem Untergang dieser beiden Lastern zugeeignet. Doch alle Gemeinsamkeiten können nicht über den tiefgreifenden konzeptionellen Unterschied zwischen dem spätantiken Epos und der Miniaturenfolge zum Tugend- und Lasterkampf im *Hortus* hinwegtäuschen, den J. Gründel übersehen zu haben scheint: Während in der *Psychomachia* des Prudentius die Paare der Laster und Tugenden unvermittelt nacheinander auftreten, ohne dass eine Verbindung zwischen ihnen hergestellt oder ein innerer Zusammenhang erkennbar wird, wird in den Kampfesdarstellungen des *Hortus* sukzessiv ein komplexes Laster- und Tugendsystem entfaltet, indem die den zuerst auftretenden Laster- und Tugendheerführerinnen der *Superbia* und *Humilitas* zugeordneten Laster und Tugenden nachfolgend zu Anführerinnen eigener Laster- und Tugendschlachtreihen erhoben werden. Der *Hortus deliciarum* bedient sich der generellen Idee des Tugend- und Lasterkampfes und ihrer literarischen Ausgestaltung in der *Psychomachia* des Prudentius nur zur dramatischen Veranschaulichung seiner Tugend- und Lasterordnungen.[1519] Da nicht ein Blick auf die einzelnen Auseinandersetzungen der Tugenden und Laster je für sich, sondern nur eine Zusammenschau aller im *Psychomachia*-Zyklus unter dem Motiv des Kampfes hergestellten Verbindungen zwischen den verschiedenen Tugenden und Lastern der in der Illustrationsfolge vorliegenden ethischen Systembildung gerecht werden kann, werden die vorausgehenden Ausführungen im Tafelteil des Abbildungsbandes in grafische Strukturen umgesetzt und in zwei Diagrammen schematisch zusammengefasst (Tf. 1-2). Sie bilden die Grundlage, auf der im nachfolgenden Kapitel die Systeme mit ihren klassifizierenden Einteilungen der Tugenden und Laster erläutert und in ihrer Traditionsabhängigkeit erfasst werden.

3.6 Einheit aller Tugenden und Laster

Das im *Psychomachia*-Zyklus des *Hortus deliciarum* entfaltete Tugend- und Lasterschema gleicht zwei weitverzweigten, miteinander verbundenen Bäumen. Die Entfaltung des Laster-Filiationssystems erfolgt - um vereinfachend mit dem Bereich der Lasterlehre zu beginnen - von dem Oberbegriff der *superbia* ausgehend, den bereits Augustin zur Grundkategorie der

1519 Schon J. NORMAN, 1988, S. 89f., hat darauf hingewiesen, dass im Unterschied zur *Psychomachia* des Prudentius, in der die dramatische Darstellung des Konfliktes dazu tendiert, die Allegorie zu verdunkeln und die Tugenden wie heidnische Helden erscheinen zu lassen, im *Hortus* die statische Komposition der in monotoner Regularität einander gegenüberstehenden Tugend- und Lasterheere und der Mangel an Differenzierungen unter ihnen ihren abstrakten Charakter und die Bildhaftigkeit des Konfliktes unterstreichen.

Harmatiologie erhoben hatte, zunächst über das auf Gregor den Großen zurückgehende Todsünden-Septenar, das um die als Gegenbegriffe zu der theologischen Tugend der *fides* sowie den Kardinaltugenden der *iustitia* und *fortitudo* eingeführten Laster der *ydolatria, fallacia* und *blasphemia* erweitert ist. Jedem dieser Hauptbegriffe, in den Bildinschriften auch *vitia principalis* genannt, werden klassifizierend weitere Laster untergeordnet. Die unter den Hauptlastern nebeneinander aufgereihten Unterbegriffe sind in diesem System als Spezifikationen oder Derivate derselben zu verstehen[1520]. Zusammen bestimmen sie das semantische Feld des ihnen je übergeordneten Hauptlaster-Begriffs. Umgekehrt kann jedes einzelne Laster-Derivat mit Hilfe des Systems als eine Erscheinungsform des ihm vorgeordneten Begriffs identifiziert werden. So können an Hand des Schemas etwa die Laster *desperatio, rancor, topor, timor, querela, pusillanimitas, accedia* als Erscheinungsformen der Todsünde der *tristia* erfasst werden. In den Reihen der Unterlaster tauchen dabei ungeschieden geistige Verfehlungen neben aktuellen Tatsünden auf.[1521] Dementsprechend werden etwa unter dem Oberbegriff der *avaritia* als Spezifikationen sowohl die tätliche Verfehlung der *rapina*, als auch die Gedankensünde des *metus* genannt. Die Menge der den Hauptbegriffen zugeordneten Unterbegriffe variiert. Die weitaus größte Anzahl von Unterbegriffen vereinigen dabei die Todsünden der *luxuria* und *avaritia* unter sich. Im Unterschied zu den Begriffen der Hauptlaster sind den Unterlastern keine spezifischen Tugenden gegenübergestellt. Scheinbar assoziativ aufgelistet sind sie ganz auf den ihnen übergeordneten Lasterbegriff bezogen und werden in einem weiteren Schritt über das Ableitungssystem mit dem Grundbegriff aller Laster, der *superbia*, verbunden. Jede der angeführten aktuellen Tatsünden und geistigen Verfehlungen kann auf die *superbia* als dem Zentralbegriff des Lastersystems zurückgeführt werden, mit der sie im Grunde identisch sind. Jedes Laster, selbst eine so geringe konkrete Verfehlung wie das Flüstern (*susurratio*), ist danach bereits als Ausdruck der *superbia*, und das bedeutet gemäß der im *Hortus* vorliegenden Definition des Begriffs, als Abwendung von Gott und dem *ordo* seiner Schöpfung zu verstehen. Biblisch legitimiert ist das in der *Psychomachia* entwickelte Laster-Filiationssystem, das die *superbia* als essentiellen Grund der Sünde bestimmt, durch das Wort von Sir. 10, 15: *„Initium peccati omnis superbia"*. Reflektiert ist das Schriftwort durch die der *Superbia*-Personifikation im Eingangsregister des *Psychomachia*-Zyklus beigeordnete Bildinschrift, welche die *Superbia* im Rückverweis auf das Geschehen des Engelfalls als Verkörperung des Teufels bezeichnet und damit, entsprechend dem im *Psychomachia*-Zyklus vorliegenden Prinzip der Doppelung der

---

1520 Als *„derivatae"* bezeichnet auch der *Liber de fructu carnis et spiritus* in den Erläuterungen seines Tugend- und Lasterfiliationssystem die untergeordneten Begriffe der Hauptbegriffe, vgl.: LIBER DE FRUCTU CARNIS ET SPIRITUS 2, PL 176, 999: „Igitur quae ex virtutum principatu altissimum obtinet locum septiformi virtutum theologiarum, et cardinalium corona cingitur. Ex quibus aliae virtutes quasi de fonte quodam **derivatae** suis exsecutionibus perfectionem quamdam inducunt, et bravium ostendunt quod pugnantibus quidem promittitur, exhibetur autem vincentibus".

1521 Im *Speculum universale* des Radulphus Ardens, das J. Gründel als „den größten ethischen Entwurf des 12.Jahrhunderts" bezeichnet, und das gleich dem *Hortus deliciarum* im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts entstanden ist, wird dagegen deutlich zwischen sittlichen und unsittlichen Haltungen des inneren Menschen sowie sittlichen und unsittlichen Verhaltensweisen des äußeren Menschen geschieden, dazu: J. GRÜNDEL, 1976, S. 231-250. 272-282.

Dimensionen, die *superbia* als Ursprung des Bösen sowohl in der Weltgeschichte als auch in jedem einzelnen Menschen definiert.

Über die Gegenüberstellung ihrer zentralen Oberbegriffe und die Konfrontation der ihnen nachgeordneten Hauptbegriffe sind das Laster- und Tugendsystem miteinander verbunden. Daraus ergeben sich folgende begriffliche Gegensatzpaare: *superbia - humilitas; ydolatria - fides; tristia - spes; ira - patientia; invidia - caritas; ventris ingluvies - sobrietas; vana gloria - prudentia; fallacia - justitia; luxuria - temperantia; avaritia - largitas; blasphemia - fortitudo*. Das Tugend-Filiationssystem wird dem Ordnungsschema der Laster vollständig analog entfaltet. Der *superbia* als dem Zentralbegriff des Lasterschemas wird wohl nach dem Vorbild Gregors des Großen die *humilitas* als Oberbegriff des Tugend-Filiationssystems diametral entgegengesetzt. Entsprechend dem einheitlichen System der Laster ist die *humilitas* über die auf Augustinus zurückgehende Verbindung des Quaternars der Kardinaltugenden und des Ternars der theologischen Tugenden zu einer Gruppe von sieben Haupttugenden[1522], sowie den als Gegenbegriffen zu den Todsünden der *ira*, *ventris ingluvies* und *avaritia* zusätzlich eingeführten Haupttugenden der *patientia, sobrietas* und *largitas* allen in der *Psychomachia* erwähnten Untertugenden zugeordnet, so dass in diesem Netz von Filiationen auch die letzte Tugend dem Gesamtkomplex assoziiert ist. So wie durch das Filiationssystem die *humilitas* als Wurzelgrund der Tugenden prinzipiell in jeder einzelnen Haupt- und Untertugend gegenwärtig ist, so können diese wiederum als Spezifikationen und Derivate der Grundtugend der *humilitas* betrachtet werden. Das bedeutet auch, dass die *humilitas*, die im generellsten Sinne die Haltung der Einfügung in die göttliche Weltordnung, Selbstaufgabe, Gottverbundenheit und Gottesliebe ist, in ihrer ganzen Fülle erst durch die Gesamtheit der Einzeltugenden verwirklicht wird, gleichwie auf der anderen Seite jedes einzelne Vergehen und Laster zur Verwirklichung der Sünde der *superbia* als der Trennung von Gott und zur Vernichtung führenden Isolation des sich selbst zum Zentrum machenden Individuum beiträgt.

Die in dem Tugend-Filiationssystem ihren Ausdruck findende Vorstellung von der Einheit und Verbundenheit aller Tugenden liegt das bis in die Zeit der Stoa zurückreichende Bestreben zugrunde, den einzelnen sittlichen Wert nicht isoliert zu betrachten, sondern in einen Wertkosmos einzuordnen.[1523] In die christliche Ethik fand die Idee von der „*connexio virtutum*" Eingang durch Ambrosius, der von Cicero den Satz übernahm, dass dort alle Tugenden seien, wo eine sich finde, und dass sie untereinander verbunden sind.[1524] Augustin, der sich zunächst gegen die stoische Idee wandte, sollte jedoch schließlich modifizierend die Einheit der Tugendgesinnung lehren, als er alle Tugenden ihrem Wesen nach zu Erscheinungsweisen derselben Gesinnung

---

1522 AUGUSTINUS, Ep. 171, CSEL 44, 632, 5ff.; M. BERNARDS, 1950, Anm. 663, ist das Verdienst zuzurechnen, diese Textstelle bei Augustin entdeckt und damit die von O. Zöckler und M. W. Bloomfield vertretene Meinung, die sieben Haupttugenden seien erst im 12. Jahrhundert zum Septenar vereinigt worden, widerlegt zu haben.

1523 Zur stoischen Lehre von der *connexio virtutum* und ihrer Aufnahme in den moraltheologischen Texten der Frühscholastik vgl. die ausführliche Studie von J. STELZENBERGER, 1933.

1524 AMBROSIUS, De officiis 22, 8, 43, PL 16, 122: „Ceterum sapientium definitione, in quo una virtus est, concurrunt ceterae, nec potest sine iustitia esse prudentia"; dazu: J. STELZENBERGER, 1933, S. 337.

erklärt.[1525] Auch bei Gregor dem Großen findet sich die Überzeugung, dass die einzelnen Tugenden miteinander verbunden sind und sich stützend und fördernd ein Ganzes bilden, in dem kein Teil fehlen darf.[1526] In den Schriften der Frühscholastik sollte das Problem der Verbundenheit aller Tugenden erneut breit diskutiert werden.[1527] Differenzierend hat etwa Simon von Tournai auf der Basis der Unterscheidung zwischen einem Tugendbesitz in „*natura*", „*habitu*", und „*usu*" die These, dass derjenige, der eine Tugend besitzt, auch alle anderen hat, eingeschränkt, indem er sie nur für den Tugend-*habitus*, nicht aber für die Ausübung der Tugenden gelten lässt.[1528] Auch Radulfus Ardens handelt in seinem umfangreichen Ethik-Werk, dem *Speculum universale*, das gerade für die Geschichte der Systembildung der Moraltheologie grundlegende Bedeutung besitzt, ausführlich über die Verknüpfung der Tugenden. Um eine quantitative Aufteilung des sittlichen Lebens zu vermeiden, hebt er hervor, dass die Tugenden nur dann wahrhaft Tugenden sind, wenn sie miteinander verbunden und aufeinander abgestimmt sind. Gleichzeitig macht er jedoch deutlich, dass der Mensch *in statu viae* diese *connexio virtutum* nur relativ zu verwirklichen vermag, das sämtliche Tugenden im Gleichmaß für den Menschen aber erst im Himmel erreichbar sind.[1529] Vergleichbare Relativierungen fehlen im *Hortus deliciarum*. Die Grundaussage seines Tugend- und Lastersystems ist die Verbundenheit des gesamten sittlichen und unsittlichen Lebens. In der Rückführung aller Tugenden auf die *humilitas* und aller Laster auf die *superbia* spricht sich in den Schemata die Auffassung aus, dass nicht der einzelne sittliche oder unsittliche Akt das Entscheidende ist, sondern die in diesem Akt sichtbar werdende Grundhaltung, und das heißt gemäß den Bedeutungen der Begriffe *humilitas* und *superbia*, die Entschiedenheit für oder wider Gott, die sich in jedem einzelnen sittlichen oder unsittlichen Akt abzeichnet, und gleichfalls alle anderen Tugenden oder Laster mit einschließt. Das sittliche oder unsittliche Handeln ist danach nicht als eine quantitative Größe zu betrachten, zu der sich die einzelnen Akte addieren lassen, vielmehr verwirklicht sie sich in ihm nur die in der Tiefe des Menschen liegende Grundeinstellung auf das Gute oder Schlechte hin.

Die in sich geschlossenen, vom Einheitsgedanken getragenen Tugend- und Laster-Filiations-systeme im *Hortus deliciarum*, nach denen das gesamte sittliche Leben auf der Grundtugend der *humilitas*, das unsittliche Leben auf der *superbia* begründet ist, stellen keine genuinen, aufgrund einer selbständigen Durchmusterung der ethischen Wirklichkeit gewonnenen Eigenschöpfungen dar. Schon in der Aufnahme der im 1. Cor. 13 grundgelegten Lehre von den drei theologischen Tugenden und das ursprünglich platonische Schema der vier Kardinaltugenden, die zusammen oder je für sich in zahlreichen ethischen Werken des 12. Jahrhunderts aufgegriffen werden, um

---

1525 J. STELZENBERGER, 1933, S. 342f.

1526 GREGOR DER GROSSE, Moralia in Iob, 1, 36, 54, PL 75, 552, 533.

1527 Die Stellungnahmen der frühscholastischen Theologen zu dem Problem der *connexio virtutum* hat ausführlich untersucht: O. LOTTIN, 1942ff., Bd. 3, S. 197-231.

1528 Vgl. dazu: J. GRÜNDEL, 1976, S. 285.

1529 Zur Bedeutung des *Speculum universale* für die Entwicklung der Moraltheologie und die Rezeption der stoischen Lehre von der Verbundenheit aller Tugenden in ihm, vgl.: J. GRÜNDEL, 1976, S. 2. 285 287.

die vielfältigen Möglichkeiten sittlich guten Handelns einzufangen[1530], aber auch die Aufgliederung der Laster nach dem Einteilungsprinzip des Todsündenseptenars zeugen von der Vertrautheit der Verfasserin des *Hortus* mit den traditionellen Klassifizierungsschemata der theologischen und moraldidaktischen Literatur.[1531]

Auch die Idee, die aus der *Psychomachia* des Prudentius entlehnte Vorstellung des *bellum intestinum* mit der Konzeption einer systematischen einheitlichen Tugend- und Lasterlehre zu verbinden, geht auf Gregor den Großen und sein Werk *Moralia in Iob* zurück.[1532] Nach Cassian, der erstmals die durch die *Psychomachia* verbreitete Vorstellung des Seelenkampfes auf das von ihm eingeführte Todsündenoktonar übertrug[1533], hat Gregor der Große die Kampfallegorie für die Veranschaulichung seiner Sünden-Filiationstheorie herangezogen (Tf. 3). Seine Darlegung konzentriert sich im Unterschied zur *Psychomachie* des Prudentius jedoch nicht, wie auch die seiner Nachfolger[1534], auf die eigentliche Schlachtschilderung, sondern auf die Beschreibung des Lasterheeres. In seiner Darstellung lässt er das Sündenheer unter der Führung der Königin der *Superbia* zum Sturm auf das menschliche Herz antreten. Die Heerführer der einzelnen Schlachtreihen sind die sieben Todsünden, denen die Heermassen der anderen Sünden folgen. Mehr als die Hälfte der von ihm genannten, den sieben Todsünden unterstellen Untersünden lassen sich auch im Lasterfiliationssystem des *Hortus* nachweisen.[1535] (Tf. 3)

Weitaus näher noch als das von Gregor dem Großen vorgegebene Modell kommen dem Ordnungssystem der Laster und Tugenden im *Hortus* die Einteilungsschemata zweier weit verbreiteter, monastisch-didaktischer Handbücher aus dem zweiten Viertel des 12. Jahrhundert, wenngleich diese auf die Kampfallegorie gänzlich verzichten: Gemeint sind die Tugend- und Lasterbäume der für die *cura animarum* eines Nonnenkonvents konzipierten, von einem

---

1530 Zur Verbreitung des Einteilungsschemas der Kardinaltugenden vgl.: J. PIEPER, 1964; P. DELHAYE, 1948, S.29-44.

1531 Auf dem Schema der Todsünden sind auch die Sündenkataloge der wichtigsten frühmittelalterlichen lateinischen Poenitentialien, das *Poenitentiale Pseudo-Theodori*, die *Sammlung des Halitgar*, der *Ordo Romanus*, das *Poenitentiale Merseburgense*, das *Capitulare Bigontionum*, der *Corrector Burchardis*, das *Poenitentiale ecclesiarum Germaniae*, sowie die ahd. *Wessobrunner Beichte* und *Bamberger Beichte* aufgebaut; vgl. dazu: W. HEMPEL, 1970, S. 70-73.

1532 GREGOR DER GROSSE, Moralia in Iob 31, 45, PL 76, 620-623.

1533 W. HEMPEL, 1970, S. 195.

1534 Vgl. etwa ISIDOR VON SEVILLA, De pugna virtutum adversus vitia, Sententiae 2, 37f. PL 83; AMBROSIUS AUTPERTUS, Liber de conflictu vitiorum et virtutum, PL 40, 1091-1106; ALKUIN, Liber de virtutibus et vitiis, PL 101, 613-634; HRABANUS MAURUS, Institutio clericorum, 3, 38, PL. 107, 415-418.

1535 GREGOR DER GROSSE, Moralia in Iob, 31, 45, PL 76, 620-623, nennt als Unterlaster der Todsünde der ***inanis gloria: inobedientia, jactantia, hypocrisis****, contentiones,* ***pertinaciae****, discordiae,* ***novitatum praesumptiones*** - der ***invidia: odium, susurratio, detractio, exsultatio in adversus proximi, afflictio in prosperis*** - der ***ira:*** *rixae, tumor mentis,* ***contumeliae, clamor, indignatio, blasphemia,*** - der ***tristitia:*** *malitia,* ***rancor, pusillanimitas, desperatio, topor,*** *vagatio mentis,* - der ***avaritia:*** *prodicio,* ***fraus, fallacia, perjuria,*** *inquietudo,* ***violentiae****, contra misericordiam obdurationes cordis, - der* ***ventris ingluvies:*** *inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium,* ***hedetudo senus circa intelligentiam,*** - der ***luxuria:*** *caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipatio,* ***amor sui****, odium Dei, affectus praesentis saeculi, horror autem vel desperatio futuri;* (hervorgehoben sind unter den Lastern diejenigen, die in den gleichen Zuordnungen auch im *Hortus* erwähnt sind).

anonymen geistlichen Autor verfasste Schrift des *Speculum virginum*[1536] (Abb. 114) und des moraldidaktischen Traktats *Liber de fructu carnis et spiritus* (Abb. 115-117) eines ebenfalls unbekannt gebliebenen Verfassers.[1537]

Die Miniaturen der Tugend- und Lasterbäume in den beiden Handschriften gleichen sich augenfällig. M. Bernards hat bereits auf die außerordentliche Ähnlichkeit der Darstellungen aufmerksam gemacht und anhand der zahlreichen erhaltenen Textzeugen des *Liber de fructu carnis et spiritus* die These vertreten, dass es sich bei dem *Liber* um einen Auszug aus dem *Speculum virginum* handelt. Nach seiner Auffassung wurde im Verlauf der Entstehung dieses Auszugs eine Abhandlung über das Wesen der einzelnen Laster und Tugenden in den übernommenen Text eingefügt wurde, der Katalog um weitere Tugenden und Laster ergänzt und schließlich auch der Titel *De fructu carnis et spiritus* anstelle der zunächst aus dem Jungfrauenspiegel entlehnten Überschrift der Tugend- und Lasterkataloge, *„Diffinitiones"*, eingeführt.[1538] Ob es sich bei dem *Liber de fructu carnis et spiritus* tatsächlich um einen modifizierten Auszug aus dem *Speculum virginum* handelt, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden und ist für die weitere Darlegung auch unerheblich. Sicher ist, das die ältesten erhaltenen Exemplare beider Handschriften in das zweite Viertel des 12. Jahrhunderts zu datieren sind.[1539] Zum Vergleich mit den Filiationssystemen des *Hortus deliciarum* soll im folgenden zunächst von den Illustrationen und dem Text der ältesten erhaltenen Handschrift des *Speculum*

1536 Das *Speculum virginum* liegt in 35 lateinischen Handschriften vor, von denen allein acht Manuskripte in das 12. Jahrhundert zu datieren sind, und 18 mittelniederländischen Manuskripten aus dem 14. und 15.Jahrhundert. Für die Verbreitung der Handschrift innerhalb des monastischen Raums ergibt sich im 12. Jahrhundert kein einheitliches Bild: Von den lateinischen Handschriften stammen vier aus Zisterzienserabteien, eine aus einer Augustinerinnenabtei, eine aus einer Augustinerchorherrenabtei, und eine aus einer Benediktinerabtei. Der Entstehungsraum der Handschrift ist vermutlich der Mittelrhein. Die einzelnen Handschriften und ihre Herkunftsorte sind verzeichnet bei: M. BERNARDS, 1955, S. 7-9. Als Verfasser benennt der humanistische Lexikograph Johannes Trithemius (+ 1516) einen Benediktiner Conradus von Hirsau. Diese, wohl eher willkürliche Zuschreibung wurde entschieden zurückgewiesen von: M. BERNARDS, 1955, S. 13. Zur Überlieferung des *Speculum virginum* und der bis heute ungeklärten Verfasserfrage vgl. auch: I. BERKENBUSCH, 1990, S. 43-45.

1537 Zur Überlieferung des *Liber de fructu carnis et spiritus* und den einzelnen Textzeugen, vgl.: M.BERNARDS, 1953, S. 74. Er verzeichnet 17 erhaltene Handschriften, deren älteste in das zweite Viertel des 12. Jahrhunderts zu datieren sind. In der Vergangenheit wurde der *Liber de fructu carnis et spiritus* sowohl Hugo von St. Viktor als auch Konrad von Hirsau zugeschrieben. Davon zeugt auch noch die Edition der Texte unter dem Namen Hugos von St. Viktor in: PL 176, 997-1006. Zur Verfasserschaft Hugos von St. Viktor hat J.GRÜNDEL, 1976, S. 263, darauf aufmerksam gemacht, dass in dem Hauptwerk Hugos, der *Summa de sacramentis christianae fidei*, l. 2, p. 13, ein Tugend- und Lasterschema vorliegt, das tiefgreifende Unterschiede zu den Schemata des *Liber* aufweist und daraus zu Recht gefolgert, dass für beide Werke sicher nicht derselbe Autor in Frage kommt. Zur Einfluss von Conrad von Hirsau auf die Abfassung des Werkes, siehe: F. GRIFFITHS, 2001, S. 234.

1538 Vgl. M. BERNARDS, 1953, S. 75ff.

1539 Für den *Speculum virginum* lässt sich nach der Quellenanalyse von E. S. GREENHILL, 1962, S. 9-11, ein *terminus a quo* wohl nicht vor 1130 ansetzen, sicher aber vor 1150. Die Leipziger Handschrift des *Liber de fructu carnis et spiritus* kann aufgrund einer Eintragung auf fol. 118 über eine Sonnenfinsternis in das Jahr 1133 datiert werden, dazu: R. HELSSIG, 4, 1, 1926-1935, S. 161-164. Ob es sich bei dem Leipziger Manuskript oder der Salzburger Handschrift um das ältere Exemplar handelt muss aufgrund der zeitlich nicht genau bestimmbaren Entstehungszeit der Salzburger Handschrift offen bleiben. E. v. FRISCH, 1930, S. 67, datiert sie ebenfalls in die Zeit um 1130.

virginum [1540] ausgegangen werden. Im Anschluss daran wird dann auf ihre Übereinstimmungen und Abweichungen mit den entsprechenden Miniaturen und Texten der zwei ältesten Textzeugen des *Liber de fructu carnis et spiritus* [1541] hingewiesen.

Im *Speculum virginum* ist den Illustrationen des Tugend- und Lasterbaumes neben einer katalogartigen Auflistung der Tugenden und Laster und ihren Definitionen ein exegetischer Text zu Ct. 4, 12 und 13 in Form eines kunstvoll, nach antikem Vorbild gestalteten lehrhaften Dialogs beigeordnet. Die Begriffsbestimmungen des Jungfrauenspiegels geben zu jeder Tugend und jedem Laster das äußere Verhalten und die dazugehörige innere Gesinnung an. In dieser einheitlichen Anlage unterscheiden sie sich von zahlreichen anderen Tugend- und Lasterverzeichnissen, wie sie zum Beispiel von Hugo von St. Viktor oder Wilhelm von Conches zusammengestellt wurden.[1542] Die beiden Miniaturen nehmen in dem Manuskript zwei gegenüberliegende Blätter ein, dem Lasterbaum ist dabei die linke, dem Tugendbaum die rechte Seite zugewiesen (Abb. 114, Tf. 6-7).[1543] Die schematische Veranschaulichung der Laster- und Tugendlehre unter dem Bild des Baumes erscheint biblisch legitimiert angesichts des Psalmwortes Ps. 1, 3, in dem das sittliche Leben mit einem fruchttragendem Baum verglichen wird, und durch das neutestamentliche Gleichnis vom guten und schlechten Baum in Mt. 7, 17-20.[1544] In den moraltheologischen Ausführungen der Vätertheologie wird das Bild wiederholt zur Beschreibung des sittlichen und unsittlichen Lebens aufgegriffen.[1545] Zur systematischen bildlichen Darstellung der Tugend- und Lasterfiliationen wurde das Motiv schon vor der Abfassung des *Speculum virginum* und *Liber de fructu carnis et spiritus* im *Liber floridus* (um 1120) verwandt (Abb. 118-119). Da sich die Miniaturen des *„Arbor bona"* und *„Arbor mala"* im *Liber floridus* von dieser motivischen Parallele abgesehen, in ihrer ethischen Systembildung deutlich von den jüngeren Illustrationen unterscheiden, von der Grundtugend der *caritas* und der Wurzelsünde der *avaritia* ausgehend ihre Einteilungsschemata entwickeln, sei von einem näheren Vergleich an dieser Stelle abgesehen.[1546]

In den Miniaturen des *Speculum virginum* wächst der Lasterbaum aus dem Haupt der in einer Frauengestalt personifizierten *Superbia* empor. Er breitet sich in der Höhe symmetrisch in je drei

---

1540 *Speculum virginum* (London, British Library, Cod. Arundel 44, fol. 28v / fol. 29r)

1541 *Liber de fructu carnis et spiritus* (Leipzig, Universitätsbibl. Ms. 148, fol. 113v / fol. 114v; Salzburg, Studienbibl. Ms. Sig. V.1.H. 162, fol. 75v / fol. 76r

1542 HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 2, 13, 1, PL 176, 526; WILHELM VON CONCHES, Moralium dogma philosophorum 1, 1-49, PL 171, 1009-1042; dazu: M. BERNARDS, 1953, S. 74.

1543 Eine ausführliche Beschreibung und Analyse der Illustrationen der Tugend- und Lasterbäume im *Speculum virginum* liegt vor bei: J. O'REILLY, 1988, S. 365-371; E. S. GREENHILL, 1962, S. 78-99.

1544 Ps. 1, 3: „et erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum quod fructum suum dabit in tempore suo et folium eius non defluet et omnia quaecumque faciet prosperabuntur; Mt. 7, 17-20: „(17) Sic omnis arbor bona fructus bonos facit, mala autem arbor fructus malos facit, (18) non potest arbor bona fructus malos facere neque arbor mala fructus bonos facere (19) omnis arbor quae non facit fructum bonum exciditur et in ignem mittitur, (20) igitur ex fructibus eorum cognoscetis eos".

1545 Vgl. etwa: CASSIAN, Conlationes 5, 10, CSEL 13, 129 (zit. nach: L. K. Little, 1971, S. 18); AUGUSTINUS, Ep. 171, CSEL 44, 632, 5ff.; BONIFATIUS, Aenigmata 1, 3f, (ed. E. Duemmler, Berlin 1881); dazu: J. O'REILLY, 1988, S. 332.

1546 LAMBERT VON ST. OMER, Liber floridus, Gent, Universitätsbibl. Ms. 92, fol. 231v / fol. 232r. Zu den Miniaturen vgl. die Ausführungen von L. BEHLING, 1959, S. 139-154.

Zweigen aus, deren Früchte sechs der auch im *Hortus* genannten Begriffe der Todsünden tragen. In aufsteigender Folge sind das die Laster der *ira, vana gloria, tristitia, invidia, ventris ingluvies* und *avaritia*. Aus den herabhängenden sechs Früchten wachsen wiederum die Stengel von je sieben herzförmigen Blättern hervor, in die jeweils die Begriffe von sieben Todsünden-Derivaten eingeschrieben sind. Der Stamm des Baumes gipfelt auf in einer Frucht mit dem Begriff der siebten Todsünde, der *luxuria*, aus der sich eine entblößte, namentlich als *Vetus Adam* bezeichnete Halbfigur erhebt. Die Frucht der *luxuria* bringt ihrerseits zehn Blätter mit den Begriffen der ihr zugeordneten Unterlaster hervor. Unterhalb der „Baumkrone" wenden sich symmetrisch angeordnet, die Figuren zweier Drachen angriffsbereit der Gestalt des *Vetus Adam* zu, zwei Schlangen umwinden den Stamm des Baumes. In der Zeichnung sind aufsteigend zu Seiten des sich verzweigenden Baumes die Satzeinheiten und Silben der Wörter *„Aureus calix Babilon", „Fructus iste descendit", „Sinistra", „Babilonia"*, und *„Fructus carnis"* eingefügt.

Der *superbia* als Wurzelsünde und dem Todsündenseptenar ist, ganz in der Wirklinie Gregors des Großen, auf der gegenüberliegenden Seite die weiblichen Personifikation der *Humilitas* mit einem Buch gegenübergestellt, aus deren Brust und Kopf zwei Nebenstämme und der Hauptstamm des Tugendbaums hervorwachsen. Während die Nebenstämme unmittelbar in zwei Früchten mit den Begriffen der zwei Kardinaltugenden der *iustitia* und *prudentia* aufgipfeln, aus denen ihrerseits sieben herzförmige Blätter mit den Termini der einzelnen Spezifikationen der Kardinaltugenden hervorgehen, treiben aus dem Hauptstamm symmetrisch vier Zweige mit den Früchten der übrigen zwei Kardinaltugenden, *temperantia* und *fortitudo*, und den theologischen Tugenden der *fides* und *spes* aus, denen wiederum je sieben in Blätter eingeschriebene Untertugenden zugeordnet sind. Die Spitze des Baumes bildet die Frucht der *caritas* mit ihren zehn emporwachsenden Blättern der *caritas*-Derivate. In ihrer Mitte, oberhalb der Frucht der *caritas* erhebt sich eine inschriftlich als *Novus Adam* identifizierte männliche Halbfigur. Die Gestalt der *Humilitas* wird zu ihren beiden Seiten begleitet von zwei akklamierenden Engeln. Eingeschrieben sind in die Miniatur aufsteigend die zum Teil in Silben zergliederten Worte *„Angeli pacis", „Dextra", „Iste ascendit", „Jerusalem", „Fructus spiritus"*.

Im Vergleich weichen die Miniaturen des *Liber de fructu carnis et spiritus*[1547] (Abb. 115-117, Tf. 4-5) nur in wenigen Details von den Illustrationen des Jungfrauenspiegels ab. Ihre Tugend- und Lastersysteme stimmen in Aufbau und Terminologie weitgehend überein. Auch der *Liber* greift gleich dem *Speculum virginum* auf das Bild des Baumes zur kontrastierenden Klassifizierung der Tugenden und Laster zurück. Der Illustration des „Lasterbaums" im *Speculum* analog gehen auch in der entsprechenden Miniatur des *Liber* alle Laster aus der Personifikation der *Superbia* hervor, die in der Leipziger Handschrift mit dem Namen „Babylonische Hure" tituliert, als weibliche Gestalt wiedergegeben ist (Abb. 115), während sie in dem Salzburger Manuskript mit Krone und Lilienszepter als weltlicher König erscheint (Abb.117). Über dem Haupt der Personifikation erhebt sich, der *Speculum*-Illustration vergleichbar, der sich in sechs

1547 Eine Beschreibung und Analyse der Miniaturen liegt vor in: J. O'REILLY, 1988, S. 325-336.

Äste verzweigende Lasterbaum. Während in der Leipziger Handschrift die Astenden die - in ihrer Abfolge zur *Speculum*-Illustration vertauschten - Begriffe der Todsünden der *invidia, vana gloria, tristitia, ira, ventris ingluvies* und *avaritia* tragen, sind die gleichen Todsünden in der Salzburger Fassung personifiziert als stereotype Brustbilder in Medaillons wiedergegeben. Wie schon im *Speculum* werden die sechs Todsünden im *Liber* mit je sieben, in herzförmige Blätter eingeschriebenen Unterlastern als ihren Spezifikationen verbunden. Die „Lasterbäume" gipfeln auf in dem Begriff (in Salzburg der Personifikation) der siebten Todsünde, der *luxuria* mit ihren vierzehn (in Salzburg zwölf) Derivaten. Die Spitze des Baumes nimmt die männliche Halbfigur des inschriftlich identifizierten *Adam vetus* ein. Das Lastersystem des *Liber* verzeichnet auch solche Unterlaster, die in seinem beigeordneten Lasterkatalog fehlen, wohl aber in der Illustration des *Speculum* vorhanden sind, gemeint sind die Unterlaster *rixa* und *protervia* der Todsünde der *ira*, und der *gula* der Todsünde der *ventris ingluvies*.[1548] Im Unterschied zum *Speculum virginum* (Abb. 114) und der Leipziger Handschrift des *Liber* (Abb. 115-116, Tf. 4-5) ist in dem Salzburger Manuskript (Abb. 117) die Furcht nicht als *metus* sondern als *timor* bezeichnet. Wiederum übereinstimmend sind in die Miniaturen aller drei genannten Handschriften die Worte *„Fructus carnis"*, *„sinistra"*, und *„Babilonia"* eingeschrieben.

Die Illustration des „Tugendbaums" ist in den Manuskripten des *Liber* (Abb. 116, 117) gleichwie in dem *Speculum virginum* (Abb. 114) der Miniatur des „Lasterbaum" analog gestaltet. Als „Wurzel"-Tugend, von der aus sich der Tugendbaum zu den Ästen der vier Kardinaltugenden und drei göttlichen Tugenden erhebt ist die *humilitas* personifiziert als weibliche Gestalt mit Kreuzstab und Buch dargestellt. In die Früchte der Bäume sind die Begriffe sowie in der Salzburger Handschrift die Brustbilder der Haupttugenden eingezeichnet. Jeder der Kardinaltugenden und der göttlichen Tugenden sind mit Ausnahme der *caritas* wiederum sieben in den Blättern verzeichnete Untertugenden zugeordnet. Allein der *caritas* sind in der Salzburger Handschrift dem *Speculum virginum* entsprechend zehn, in dem Leipziger Manuskript abweichend davon vierzehn Derivate zugedacht. Das Brustbild des *Novus Adam*, das schon im *Speculum* den Tugendbaum bekrönt, wird sowohl in dem Leipziger wie auch dem Salzburger Exemplar des *Liber* durch den Kreuznimbus eindeutig als Bild Christi gekennzeichnet. Die Worte *„Dextera", „Ierusalem", „Fructus spiritus"* der „Tugendbaum"-Miniatur des *Speculum* finden sich auch in den Illustrationen des *Liber* wieder. Das Tugend-Filiationssystem der Salzburger Fassung des *Liber* gleicht der klassifizierenden Einteilung der Tugenden im *Speculum virginum* vollständig, während im Unterschied dazu die Leipziger Miniatur über diese Schemata hinaus, in die Reihen der *caritas*-Derivate zusätzlich die Begriffe *honestas, amicitia, consolatio* und *humanitas* aufnimmt, und zwei der Untertugenden der *prudentia*, nämlich *sagacitas* und *tractabilitas*, durch die Begriffe *ratio* und *alacritas* ersetzt.

Schon ein erster Blick auf die dem vorliegenden Text zum besseren Vergleich beigefügten grafischen Schemata der im wesentlichen übereinstimmenden Laster- und Tugend-

---

1548 Anstelle der *rixa* und *protervia* sind im Lasterkatalog des *Liber* die Laster der *temeritas* und *indignatio* genannt, anstelle der *gula* die *delicatio*, vgl. DE FRUCTIBUS CARNIS ET SPIRITUS, 6. 9, PL 176, 1000. 1002.

filiationssysteme des *Speculum virginum* (Tf. 6-7), der Leipziger Handschrift des *Liber de fructu carnis et spiritus* (Tf. 4-5) und des *Hortus deliciarum* (Tf. 1-2) beweist, dass eine der zahlreichen Handschriften des *Speculum virginum* oder des *Liber de fructu carnis et spiritus* bei der systematischen Aufgliederung der Tugenden und Laster im *Hortus* als Vorlage gedient haben muss.[1549] So kehrt die weitaus überwiegende Zahl der im *Speculum virginum* und im *Liber de fructu carnis et spiritus* aufgeführten Tugenden und Laster im *Psychomachia*-Zyklus des *Hortus* wieder.[1550] Aufgegriffen ist auch die Bestimmung der *superbia* als Wurzelsünde und der *humilitas* als Grundtugend, ebenso wie die Hervorhebung der *luxuria* und *caritas* durch die Zuordnung einer alle übrigen Hauptlaster und -tugenden übertreffenden Zahl von Unterlastern und -tugenden. Ebenso ist in die ethischen Ordnungssysteme des *Hortus* aus dem *Speculum virginum* oder *Liber de fructu carnis et spiritus* die Aufteilung der einzelnen Unterlaster unter die sieben Todsünden und der untergeordneten Tugenden unter die Kardinaltugenden und die theologischen Tugenden übernommen. Gleichwohl erlauben einzelne terminologische Abweichungen im Bereich der Unterlaster und -tugenden nicht, eine der älteren Handschriften als unmittelbares Vorbild des *Hortus* zu bestimmen. Der Zahl der übereinstimmenden, untergeordneten Tugenden und Laster nach kommt den Filiationssystemen des *Hortus deliciarum* die Leipziger Handschrift des *Liber* am nächsten. So ist in der „Lasterbaum"-Illustration nur dieser Handschrift unter den *luxuria*-Derivaten das Laster „*mentis excecatio*" verzeichnet, das auch im *Hortus deliciarum* an gleicher Stelle eingesetzt ist; in die Reihe der Untertugenden der *caritas* sind in beiden Schemata die Tugenden *honestas, amicia* und *consolatio* aufgenommen, die im *Speculum virginum* und dem Salzburger Manuskript des *Liber* fehlen; ebenso nennt nur der Leipziger *Liber de fructu carnis et spiritus* wie auch der *Hortus* unter der Kardinaltugend der *prudentia* die Untertugend der *ratio*. Dagegen ist im *Hortus* im Unterschied zu der Leipziger Handschrift des *Liber* unter den *tristitia*-Derivaten der Begriff *„metus*" durch den *„timor*" ersetzt, der wiederum in der Salzburger Handschrift auftaucht. Ausgetauscht sind in dem Ordnungsschemata des *Hortus* auch die in den Handschriften des *Liber* und *Speculum* genannten *ira*-Unterlaster der *rixa* und *protervia* durch die Laster *temeritas* und *indignatio*, und das *luxuria*-Derivat *libido* durch *amor*. In dem Tugend-Filiationssystem des *Hortus* fehlen sämtliche in den Manuskripten des *Liber* und *Speculum virginum* genannten *temperantia*-Derivate, die Untertugenden der *concordia* und *pax*, die nur im Leipziger *Liber* verzeichneten Tugenden der *humanitas* und *alacritas*, sowie die im *Speculum* und Salzburger Manuskript des *Liber* eingeschriebenen Untertugenden der *sagacitas* und *tractabilitas*. Dagegen sind in die Einteilungsschemata des *Hortus* neu aufgenommen die Untertugenden der *deliberatio* und *abstinentia*, sowie die Unterlaster *temeritas, jocus, paupa, ambitio, cura, fames, metus, anxietas, simulatio, tenacitas* und *sordiditas*. Daneben ist im *Hortus deliciarum* aufgrund der Übernahme

1549 Siehe hierzu auch: F. GRIFFITHS, 2001, S. 234.

1550 Neu eingeführt sind in das System des *Hortus* die Laster der *Mentis excecatio, jocus, pompa, ambitio, cura, fames, anxietas, simulatio, tenacitas, sordiditas*, und die Tugenden *carnis afflictio, sobrietas, largitas, ratio, honestas, amicicia, consolatio, abstinentia*.

des Prinzips der polaren Zuordnung der ethischen Kategorien aus der Vorlage der *Psychomachia* die Reihe der Haupttugenden und -laster um sechs weitere ergänzt, die mit Ausnahme der *ydolatria* und *largitas* jedoch alle in den Illustrationen des *Speculum virginum* und *Liber de fructu carnis et spiritus* wiederkehren.

Über die grundsätzliche Übernahme der ethischen Ordnungssysteme hinaus weist die Tugend- und Lasterlehre des *Psychomachia*-Zyklus des *Hortus deliciarum* auch deutliche Parallelen mit der Gesamtkonzeption der Miniaturen der Tugend- und Lasterbäume im *Speculum virginum* und *Liber de fructu carnis et spiritus* auf. Den Lastern ist im Jungfrauenspiegel und dem *Liber* nicht nur wie im *Hortus* betont die linke und den Tugenden die rechte Seite der gegenüberliegenden Blätter in Anlehnung an Mt. 25, 31-46, zugewiesen, der Gegensatz von Lastern und Tugenden wird in beiden Handschriften als anthropologischer Gegensatz zwischen Fleisch und Geist und heilsgeschichtlich als Opposition von Babylon und Jerusalem erklärt. Durch die Bildinschriften *„fructus carnis"* und *„fructus spiritus"* werden die Laster und Tugenden im *Speculum virginum* und *Liber de fructu carnis et spiritus* den zwei Substanzen des Menschen, seinem materiellen erdhaften Körper und seiner immateriellen Seele zugeordnet, gleichwie im *Hortus deliciarum* der Kampf der personifizierten Tugenden und Laster als Widerstreit zwischen den sich seit dem Sündenfall feindlich gegenüberstehenden Substanzen von Leib und Geistseele zu verstehen ist. *Caro* und *spiritus* bezeichnen in den Handschriften übereinstimmend mehr als nur die Doppelnatur des Menschen. In die Illustrationen der Tugend- und Lasterbäume des *Speculum virginum* und *Liber de fructu carnis et spiritus* eingeschrieben und der Gesamtheit der Tugenden und Laster verbunden, werden sie - dem *Hortus* entsprechend im deutlichen Anklang an das schillernde paulinische Begriffspaar *„sarx - pneuma"* von Gal. 5, 17-26[1551] - zum Ausdruck der zwei, der Willensentscheidung des Menschen grundsätzlich offenstehenden sittlichen Grundeinstellungen auf das Gute oder Böse hin. In diesem weiteren übertragenen Sinne meint *caro* die sündhafte Abwendung von Gott und die Hinwendung zu den Gegebenheiten der Welt, während mit dem Terminus *spiritus* die tugendhaft-spirituelle, Gott zugewandte Haltung des Menschen bezeichnet ist.[1552] Während in den Illustrationen des *Speculum Virginum* und des *Liber de fructu carnis et spiritus* jedoch der Gegensatz zwischen Fleisch und Geistseele und damit der zwei möglichen sittlichen Grundhaltungen nur konstatiert wird, ist im *Psychomachia*-Zyklus des *Hortus*, dadurch dass im Rückgriff auf die topische Vorstellung vom *bellum intestinum* in dem Sieg der Tugenden über die Laster auch die Überwindung des feindlichen

---

1551 Gal. 5, 17-26: „(17) caro enim concupiscit adversus spiritum spiritus autem adversus carnem haec enim invicem adversantur ut non quaecumque vultis illa faciatis (18) quod si spiritu ducimini non estis sub lege (19) manifesta autem sunt opera carnis quae sunt fornicatio, inmunditia, luxuria (20) idolorum servitus veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, (21) invidiae, homicidia, ebrietates, comesationes, et his similia quae praedico vobis sicut praedixi quoniam qui talia agunt regnum Dei non consequentur (22) fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, longanimitas, bonitas, benignitas, (23) fides, modestia, continentia, adversus huiusmodi non est lex (24) qui autem sunt Christi carnem crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis, (25) si vivimus spiritu spiritu et ambulemus (26) non efficiamur inanis gloriae cupidi invicem provocantes invicem invidentes"; zum Begriffspaar „pneuma - sarx" bei Paulus vgl.: O. KUSS, 1940, S. 70ff.

1552 Bezeichnenderweise wachsen die Blätter des Tugendbaumes nach oben, während die Blätter des Lasterbaumes nach unten weisen.

Verhältnisses von Geist und Leib aufgezeigt wird, die anzustrebende Grundhaltung vorgegeben. Die Aufforderung des *Hortus* zur *mortificatio*[1553], zur Abtötung von Lastern und Sünden, die positiv das Absterben vom Bereich der Gottferne impliziert, ist nicht nur an die geistlich Lebenden, sondern aufgrund seiner Ineinssetzung von Tugenden - Seele - Kirche im *Psychomachia*-Zyklus an alle Christen gleichermaßen gerichtet. Jeder vorgeführte Sieg der Tugenden über die Laster ist danach ein Sieg der Seele über das seit der Ursünde widerständige Fleisch und - den Bildinschriften zufolge - der wahren Kirche über ihre Widersacher, oder, in den Termini der geschichtstheologischen Grundkonzeption des *Hortus* gesprochen, der *civitas-Jherusalem-ecclesia* über die *civitas Babilonia*. Das agonale Konzept der *militia spiritualis* des einzelnen Menschen, das eine Verinnerlichung des irdischen Kampfes der Kirche darstellt, hat im Unterschied zum *Psychomachia*-Zyklus des *Hortus* in den Miniaturen des *Speculum virginum* und des *Liber de fructu carnis et spiritus* keine Aufnahme gefunden.[1554] Gleichwohl kennen beide Werke aber die wechselseitige Durchdringung der individuellen-moralischen und heilsgeschichtlich-ekklesiologischen Dimension. Die durch die Bildinschriften der Tugend- und Lasterbaum-Illustrationen suggerierte Gleichung *virtus - spiritus - Jerusalem* auf der einen Seite und *vitia - caro - Babilonia* auf der anderen Seite wird verständlich vor dem Hintergrund der Zweistaatenlehre Augustins und ihrer Rezeption in der Zeit der Frühscholastik. Augustin hatte in seinem Werk *De civitate Dei* im Bezug auf Gal. 5, 17-26 - wie bereits dargelegt wurde - die *civitas Dei*, die er auch mit dem Städtenamen Jerusalem bezeichnet, als Gemeinschaft derer definiert, die nach dem Geiste, auf Gott ausgerichtet leben, und von ihr die *civitas terrena*, für die er synonym den Städtenamen Babylon verwendet, abgegrenzt als den Zusammenschluss derer, die gemäß den Begierden ihres Fleisches leben und irdische Güter als ihr letztes Ziel erstreben.[1555] In den Sentenzen der Schule von Laon wurde dann die von Augustin vorgelegte ethisch-religiöse Charakterisierung der *civitas Dei* und *civitas terrena* näherhin auf den Gegensatz von Tugenden und Laster bezogen. Nicht die Menschen, sondern die Tugenden und Laster werden in den *Sententiae Anselmi* als die Bürger der zwei feindlichen Staaten aufgefasst[1556]. Dass diese

---

1553 Der Begriff der *mortificatio* entstammt in seiner geistlich asketischen Verwendung vornehmlich der paulinischen Theologie (bsplw. 2. Cor. 4, 10ff.). Mit ihm werden danach alle Bemühungen bezeichnet, die das Abtöten der Sünde und das neue Aufleben in und durch Christus zum Ziel haben. Vgl. dazu: H. E. KELLER, 1993, S. 157; auch: A. M. HAAS, 1979, S. 392-401.

1554 Die Vorstellung vom Kampf zwischen Geist und Fleisch findet sich im *Speculum virginum* allerdings an anderer Stelle wieder, nämlich in der neunten Illustration zu dem achten Textteil veranschaulicht, die die Überschrift *De fructu carnis et spiritus* trägt. Die Illustration (fol. 83v) zeigt eine durch Sprossen untergliederte Kreuzleiter, deren untere Spitze einen Drachen, den *Deceptor veteranus*, durchbohrt. Oberhalb des Drachens erscheint zunächst die Personifikation der *Lex* mit Schwert und Buch, darüber die Halbfigur der *Caro*, die sich fest an dem Umhang der *Spiritus* auf der Sprosse darüber festhält, der seinerseits von den Kräften der *Ratio* und *Sapientia* unterstützt, von Christus, der oberhalb des Kreuzes erscheint, emporgezogen wird, das heißt: Christus zieht *Spiritus* empor, *Spiritus* wiederum zieht *Caro* empor, resp. *Caro* zieht *Spiritus* hinab. Das Bild lebt aus dem Gedanken der *imitatio Dei*, des Mitgekreuzigtwerdens und der Vorstellung von dem einzelnen, in den Kampf zwischen Leib und Seele verstrickten Menschen. Ausführlich siehe zur Miniatur: E. S. GREENHILL, 1962, S. 114-123.

1555 AUGUSTINUS, De civitate Dei, 14, 1-4, 414-419.

1556 Vgl. F. P. BLIEMETZRIEDER, 1919, S. 26-28. Die in den Sentenzen der Schule von Laon vollzogene Verknüpfung der Zwei-Staaten-Theorie Augustins mit der Tugend- und Lasterlehre ist möglicherweise auch

Vorstellung auch den Illustrationen der Tugend- und Lasterbäumen mit ihren Bildinschriften im *Liber de fructu carnis et spiritus* und wahrscheinlich auch im *Speculum virginum* zugrundeliegt, beweist ein Satz, der im *Liber de fructu carnis et spiritus* im Katalogtext das Lasterverzeichnis mit der Aufzählung der Tugenden verbindet; er lautet: „Von der Erkenntnis der Bürger Babylons, wende dich zu den Bürgern Jerusalems".[1557] Mit der in diesem knappen Satz implizierten Identifizierung der Bürger der zwei Städte mit den Tugenden und Lastern ist wie schon in den *Sententiae Anselmi* der geschichtliche Gegensatz der zwei Staaten in das Innere des Menschen verlegt.

Im Unterschied zu den Illustrationen aus dem *Speculum virginum* und dem *Liber de fructu carnis et spiritus* findet sich im *Hortus* die in der Gegenüberstellung der Figuren des *Vetus Adam* und *Novus Adam* zum Ausdruck gebrachte typologische Erklärung der moralischen Opposition als Unterschied zweier Heilszeiten, als Abbild der alten und neuen Schöpfung nicht wieder. Während die Miniaturen der Tugend- und Lasterbäume in den beiden älteren Handschriften deutlich machen, dass die Laster, das heißt alle, die lasterhaft leben, in Wirklichkeit der unter dem Gesetz der Erbsünde stehenden alten Zeit angehören, die tugendhaft Lebenden dagegen der in der Menschwerdung Christi begründeten neuen Zeit zuzurechnen sind, repräsentieren die personifizierten Laster und Tugenden im *Hortus* den Wesensunterschied zweier Seinsweisen zwischen denen, die dem Fleisch und denen, die dem Geiste nach leben, als den Gegensatz zwischen Scheinchristen und wahren Christen in der einen Kirche der Gegenwart.

Mit der Entschlüsselung des den Illustrationen der kämpfenden Tugend- und Lasterheere zugrundeliegenden ethischen Klassifikationssystems, der Bestimmung sowohl der relativen Eigenständigkeit als auch der Abhängigkeit der Miniaturen gegenüber ihren Hauptquellen und ihre formale wie gedankliche Einbindung in die Gesamtkonzeption des *Hortus deliciarum* ist jedoch noch nicht das Bildprogramm des *Psychomachia*-Zyklus vollständig erläutert. Da die in dem *Psychomachia*-Zyklus entfaltete Tugend- und Lasterlehre nur dann in ihrer ganzen Komplexität erfasst werden kann, wenn auch die in die stereotype Abfolge der Tugend- und Lasterreihen eingefügten Kreisdiagramme der *„Avaritia"* und *„Misericordia"* (fol.203v / fol.204r, Abb. 24-25) in die Betrachtung mit einbezogen werden, gilt es im folgenden die Bedeutung und Funktion dieser Kreisschemata im Kontext des *Psychomachia*-Zyklus zu erfragen.

---

der Grund dafür, dass das Werk *De civitate Dei* Augustins im 15. Jahrhundert ins Französische übersetzt wurde unter dem Titel *„La cité des vertus et la cité des vices"*, vgl. dazu, E. S. GREENHILL, 1962, S. 85.

1557 LIBER DE FRUCTU CARNIS ET SPIRITUS, 11, PL 176, 1002: „Civibusque cognitis Babyloniae, cives attende Hierosolymae". Die älteren Zuschreibung des *Liber de fructu carnis et spiritus* zu dem Gesamtwerk Hugos von St. Viktor, unter dessen Namen der Text auch ediert in der Patrologiae, series latina, von J. P. Migne vorliegt, wird heute einstimmig bestritten.

3.7 Zeitkritische Aktualisierung: Das Hauptübel der Gegenwart

Für die Raddiagramme zum Thema der *avaritia* auf fol. 203v (Abb. 24) und *misericordia* auf fol. 204r (Abb. 25) lassen sich im Unterschied zu den Illustrationen des Tugend- und Lasterkampfes weder literarische Vorlagen noch ikonographische Vorbilder nachweisen. Sie sind als genuine Neuschöpfungen zu betrachten. Formal gliedern sich die Miniaturen in die Abfolge der Illustrationen zum Tugend- und Lasterkampf ein, indem dem *„Avaritia*"-Diagramm die im *Psychomachia*-Zyklus den Lastern vorbehaltene linke, *verso*-Seite, und dem *Misericordia*-Diagramm die den Tugenden zugedachte *recto*-Seite zugewiesen wird. Unterhalb der Diagramme ist noch einmal das die Bilderfolge zur *Psychomachia* bestimmende System der polaren Gegenüberstellung der personifizierten Tugenden und Laster in zwei Schlachtreihen unter der Führung der *Blasphemia* und der *Fortitudo* aufgenommen, in denen die Kampfdarstellungen des *Psychomachia*-Zyklus ihr unentschiedenes Ende finden. Durch die Platzierung der letzten Schlachtreihen unterhalb der *„Avaritia*"- und *„Misericordia*"-Diagramme werden diese zu integralen Bestandteilen der im *Psychomachia*-Zyklus entwickelten Tugend- und Lasterlehre erklärt. Gleichzeitig wird durch die exponierte Stellung der Kreisdiagramme und ihre von den umgebenden Miniaturen abweichende Komposition dem Laster der *avaritia* und der Tugend der *misericordia* eine herausragende Bedeutung im Wertesystem des *Hortus deliciarum* zugewiesen, die nicht durch das in der Reihung der Tugend- und Lasterheere entworfene Filiationssystem erklärt werden kann. Denn in ihnen wird der Begriff der *misericordia* nur unter die *caritas*-Derivate eingeordnet, während das Laster der *avaritia* ganz im Einklang mit der traditionellen Harmatiologie als Todsünde dem Oberbegriff der *superbia* subsumiert wird (Tf. 1-2). Angesichts der bereits vorgenommenen Eingliederung der *avaritia* und *misericordia* in das Laster- und Tugendfiliationssystem des *Psychomachia*-Zyklus stellt sich um so drängender die Frage, warum die Tugend der *misericordia* und insbesondere das Laster der *avaritia* noch einmal zum Thema einer eigenständigen und systematischen bildlichen Darstellung erhoben wird, zumal schon auf den vorangehenden Seiten des *Psychomachia*-Zyklus gerade dem Laster der *avaritia* zusammen mit der *luxuria* in deutlicher Anlehnung an die *Psychomachia* des Prudentius der größte Raum der Bildfolge zugemessen wird. Ebenfalls bleibt zu fragen, warum nicht die *largitas* oder *operatio*, wie in den von der *Psychomachia* des Prudentius abhängigen Tugend- und Lasterkatalogen, zum Gegenbegriff der *avaritia* erwählt wird, sondern die *misericordia*. Der Frage, welches Motiv der dezidierten Hervorhebung der *avaritia* und *misericordia* im Rahmen der Tugend- und Lasterlehre des *Hortus* zugrunde liegt, kann nur durch eine Analyse der Raddiagramme vor dem Hintergrund der Begriffsgeschichte der Termini geklärt werden, die notwendig von einer kurzen Beschreibung der Kreisschemata auszugehen hat.

Die jeweils zwei Drittel der Blattseiten einnehmenden gleich großen *„Avaritia"*- und *„Misericordia"*-Diagramme ähneln sich auffällig. Das Zentrum der Kreisformen bildet auf beiden Seiten ein einrädriger Wagen, in dem jeweils eine dem Betrachter frontal zugewandte weibliche

Person sitzt, die ihre Arme angewinkelt in die Höhe erhebt. Nur durch die je zwei Attribute in ihren Händen und die leicht variierte Drapierung ihres Maphorion werden sie bildlich unterschieden. Inschriften bezeichnen die Figur der *verso*-Seite als „*Avaricia, id est diabolus*“, die des *recto*-Blattes als „*Misericordia, id est Christus*“[1558]. Flankiert werden die Wagen der *Avaritia* und *Misericordia* von je zwei unterschiedlichen Tieren, die über ein Seil mit der Achse des Wagens verbunden sind und diesen durch ihre nach außen, vom Wagen fortstrebenden Bewegungen im Gleichgewicht zu halten scheinen. Auf Seiten der *Avaritia*-Personifikation ziehen den Wagen die Raubtiere Fuchs und Löwe, auf Seiten der *Misericordia* Lamm und Taube. Die Inschriften der Spruchbänder, die den Kreismittelpunkt der beiden Diagramme jeweils horizontal durchlaufen, erklären ihr Vorhandensein, indem sie Fuchs und Löwe als Sinnbilder des Betruges und der falschen Ehrsucht, Lamm und Taube als Verkörperungen des materiellen Gebens und des seelischen Mitleidens mit dem Nächsten deuten.[1559] Von den Zentren der Kreisformen gehen strahlenförmig in dem *„Avaritia*“-Diagramm fünf, in dem *„Misericordia*“-Diagramm sechs Spruchbänder aus, welche die Kreisfelder zusammen mit den horizontal durchlaufenden Spruchbändern in sieben respektive acht Kreissegmente untergliedern. In den Kreissegmenten des *„Avaritia*“-Diagramms wenden sich dem Kreismittelpunkt mit der Laster-Personifikation sechs Kompositfiguren bestehend aus Menschenleibern und - im Uhrzeigersinn betrachtet - den Tierköpfen von Fuchs, Geier, Schwein, Hund, Ochse, Wolf und Bär zu. Sie halten unterhalb ihrer Oberkörper halbkreisförmig aufgerollt weitere Spruchbänder mit Inschriften in ihren Händen, die es erlauben sie als Exemplifikationen der Geldgier (Geier), Gemeinheit (Schwein), Geiz (Hund), Gewinngier (Ochse), Raubgier (Wolf), Gewalttätigkeit (Bär) zu identifizieren.[1560] Die Tierfiguren, denen in der Tradition des *Physiologus* ihr moralischer Sinn beigegeben wird und durch die die begrifflichen Benennungen der Laster anschaulich gemacht werden sollen, führen die Laster nicht bildlich vor, sondern verkörpern sie vielmehr ganz konkret aufgrund der ihnen zugeschriebenen angeborenen Eigenschaften und Verhaltensweisen. Sie zeugen von einer nicht nur begrifflichen, sondern im weitesten Sinne allegorisch geprägten Auffassung der Laster. So sind die Tiere Teile der göttlichen Weltordnung, von der sich der Mensch durch die in den Tieren verkörperten Laster absondern kann.[1561] Hinter der Reihe der in den Tierfiguren veranschaulichten Lasterbegriffe, die über die zentrierte Ausrichtung der Tierfiguren und die strahlenförmig von ihnen zum Kreismittelpunkt hin ausgehenden Spruchbänder mit dem in der zentralen Figur des personifizierten Lasters der *avaritia* in einen

---

1558 H.d.I, fol. 203v / 204r, inscriptiones.

1559 H.d.I, fol. 203v, inscriptiones: „Avaricia dicit: Lingo fraude quasi vulpis dolo vel vi sectans lucra rodo ut leo crudelis“. Und: H.d.I, fol. 204r, inscriptiones: „Agnus. Carnem lanam res det. Condoleat gemitu mens. Columba“.

1560 H.d.I, fol. 203v, inscriptiones: „Philargiria, id est incontinens appetitus acquirendi, est vultur. Sordititas est sus. Tenacitas latrans ut canis. Fames acquirendi est bos. Rapacitas est lupus. Violentia est ursus“. Zum Begriff der „Exemplifikation“ in diesem Zusammenhang, vgl.: D. SCHMIDTKE, 1968, S. 107f.

1561 Zum Physiologus und der Tradition der geistlichen Tierinterpretation und ihrer Methode vgl.: D. SCHMIDTKE, 1968. Auf welche Quellen der *Hortus* in der Auswahl seiner Tierexempel im einzelnen zurückgreift, ist aufgrund der Bezeichnungsdiversität allegorischer Tiere in den Texten der Zeit nicht erschließbar.

systematischen Zusammenhang gebracht werden, scheinen die zwei Grundbedeutungen des Terminus *„avaritia"* auf, die miteinander verbunden, seit der Antike das semantische Feld des *avaritia*-Begriffs bestimmen: gemeint ist einerseits das unter dem Begriff der *avaritia* gefasste Verhalten des Strebens nach materiellem Besitz, (*avaritia adquirendae*), dem im Deutschen die Begriffe „Habsucht" und „Habgier" entsprechen; andererseits wird mit *avaritia* auch die Haltung des Haben- und Behalten-Wollens bezeichnet (*avaritia retinendae*), im Deutschen „Geiz" und „Kargheit".[1562] Die Begriffe der in den Tieren verkörperten Laster der *philargeria* (Geldgier), *fames acquirendi* (Begierde nach Gewinn), *rapacitas* (Raubgier) sind in diesem Sinne als Derivate der *avaritia*, genauer als Spezifikationen der *avaritia adquirendae* zu verstehen, während die Begriffe der *sordiditas* (Habsucht, Geiz) und *tenacitas* (Geiz, Kargkeit) mit der *avaritia retinendae* zu identifizieren sind.[1563] Die Lasterbegriffe der *fraus* (Betrug), *ambitio* (Ehrgeiz, Ehrsucht) und *violentia* (Gewalttätigkeit) schließlich werden schon von Augustinus, dessen entsprechende *avaritia*-Definition in den Inschriften des *„Avaritia"*-Diagramms zitiert wird, mit der *avaritia* in einen wirkursächlichen Zusammenhang gebracht.[1564] Im Unterschied zu der Wesensbestimmung der *superbia*, deren begrifflicher Geltungsbereich sich der Miniaturenfolge der kämpfenden Laster- und Tugendpersonifikationen zufolge von der generellen Idee der Ursünde in der egozentrischen Abwendung von Gott bis hin zu den spezifischen, empirisch fassbaren Erscheinungsformen des hybriden Selbstwertgefühls, der Prahlerei und Eitelkeit erstreckt, und die durch das Lasterfiliationssystem des *Psychomachia*-Zyklus zum essentiellen Grund aller Laster, sämtlicher geistiger und tätlicher Verfehlungen erklärt wird, erscheint die Definition der *avaritia* durch ihre Derivate in dem Kreisdiagramm von fol. 203v als übertriebenes Festhalten an materiellem Besitz und Streben nach materiellen Gütern und Ehre vergleichsweise eng und konkret gefasst. Ein mit dem auf der *superbia* begründeten Ordnungssystem aller Laster konkurrierendes Ableitungsschema soll durch das *„Avaritia"*-Diagramm nicht entworfen

---

1562 Zur Begriffsgeschichte der *„avaritia"* vgl. R. RIETH, 1996, S. 41-78 und: R. NEWHAUSER, 2000. Vgl. dazu ebenso die knappen Definitionen der *avaritia* in dem moraldidaktischen Werk von: ALKUIN, De virtutibus et vitiis 30, PL 101, 634: „Avaritia est niminia divitiarum acquirendi, habendi, vel tendendi cupiditas"; oder dem Poenitentiale des: HALITGAR, De vitiis et virtutibus 1, 12, PL 105, 665: „Est namque avaritiam nimia divitiarum acquirendi, habendi, vel tenendi cupiditas."

1563 Zur Bestimmung der durch die Tiere verkörperten Laster als *avaritia*-Derivate vgl. auch die mit den Deutungen der Tiere verbundenen Inschriften der Strahlenbänder des *Avaritia*-Diagramms, die ein Verhältnis der Unterordnung zwischen den Lastern und dem Zentralbegriff der *avaritia* suggerieren: H.d.I, fol. 203v, inscriptiones: „Philargiria, id est incontinens appetitus acquierendi, est vultur. - Avaritia gaudet de morte propinqui. / Sordititas est sus. - Male vivit sordida cultu / Avaricia et tenet in manu tridentem propter rapacitatem. / Tenacitas latrans ut canis. - Male parta tenax male servat Avaricia. / Fames acquirendi est bos. - Fenum id est lucra mundi morat ut bos Avaricia. / Rapacitas est lupus. - Rapit omnia nec saciatur Avaricia. / Violentia est ursus - Terret clamore minisque Avaricia".

1564 H.d.I, fol. 203v, inscriptiones: „De avaricia nascitur prodicio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia et obdurationes cordis contra misericordiam"; nach Augustinus (Pseudo-Augustinus, Sermones, 367, 1, . (PL 39, 1650-1652. Vgl. dazu auch die Aussagen zum *avaritia*-Begriff bei Augustinus von: H.-J. DIESNER, 1954, S. 23-57, und: R. NEWHAUSER, 2000, S. XII. Auch bei Prudentius findet sich die Verbindung von Habsucht und Geiz, Gewalttätigkeit und Täuschung. So bezeichnet er die *avaritia* als das gewalttätigste Laster und schreibt ihr die Eigenschaft zu, sich als Tugend zu tarnen; vgl. dazu: AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 494f. 551-574, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 64. 68, zur Deutung des *avaritia*-Begriffs bei Prudentius siehe auch: R. NEWHAUSER, 2000, S. 79-85.

werden, bei ihm handelt es sich ausschließlich um den Versuch, das Phänomen *„avaritia*" in allen seinen einzelnen Komponenten den Betrachterinnen kenntlich zu machen.

Als Antonym ist dem Laster der *avaritia* in dem Kreisdiagramm von fol. 204r die Tugend der *misericordia* gegenübergestellt. Analog dem *„Avaritia*"-Diagramm sind im Kreisschema der *Misericordia* in die von den Strahlenbändern gebildeten Kreissegmente sechs weibliche Personen eingefügt, die mit ihren Attributen die sechs Werke der Barmherzigkeit personifizieren. Die Spruchbänder in den Händen der Personifikationen, auf denen die Verse von Mt. 25, 35f., wiedergegeben sind, erlauben, die weiblichen Figuren zu bestimmen; dem Uhrzeigersinn folgend sind von dem an den Wagen der *Misericordia* gebundenen Lamm ausgehend, dargestellt das mildtätige Werk des Krankenbesuchs gemäß Mt. 25, 36 in der Personifikation, die leidend mit ihrer Hand den Kopf hält, das Werk des Gefangenenbesuchs nach Mt. 25, 36 in einer Figur mit der Gebäudeabbreviatur, das barmherzige Werk der Bekleidung der Nackten gemäß Mt. 25, 36 in der Personifikation, die auf die Zentralgestalt der *Misericordia* weist, das Werk der Labung der Durstigen nach Mt. 25, 35 in einer Figur, die einen Trinkbecher zum Mund führt, das Werk der Speisung der Hungrigen nach Mt. 25, 35, in der essenden Personifikation, das Werk der Beherbergung von Fremden nach Mt. 25, 35 in einer Gestalt mit dem Wanderstab.[1565] Legen die Deutungen der weiblichen Figuren des Diagramms als Werke der Barmherzigkeit nahe, die *misericordia* rein aktualistisch zu verstehen, so deuten die noch ausführlich zu besprechenden Kreisscheiben in den Händen der *Misericordia*-Personifikation mit den Aufschriften *„voluntas"* und *„facultas*" auf die innere Beteiligung des Handelnden an den barmherzigen Werken, sein Wollen und seine Gedanken, hin. Zunächst aber soll entsprechend der Abfolge der Illustrationen die dem Laster der *avaritia* in dem *Psychomachia*-Zyklus zugemessene erhöhte Aufmerksamkeit hinterfragt werden.

Grundsätzlich legitimiert erscheint die Ausführlichkeit, mit der sich der *Hortus deliciarum* der *avaritia* neben der *superbia* vor allen anderen Lastern widmet, durch ein Bibelwort und seine Exegese. So findet sich neben der Bestimmung der *superbia* als Haupt- und Ursünde in Sir. 10, 15[1566], bei Paulus, 1. Tim. 6, 10, das Schriftwort: „Denn Habsucht ist die Wurzel aller Übel"[1567], das im Anschluss an die griechische Ethik und ihre Definition der *philargiria* die Habsucht als Wurzelgrund aller Sünde bestimmt.[1568] Die griechischen Termini für Habsucht, *philargiria* und

---

1565 H.d.I, fol. 204r, inscriptiones: „Christus dicit: Infirmo eram et visitastis me. Christus dicit: In carcere fui et venistis ad me. Christus dicit: Nudus fui et operuistis me. Christus dicit: Sitivi et dedistis michi bibere. Christus dicit: Esurivi et dedistis michi manducare. Christus dicit: Hospes fui et colegistis me."

1566 Sir. 10, 15: „Initium peccati omnis superbia". Als weitere Belegstelle wurde von den Autoren, die die *superbia* als Wurzelsünde qualifizieren, auch Tob. 4, 14 genannt: „A superbia initium sumpsit omnis perditio".

1567 1. Tim. 6, 10: „Radix enim omnium malorum est cupiditas".

1568 So gehört die Habsucht, griech. *philargiria* oder *pleonexia* für Thukydides und die Pythagoreer, zur Natur des Menschen und war als gefährlichster Trieb die Wurzel allen Übels. Von Platon ist ein sehr umfassendes Verständnis der Habsucht überliefert: sie bedeutet für ihn die tierähnliche Unersättlichkeit in der Ernährung, die unkontrollierte, Mensch wie Natur zur Unordnung führende Auswirkung des Eros, den Willen zur Macht und ihre Durchsetzen im Gemeinwesen ohne die Gerechtigkeit zu berücksichtigen, d.h. die Habsucht gilt ihm grundsätzlich als Quelle aller Übel im Gemeinwesen. Für Aristoteles, in dessen Ethik die Gerechtigkeit eine zentrale Stellung einnimmt, ist die Habsucht Ungerechtigkeit, sie ist ein Streben nach einem Mehr an Ehre, Macht und Einfluss. Auch Cicero und Plutarch sahen die Krankheit des Mehr-Haben-Wollens als Gegenteil

pleonexia, lassen sich bei Paulus wiederholt nachweisen. „Habsucht" bedeutet für ihn die Verneinung der Nächstenliebe (1. Cor. 5, 10; 2. Cor. 7, 2), sie führt zur Unreinheit (Eph. 4, 19), sie ist Götzendienst und schließt aus dem Reich Gottes aus (Eph. 5, 5; Col. 3, 5). Ambrosius hat in der Folgezeit im Rückbezug auf 1. Tim. 6, 10 die *avaritia* neben der *luxuria* immer wieder als Wurzel aller Übel bezeichnet, die einen verkehrten Gebrauch der Güter verursacht.[1569] Johannes Chrysostomus zählt die Habsucht zu den schlimmsten Leidenschaften; durch sie würden die Menschen den Tieren gleich. Bestechliche Richter apostrophiert er als Löwen und Hunde.[1570] Hieronymus hat dann in seiner Schriftübersetzung, den von Paulus im 1. Tim. 6, 10 verwandten Begriff „*philargiria*" mit dem lateinischen Terminus „*cupiditas*" übersetzt. Doch er nennt in seiner Epistel 22, 32 das Schriftwort des Paulus auch unter den Bibelstellen, in denen die *avaritia* getadelt wird und setzt damit die Begriffe „*cupiditas*" und „*avaritia*" synonym.[1571] Auch bei Augustinus, von dem stark rezipierte Erklärungs- und Systematisierungsversuche des Inhalts der Wortfamilie „*avaritia / avarus*" vorliegen, lässt sich der synonyme Gebrauch von *avaritia* und *cupiditas* nachweisen.[1572] So übersetzt er den bei Paulus genannten Begriff der *„philargiria*" beeinflusst durch Novatian, Ambrosius und den Ambrosiaster sowohl mit *avaritia*, als auch entsprechend der Vulgata mit *cupiditas*.[1573] Differenzierend trennt er zwischen einer *avaritia generalis*, aufgrund der jeder begehrt, was über das Nötige hinausgeht, und einer *avaritia specialis*, die gewöhnlich auch Liebe zum Geld genannt wird.[1574] Unter den Tugenden stellt er der Habsucht die *virtutes* der *continentia* aber auch die der *misericordia* gegenüber.[1575] Die *avaritia*

---

der Gerechtigkeit an. Cicero bezeichnet die *avaritia* als übertriebene Wertschätzung des Geldes durch den Menschen, als *libido*, die der Freigebigkeit entgegenstehe. Plautus, Juvenalis und Lucan sprechen von der Allgegenwart der *avaritia*, Sallust bezeichnet *luxuria* und *avaritia* als die wichtigsten Ursachen für den Niedergang der römischen Republik. Vgl. zur Habsucht in der philosophischen Tradition der griechischen und römischen Antike, R. RIETH, 1996, S. 41-45.

1569 AMBROSIUS, De Helia et ieiunio 19, 69, CSEL 32,2, 452, 16ff.; auch: Ders.: De Nabuthe. 2, 5; 4, 15-18; 10, 44; 12, 52; 13, 55; 14, 59, CSEL 32,2, 472, 1; 475-477. 492, 3-7. 497, 10-12; 497, 19-498, 4; 499, 18-20; 503, 15-17.

1570 JOHANNES CHRYSOSTOMOS, In ep. ad Romanos hom. 14, 11, PCCSG 60, 538-540; auch: Ders., In Math. hom. 14, 1; 28, 4; 51, 6; 69, 4; 80, 3f.; 81, 3; 83, 2, PCCSG 60, 57, 355f. 517f. 578f. 727-730; 725-727; 733-736. (zit. nach R. Rieth, 1996, S. 54). Zur Begriffsbestimmung der *avaritia* bei Johannes Chrysostomus siehe ausführlich: R. NEWHAUSER, 2000, S. 38-45.

1571 HIERONYMUS, Epistulae 22, 28. 32 CSEL 54, 185, 1-186; 193, 10-195, 11.

1572 Zur Begriffsbestimmung der *avaritia* bei Augustinus, vgl.: A. SCHINDLER, 1990, S. 493-498; H.-J. DIESNER, 1954, S. 23-37; R. NEWHAUSER, 2000, S. 11f. und S. 92-98..

1573 AUGUSTINUS, De natura et gratia 24, CSEL 60, 249, 11-25; Ders.: En. in ps. 118, 11, 6, CCL 40, 1698,1-1699,55. Zur Synonymsetzung der Begriffe bei Ambrosius, vgl. R. NEWHAUSER, 2000, S. 115. In der Folgezeit sollte auch Isidor die Gleichsetzung wirkungsmächtig aufgreifen, vgl. ebd. S. 111.

1574 AUGUSTINUS, De libero arbitrio, 3, 117, 48, 165ff. CCL 29, 303,17-304,41.

1575 AUGUSTINUS, Sermones contra Manichaeos 50, 2-4, CCL 41, 625,20-626,65: „Cur non autem miseri intellegunt, quod apud Aggeum loquens dominus, propterea dixerit: Meum est aurum, et meum est argentum, ut et ille qui non uult cum indigentibus communicare quod habet, cum audit praecepta faciendae misericordiae, intellegat deum non de re illius cui iubet, sed de re sua iubere donare, et ille qui aliquid porrigit pauperi non se arbitretur de suo facere, ne forte non tam confirmetur misericordiae nomine, quam infletur superbiae uanitate? [...] Et uis uidere, quam isti iudicis res est aurum et argentum? Auarus inde torquetur, inde misericors adiuuatur. Rem suam diuina distribuente iustitiae, et recte facta inde manifestantur, et peccata inde puniuntur. [...] Quapropter si homo non importune dicit aliquid suum, non quod iniqua et stulta cupiditate occupauerit, sed quod prudentissima potestate et iustissima moderatione tractauerit, quanto magis deus uere ac proprie suum esse dicit aurum et argentum, quod et largissima bonitate condidit, et iustissimo administrat imperio, ut sine

des Menschen kann nach Augustin geheilt werden, indem der Mensch sie im richtigen Sinne auf Gott hinwende, das heißt Schätze im Himmel sammle. Dementsprechend ist das Almosengeben Ausdruck eines *Avarus*-Seins im positiven Sinne.[1576] Salvianus von Marseille verurteilt die Habsucht als die schlimmste aller Krankheiten, als *idolatriae servitus*, die ohne Barmherzigkeit und Nächstenliebe nach Besitz strebt und nur den Eigennutz kennt. Die zunehmende Verbreitung der Habsucht resultiert nach ihm aus der wachsenden Dekadenz der Kirche.[1577] Die Konzilien und Kirchenordnungen der Alten Kirche widmen sich dem Thema der *avaritia* vornehmlich im Hinblick auf ihre Erscheinungsformen innerhalb der Geistlichkeit. Auf dem Konzil von Nicäa im Jahre 325 wurde vor dem Laster der Habsucht ausdrücklich gewarnt - eine Warnung, die auf den späteren Konzilien immer wieder erneuert werden sollte.[1578] Wenn in der Folgezeit nicht die *avaritia*, sondern vor allem die *superbia* in den Lasterkatalogen als Wurzelsünde und Ursprung alles Bösen der *avaritia* und allen anderen Lastern vorangestellt wird, dann ist dies vor allem auf den lange nachwirkenden Einfluss der Lasterfiliationslehre Gregors des Großen zurückzuführen.[1579] Dass dennoch auch die auf dem Wort des Paulus gründende Vorstellung von der *avaritia sive cupiditas* als Wurzelgrund der Sünde nicht vollständig aufgegeben wurde, beweisen einzelne Texte und Illustrationen, die entweder die Habsucht als Begleiterscheinung der *superbia* in das Lastersystem integrieren[1580] oder die *cupiditas-avaritia* selbst als Ursprung der Sünde kennzeichnen. Ein wichtiges Beispiel für die letzte Variante findet sich in dem Originalmanuskript des *Liber floridus* des Lambert von St.Omer, repräsentiert in der Miniatur des Lasterbaumes von fol. 232r (Abb. 119), die im Unterschied zu den Lasterbäumen des *Speculum virginum* und des *Liber de fructu carnis et spiritus* nicht die *superbia*, sondern die *„cupiditas, id est avaritia"* als Sündenwurzel bezeichnet.[1581] Durch ein Netz von Filiationen, visuell veranschaulicht durch das Baum-Diagramm, werden dem Hauptlaster der *cupiditas-avaritia* und ihren Derivaten als Unterlaster die Laster von *homicidium, emulatio, fornicatio, ira, dissensio, rixa, invidia, contentio, und desperatio* mit ihren jeweiligen Unterbegriffen, der *immunditia, luxuria, inimicitia* zugeordnet, die ihrerseits mit weiteren Lastern verbunden sind.[1582] Diametral entgegengesetzt ist dem Hauptlaster der *cupiditas-avaritia* in der

---

ipsius nutu atque dominatu, nec mali ad auaritiae supplicium nec boni ad usum misericordiae possint habere aurum et argentum".

1576 Vgl. dazu: R. RIETH, 1996, S. 56.

1577 Vgl. J. BADEWIEN, 1980, S. 99-116. 142-148.

1578 Vgl. K. S. FRANK, 1986, S. 226-247.

1579 Vgl. W. HEMPEL, 1970, S. 25ff. mit zahlreichen Quellenbelegen.

1580 Vgl. dazu etwa: HRABANUS MAURUS, Comm. in eccl. 3, 3, PL 109, 829. „Porro cupiditas atque superbia in tantum unum est malum, ut nec superbus sine cupiditate nec sine superbia possit cupidus inveniri". Dass die Vorstellung von der *avaritia* nach Gregor keineswegs verloren ging, betont mit Textbelegen ausdrücklich R. NEWHAUSER, 2000, S. 106. Nach Gerhoch von Reichersberg treten Habsucht und Hochmut immer wieder in Gemeinschaft auf. Ihre Gemeinschaft gründet in ihrer gemeinsamen Tendenz: Für Gerhoch ist auch der Hochmut Habsucht, Habsucht seiner selbst, und damit in besonderer Weise Verwirklichung des *quaerere sua, non quae Jesu Christi*, darum könne auch die Habsucht im weiteren Sinne als Wurzel aller Laster gelten, vgl. dazu E. MEUTHEN, 1959, S. 39.

1581 LAMBERT VON ST. OMER, Liber floridus, Ghent, Bibl. de l'Université de la ville, Ms. 16, Fol. 232r, inscriptio: „Cupiditas id est avaritia, vide proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia, oriuntur".

1582 Vgl. dazu: L. BEHLING, 1959, S. 148.

Tugendbaum-Illustration des *Liber floridus* auf der gegenüberliegenden Seite die Grundtugend der *caritas*.

Das Schriftwort von 1. Tim. 6, 10 selbst und seine Exegese erlauben es einzelne Details des *Hortus*-Diagramms zu erklären. Wenn festgestellt werden konnte, dass die *Avaritia*-Personifikation der *Misericordia*-Personifikation äußerlich gleichgestaltet ist, so erinnert diese augenfällige Gleichförmigkeit der Figuren deutlich an das in der Rezeption der *Psychomachia* immer wieder hervorgehobene Kennzeichen der *avaritia*, sich als Tugend zu tarnen.[1583] Möglicherweise hat auch Augustins Bezeichnung der *misericordia* als positiver *avaritia* zu dieser ähnlichen Gestaltung von Laster und Tugend angeregt. Die Platzierung der Personifikationen in den zwei Kastenwagen mag dabei das seit Plato geläufige, der christlichen Exegese vor allem durch Ambrosius vermittelte Bild von der Seele als Wagen zugrunde liegen.[1584] Die Gegenüberstellung von *avaritia* und *misericordia* findet sich nicht nur bei Augustin, sondern auch in seiner Nachfolge bei Alkuin.[1585] Auch die Versinnbildlichung der Erscheinungsformen der *avaritia* durch Raubtiere besitzt - wie die Aussagen des Johannes Chrysostomos beweisen - schon in der Vätertradition Vorbilder. Drei der von ihm benannten Tiere, nämlich Hund, Wolf und Löwe bezeichnen auch in dem *„Avaritia*"-Diagramm des *Hortus* die *Avaritia*-Derivate (Abb. 24).[1586] Im Unterschied zu der Lasterbaum-Illustration des *Liber floridus*, die im Anschluss an 1. Tim. 6, 10, in einem breit entfalteten Ableitungssystem aktuelle Tatsünden und Gedankensünden konsequent auf die *avaritia* als letzten Wurzelgrund zurückführt (Abb. 119), wird in dem *„Avaritia*"-Diagramm jedoch nur eine Definition des Lasters durch ihre Derivate vorgenommen. Gegenüber dem *Liber floridus* wird im *Hortus* grundsätzlich an der auf Gregor den Großen zurückgehenden Lasterfiliationstheorie mit der *superbia* als dem essentiellen Grund der Sünde festgehalten, die sich widerspruchslos in seinen vom Engelfall ausgehenden heilsgeschichtlichen Ordnungsentwurf einfügt. In der Übernahme des traditionellen Klassifikationsschemas einerseits und in der Hervorhebung der *avaritia* in dem Lasterkanon, das heißt in der sich quantitativ an der Zahl der Illustration zu bemessenden intensiven Auseinandersetzung mit dem Thema der Habsucht andererseits, deutet sich schon jener Paradigmenwechsel an, den J. Huizinga für das 13. Jahrhundert konstatiert. In seiner Studie über die Lebens- und Geistesformen des Spätmittelalters hat er bereits darauf hingewiesen, dass sich gleichzeitig mit dem ökonomischen und sozialen Umbruch des 13. Jahrhunderts, dem Aufkommen der Geldwirtschaft, dem Erblühen der Stadtkultur, sowie der zunehmenden Mobilität und Durchlässigkeit sozialer Schichtungen ein entscheidender Wertewandel abzeichnet: „Kein Übel ist in jener Zeit mehr bewusst als die Habsucht. Man kann Hochmut und Habsucht einander als die Sünden der alten und neuen Zeit gegenüberstellen. Der Hochmut ist die Sünde der feudalen und hierarchischen Periode, in der Besitz und Reichtum noch wenig beweglich sind. Das Machtgefühl

1583 Vgl. K. S. FRANK, 1986, S. 245.

1584 Vgl. S. MÄHL, 1969, S, 12f.

1585 AUGUSTINUS, Sermones contra Manichaeos 50, 2-4, CCL 41, 625,20-626,65; ALKUIN, Liber de virtibus et vitiis, 30, PL 101, 634.

1586 Zu Johannes Chrysostomos, vgl. R. BRÄNDLE, 1979, S. 135-137.

ist da noch nicht an erster Stelle mit dem Reichtum verknüpft [...]. Und es scheint, als ob seit etwa dem 13. Jahrhundert die Überzeugung, dass es die zügellose Habgier sei, die die Welt verderbe, in der Einschätzung der Geister den Hochmut von seinem Platz als erste und verhängnisvollste der Sünden verdrängt habe. Der alte theologische Vorrang der *superbia* wird durch den immer stärker anschwellenden Chor übertönt, der alles Elend der Zeiten der stets zunehmenden Habgier zuschreibt [...]. Sie ist die Sünde einer Zeit, in der der Geldverkehr die Bedingungen der Machtentfaltung verändert und freigemacht hat. Die Abschätzung des menschlichen Wertes wird ein Rechenexempel".[1587] Tatsächlich mehren sich bereits im 12. Jahrhundert die Aussagen über die *avaritia* als dem Grundübel der Zeit.[1588] Gerhoch von Reichersberg etwa, der in seinem Werk *De quarta vigilia noctis* (um 1167) die Kirchengeschichte in vier Perioden untergliedert, in eine Zeit der apostolischen Urkirche, der Märtyrer, der Bekenner und des Antichristen, definiert als das Kennzeichen der ersten Periode die blutige Verfolgung, der zweiten die Häresie und der dritten Periode, der Zeit zwischen Gregor dem Großen und Gregor VII., die allgemeine Sittenverderbnis und Heuchelei; in der vierten, seit dem Ableben von Gregor VII. andauernden Periode der Gegenwart, aber drohe der Kirche der Untergang durch die *avaritia*, die Habsucht.[1589] Der Vorwurf der Habsucht richtet sich in den Schriften Gerhochs wie in denen seiner Zeitgenossen, in den religiös-asketischen Texten, in den Streitschriften und in den zeitkritischen, überwiegend von stellenlosen Klerikern verfassten, mittellateinischen Dichtungen vornehmlich gegen die Amtsträger der Kirche, insbesondere gegen die Kurie und die hohe Geistlichkeit.[1590] Gerade die Gott zugewandte Spitze der Kirche, der Klerus, steht nach Rupert von Deutz an der Spitze der falschen Christen, deren Hauptlaster die *avaritia* ist, das *„quaerere quae sua sunt, non quae Jesu Christi*".[1591] Über die unersättliche Habsucht des Klerus klagen auch Hildegard von Bingen[1592] und Honorius Augustodunensis, der die habsüchtigen Kleriker seiner Zeit als Götzendiener und Häretiker tituliert.[1593] *Avaritia* und *idolatria* prägen auch nach einem anonymen zeitkritischen

---

1587 J. HUIZINGA, 1941, (dt. Übersetzung: Stuttgart 1975), S. 30f. In der neueren Geschichtswissenschaft des englischen Sprachraums wurde für die Periode des ökonomischen Wandels zwischen 1000 und 1350, in der die Grundstrukturen der auf Geldverkehr basierenden Wirtschaft gelegt wurden, der Begriff „Commercial Revolution" in Analogie zu dem Begriff der „Industrial Revolution" geprägt. Wieder aufgegriffen hat die These von Huizinga ausführlich L. K. LITTLE, 1971, S. 17-49, und sie mit zahlreichen Beispielen aus der theologischen Literatur und bildenden Kunst des 12. und 13. Jahrhunderts zu belegen gesucht. Resümierend kommt er in bezug auf den schon von Huizinga festgestellten Wertewandel zu dem Schluss: „A change in the notion of the chief vice, then, clearly took place, and ample evidence shows that far more was invilved than the mere existence through time of two abstractions, with one or the other in ascendency, or the hwo neatly recocildes. If the theme of the vices itself had already transcended several centuries and gained a quasi independent existence, the alterations of the theme as it passed from a precommercial to a commercial age were firmly rooted in social realities".

1588 Vgl. hierzu: R. NEWHAUSER, 2000, S. XIV. 125-131, Gegen Huizinga weist Newhauser ausdrücklich auf die Kontinuität der Beschäftigung der theologischen Autoren mit dem Thema seit der Spätantike hin.

1589 GERHOCH VON REICHERSBERG, De quarta vigilia noctis, MG Ldl 3, 508ff.

1590 Vgl. hierzu: H. SCHÜPPERT, 1972, S. 52. Zur Standeszugehörigkeit der Verfasser der zeitkritischen mittellateinischen Dichtung vgl.: Ebd., S. 17-32.

1591 RUPERT VON DEUTZ, Com. in ev. s. Ioh. 6, CCL 9, 303. 313; auch: Ders., In Apocalypsim 6, 11, PL 169, 1025.

1592 HILDEGARD VON BINGEN, Ep. 52, PL 197, 270.

1593 Honorius Augustodunensis, Speculum ecclesiae, PL 172, 270.

Gedicht die Gegenwart.[1594] „Wirst du mir einen Prälaten nennen, der nicht mehr bemüht ist, bei seinen Untergebenen den Geldbeutel als die Laster auszuräumen", äußert sich mit beißendem Spott auch Bernhard von Clairvaux[1595], der an anderer Stelle Papst Eugen III. auffordert, gegen die Habsucht und Ungerechtigkeit von Anwälten, Richtern und Prokuratoren an der Kurie vorzugehen.[1596] Bereits im 11. Jahrhundert entstanden Satiren über die Habsucht Roms. So wird *Roma* als Akronym für *radix omnium malorum avaritia* gedeutet.[1597] Im folgenden Jahrhundert sollte sich dann die Romkritik entfalten, die sich gegen die auf den Machtzuwachs des Papstes zurückzuführenden Missstände der kurialen Verwaltungen richtet[1598]. Durch das Dekret Gratians war die *plenitudo potestatis*, die uneingeschränkte Herrschaft des Papstes sowie die weltweite päpstliche Jurisdiktion und die Verleihung kirchlicher Ämter durch die Römische Kirche festgeschrieben worden.[1599] Immer häufiger wurde die Kurie selbst konsultiert, um über juristische Fragen zu entscheiden, bereits gefällte Urteile zu überprüfen und in Streitfällen zu schlichten.[1600] Mit dem Appellationsunwesen und der Überlastung der kurialen Institutionen wuchs auch die Korruption: „Rom missbraucht seine Gewalt nach Pfundgewichten je nach dem gebotenen Preis", heißt es bei Gerhoch von Reichersberg.[1601] *„Roma venalia cuncta"*, ist ebenso in einem anonymen Streitgedicht zu lesen, nach dem alles in Rom käuflich ist, Privilegien, Exemptionen, Ämter; Geld beeinflusst danach die päpstlichen Gerichtsentscheidungen, die gewährte Gnade steht in analogem Verhältnis zu den erbrachten Geldern.[1602] Besonders heftig wird von vielen zeitkritischen Autoren die aus der *avaritia* geborene Simonie beklagt, der Kauf und Verkauf geistlicher Ämter, Weihen, Segnungen, die Erhebung von Gebühren und Dispensen, die Forderung von Stolgebühren sowie der Handel mit Reliquien.[1603] Von den Anhängern der

---

1594 Tuum, Sion exsilium, Str. 1: „Crimen avaritia / Scelus idolatriae / Nostra sciunt tempora", (zitiert nach: H.Schüppert, 1972, S. 52).

1595 BERNHARD VON CLAIRVAUX, In Cant. Cant. 77, 1, PL 183, 1156: „Quem dabis mihi de numero praepositorum, qui non plus invigilet subditorum vacuandis exstirpandis?"

1596 BERNHARD VON CLAIRVAUX, De consideratione ad Eugenium papam, 1, 10, 13, PL 182, 740f. Scharf greift Bernhard auch den Papst selbst an, er treibe nichts anderes, als der Raffgier von Simonisten, Götzendienern, Unzüchtigen und ähnlichen Verworfenen Vorschub zu leisten. Das jahrhundertealte Pfründewesen mache Papst und Kurie zu Maklern der Christenheit. Die Entscheidungen am päpstlichen Gericht werden von den Prozessgeldern beeinflusst. In diesem Sinne äußert sich ebenso: HILDEBERT VON LAVARDIN, Ep. 2, 4, PL171, 265ff.

1597 Vgl. J. BENZINGER, 1968, S. 91-93.

1598 Einzelne Satiren liegen ediert vor in MG Ldl 3, 616f. 624f. 695. u. a. m.; siehe dazu: J. BENZINGER, 1968.

1599 DICTA GRATIANI 2, 25, 1, 16, Corpus iuris canonici 1, Decretum Magistri Gratiani (ed. E. A. Friedberg, Halle 1879, Neudruck Graz 1959) S. 1011.

1600 A. HAUCK, 1958, S. 174ff.

1601 GERHOCH VON REICHERSBERG, Ep., MG Ldl 3, 372, 27. 35. In diesem Sinne auch: BERNHARD VON CLAIRVAUX, Cons. 1, 10, 13, PL 182, 740f.; auch: HILDEBERT VON LAVARDIN, Ep. 2, 4, PL 171, 265f.

1602 Vgl. hierzu etwa das Gedicht eines Anonymus *Tuum Sion exsilium* (ed. H. Walter, 1959, nr. 19586: „Praebenti patet aditus / Eique fit petitio / Nil dantibus introitus / Refutatur pro vitio"; und das Gedicht *Quam sit lata scelerum* (ed. H. Walter, 1959, nr. 15164): „Tantumque dat gratiae lex non parco parca / Quantum quisque sua numerorum servat acra". Siehe auch: GERHOCH VON REICHERSBERG, Investigatione Antichristi 1, 52, 88 (ed. F. Scheidelberger, 1871) S. 105-107. 173.

1603 Der Begriff der „Simonie" lässt sich erstmals bei Gregor dem Großen nachweisen. Nach seiner Definition ist Simonie die unschickliche Aneignung von kirchlichen Ämtern durch Lobpreisung, Versprechen von Vorteilen und Geldgeschenken, vgl. Ders., In ev. hom. 17, 13, PL 76, 1145; vgl. dazu: H. SCHÜPPERT, 1972, S. 52ff. mit zahlreichen Textbelegen. Die ausführlichste Schilderung der verschiedensten Formen der Simonie in der

Gregorianischen Reform wurde die Simonie zur Häresie erklärt mit der Begründung, dass als Simon Magus den Heiligen Geist für käuflich ansah, er ihn von der Einheit der Trinität trennen und sich über ihn erheben wollte - das aber sei eine Blasphemie gegen das trinitarische Dogma, die als Häresie zu verdammen sei.[1604] Die Verurteilung der Simonie wurde auf den Konzilien und Synoden oft wiederholt.[1605] Der Korruption und Habgier angeklagt werden nicht nur die kurialen Behörden, ihre Notare, Skriptoren, Prokuratoren und - wenn auch weitaus seltener - der Papst selbst, sondern auch der hohe Reichsklerus.[1606] Anstatt das Weltliche zu heiligen, sind die Bischöfe, wie Gerhoch vermerkt, dicke Prasser oder hemmungslose Schlächter in Fehde und Raubkrieg, die eher für ihre Armeen als für ihre Armen sorgen.[1607] Die Habsucht, die von Rom und den Bischöfen exemplarisch vorgeführt wird, setzt sich im niederen Klerus gleichsam fort, die Schlechtigkeit greift von dem Haupt der römischen Kurie und den Prälaten - so ein Leitbild der Kirchenkritik - auf die Glieder über.[1608] Die sittliche Haltung des niederen Klerus umschreibt Gerhoch mit den Worten „Stolz, Geiz, Habsucht, Amtserschleichung, Amtsanmaßung und Unzucht".[1609] Im Vergleich zur Kurie und der hohen Geistlichkeit trifft auf sie jedoch den zeitkritischen Schriften zufolge der Vorwurf der *avaritia* nur in geringem Maße zu.[1610] Das gleiche gilt für das Mönchtum. Wenn in den zeitkritischen Texten die Mönchs- und Nonnenkonvente als Stätten der Völlerei, Unzucht und der übelsten Geschäftemacherei beschrieben werden und die *avaritia* unter den typischen Mönchslastern aufgeführt wird, dann ist das Objekt der Kritik vor

---

kirchenkritischen Lyrik des 12. Jahrhunderts bieten die *Versus magistri Petri contra symoniancos* (ed. H. Walter, 1959, nr. 18195), insbes. V. 15ff.; siehe dazu auch: WALTER VON CHATILLON, Dilatatur impii regnum Pharaonis (ed. H. Walter, 1959, nr. 4480). Zur Simonie vgl. auch: J.-J. HORN, 1965/66, S. 189-202; und: J. T. GILCHRIST, 1965, S. 209-235.

1604 Vgl. dazu: ALGER VON LÜTTICH, Liber de misericordia et justitia, 330, PL 180, 945; IVO VON CHARTRES, Ep. 37, PL 162, 39f; DECRETUM MAGISTRII GRATIANI 19, 1, 1 (ed. A. Friedberg 1879), S. 364ff.

1605 So wurden auf dem 1. Laterankonzil von 1139 die Kleriker verurteilt, die für die Spendung der Sakramente Geld nahmen. Die 3. Lateransynode von 1179 bestimmte: „Ne igitur [...] vel pro personis ecclesiasticis deducendis ad sedem, vel sacerdotibus instituendis, aut mortuis sepeliendis, seu etiam nubentibus benedicendis, seu etiam allis sacramentis, aliquid exigatur, districtius inhibemus", (nach: J. D. Mansi, Florenz/Venedig 1757, Ndr. Graz 1960, 21, 526. 22, 221f.).

1606 Während die einzelnen Institutionen der Kurie ausnahmslos von den Zeitkritikern negativ beurteilt werden, lassen sich kirchenkritische Texte nachweisen, die die Kritik am Klerus und der Kurie mit dem Lob des Papstes verbinden, so schließt etwa WALTER VON CHATILLON, Tanto vero lucuturi, (ed. K. Strecker, 1929) S. 1-17, allein den Papst aus seinen Anklagen gegen die Kurie aus. Auch Gerhoch von Reichersberg übt im allgemeinen in seinen kirchenkritischen Schriften Zurückhaltung gegen das Oberhaupt der Kirche, doch auch er bezichtigt einzelne Päpste, so Hadrian IV. und Alexander III., der Habsucht, dazu: E. MEUTHEN, 1959, S. 100-107.

1607 GERHOCH VON REICHERSBERG, Liber de corruptu Ecclesiae statu 38, PL 194, 32; auch: Ders., De aedificio Dei, 6. 7. 35. 36. 46. PL 194, 1210. 1291. 1281ff. 1311; und: Ders., MG Ldl 3, 290, 28. 294, 11. 445, 32. 492, 21. Auch den zeitgenössischen kirchenkritischen Gedichten zufolge sind die Bischöfe von dem verbreitesten Laster der Zeit, der *avaritia*, ergriffen, das sie auch vor Sakrilegien nicht zurückschrecken lässt, vgl. dazu etwa das Gedicht *Captivata largitas longe relegatur* (ed. K. Strecker, 1929), S. 109-112.

1608 Vgl. dazu etwa die Gedichte *Stulti cum prudentibus currunt ad coronam* (ed. K. Strecker, 1929) S. 61-72; und: *Deduc, Sion, uberirrimas* (ed. A. Hilka/ O. Schumann 1930), S. 56-57.

1609 Vgl. dazu W. BEINERT, 1972, S. 401 mit zahlreichen Quellenbelegen.

1610 Ein Grund hierfür ist sicherlich, dass viele Verfasser von Zeitgedichten selbst dem niederen Klerus angehörten und so durch die Missstände bei der hohen Geistlichkeit benachteiligt waren; dazu: H. SCHÜPPERT, 1972, S.66.

allem der Benediktinerorden.[1611] Die Augustinerchorherren werden erst im 13. Jahrhundert und dann auch nur selten im Rahmen einer alle Orden umfassenden Zeitklage genannt.[1612] Die Verderbnis des Mönchsstandes wird von vielen Autoren auf die lasterhafte Lebensführung der Äbte zurückgeführt, die der Maßlosigkeit, Missachtung der Armen, Vernachlässigung der Hirtenpflicht und immer wieder der *avaritia* hinsichtlich der Einhaltung von Klostergut und -abgaben bezichtigt werden.[1613]

Die *avaritia* und mit ihr verbunden die Simonie können, wie dargelegt wurde, als Leitmotive der Zeitklagen der Kirchenkritik des 12. Jahrhunderts bezeichnet werden. Die *avaritia*, nicht die *superbia*, wird in den Prosaschriften, Streitgedichten und Satiren in bisweilen stereotyp anmutenden Klagen als Hauptlaster der Vertreter der Amtskirche und des Mönchtums benannt. Kein Laster der Geistlichkeit wird nach H. Schüppert in der mittellateinischen Lyrik so häufig gegeißelt.[1614] Dass auch für den *Hortus deliciarum* die *avaritia* und ihre Erscheinungsformen keineswegs nur ein abstraktes Thema der Harmatiologie, sondern ein höchst aktuelles und konkretes Problem der Gegenwart im Hohenburger Konvent darstellt, beweist die Illustration der Tugendleiter von fol. 215v (Abb. 28). Die Miniatur, die den Aufstieg einzelner Standesmitglieder zur tugendhaften Vollkommenheit veranschaulicht, zeigt auf einer der untersten Leitersprossen eine Frau in der Tracht der im Dedikationsbild von fol. 322v (Abb. 2) dargestellten Hohenburger Nonnen, die von einem Priester an ihrem weiteren Aufstieg gehindert wird, indem dieser ihr eine handvoll Goldmünzen anbietet. Die Hohenburger Nonne, die der Inschrift gemäß alle falschen, heuchlerischen Nonnen bezeichnet, scheint dem Priester zugewandt, durch seine Schmeicheleien und Geldgaben verführt, nachzugeben.[1615] Ihre Hinwendung zu dem Priester mit den Geldstücken ist als Sinnbild der Geldgier, der *avaritia* im engeren Sinne zu verstehen, die der Komposition zufolge als ernstzunehmende reale Gefahr der geistlichen Lebensform der Nonnen zu betrachten ist.

Im Blick zurück auf das *„Avaritia*"-Diagramm und seine Einordnung in die *Psychomachia*-Bildfolge, kann jedoch angesichts der Ineinssetzung von allegorisch-ekklesiologischer und tropologisch-moralischer Sinndimension im Zyklus davon ausgegangen werden, dass mit der Wahl der *avaritia* zum Bildthema des Kreisschemas von fol. 203v nicht nur vor einem das

---

1611 Die den Benediktinern vorgeworfenen Hauptlaster - *gulositas, avaritia, hypocrisis* - entsprechen dabei grundsätzlich den dem Mönchtum allgemein zugeschriebenen Standeslastern. Vgl. hierzu: RUPERT VON DEUTZ, Carmina 4, (ed. E. Dümmler, 1886), S. 181f.; GERHOCH VON REICHERSBERG, De investigatione Antichristi, 1, 50.52, (ed. F. Scheidelberger, 1871), S. 102. 105. Kritik an dem Reichtum der Benediktinerklöster äußerte schon Petrus Damianus und Ivo von Chartres; dazu: L. LITTLE, 1971, S. 76. Aufschlussreich im Hinblick auf die Bewertung des Benediktinerordens sind die Schriften, die aus den Ordenskontroversen hervorgingen, zu erwähnen sind hier vor allem der Briefwechsel zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Venerabilis, in dem mit gegenseitigen Angriffen nicht gespart wird, dazu: D. KNOWLES, 1955.

1612 Vgl. dazu etwa die Gedichte: *Licit mundus varia sit sorde pollutus* (ed. F. Helfenberger, 1928), S. 260-277; *In huius mundi patria* (ed. A. Hilka / O. Schumann, 1930), S. 62-63.

1613 Vgl. dazu: H. SCHÜPPERT, 1972, S. 100-108 mit zahlreichen Quellenbelegen.

1614 H. SCHÜPPERT, 1972, S. 52.

1615 Vgl. H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Hec sanctimonialis que omnes falsas sanctimoniales significat leonociniis et muneribus presbiteri seducta, pompis quoque seculi et diviciis parentum retracta seorsum tendit et coronam vite non apprehendit".. Siehe zu der Illustration ausführlich die Untersuchung im letzten Kapitel dieser Arbeit.

Seelenheil der Hohenburger Nonnen gefährdendem Laster gewarnt werden soll, sondern dass übereinstimmend mit der überwältigenden Zahl zeitkritischer Äußerungen zur Habsucht des Klerus in dem *„Avaritia"*-Diagramm einer Gefahr gedacht wird, welche die Kirche in ihrem gegenwärtigen Sein elementar bedroht: die Habsucht der Geistlichkeit.[1616] Dem entspricht auch, dass in den zeitgenössischen Texten der kirchenkritischen Autoren die habsüchtigen Vertreter der Geistlichkeit wiederholt gerade mit den Tieren Hund, Wolf und Löwe verglichen werden, die in dem *„Avaritia"*-Diagramm des *Hortus* als Exempla der *avaritia* aufgenommen sind.[1617]

Doch gleichwie selbst scharfe Kirchenkritiker, wie etwa Gerhoch von Reichersberg, nicht allein die innerkirchlichen Missstände aufzeigen wollen, sondern ihr Ziel letztlich die Reform der ganzen Kirche ist, wird auch im *Hortus* dem das Hauptlaster der Gegenwart thematisierenden *„Avaritia"*-Diagramm in dem *„Misericordia"*-Kreisschema (Abb. 25) der gegenüberliegenden Seite die Tugend, mit der dieses Grundübel überwunden werden kann, gegenübergestellt.

3.8 Zeitgenössisches *remedium* und seine konstituierenden Faktoren

Die im theologischen Schrifttum seltene Zuordnung von *avaritia* und *misericordia* findet sich neben den Werken des Augustinus und Alkuin[1618] in dem karolingischen *Poenitentiale Haltigarii*, einem zu Beginn des 9. Jahrhunderts verfassten Bußbuch, in dem sich außer einem Sündenkatalog auch Erklärungen zur Interrogation und Belehrung der Gläubigen durch die Geistlichkeit wiederfinden. Nach ihm geht aus der *avaritia* die Verhärtung des Herzens gegen die *misericordia* hervor, die wiederum nur durch barmherziges Handeln überwunden, „geheilt" werden kann.[1619] Eine im 11. Jahrhundert entstandene illustrierte Abhandlung über das Wesen

---

1616 In diesem Sinne hat auch die von G. CAMES, 1971, S. 24 vorgetragene Deutung, die die Erscheinungsformen der die *avaritia* verkörpernden Tierfiguren als Sinnbilder der Simonie versteht, ihre Gültigkeit, insofern die Simonie in den zeitgenössischen Texten wirkursächlich aus der *avaritia* hergeleitet wird. Ob tatsächlich die von G. Cames zur Begründung seiner Interpretation in frei assoziativem Verfahren aufgeführten biblischen Belegstellen zur Auswahl der Tierexempel beigetragen haben, bleibt zweifelhaft.

1617 Vgl. etwa die Gedichte: *Apocalypsis Goliae episcopi*, (ed. K. Strecker, 1928) S. 16-37; *Secretis mensis jejunus gaudente lunensis*, (ed. T. Wright, 1964), S. 251ff.; *Pater, fili, spiritus* (ed. G. M. Dreves / C. Blume / H. M. Bannister 1961), S. 327; *In huius mundi patria* (ed. A. Hilka / O. Schumann, 1930), S. 52f.; *Carmen episcopi Brunonis in vehentis contra Papam*, (ed. G. M. Dreves / C. Blume / H. M. Bannister, 1961), S. 327; u. v. m. Als stereotype Formel wird in den zeitkritischen Texten immer wieder das Bild des „Wolfs im Schafspelz" nach Mt. 7, 15, für die Habgier der Geistlichkeit verwandt, so wird etwa in dem Gedicht *Quae monachi quaerunt patrio mea jure fuerunt* (ed. T. Wright, 1867) die verborgene Habgier der Zisterzienser mit dem Bild gekennzeichnet, vgl. H. SCHÜPPERT, 1972, S. 160. Die Bedeutung der Tiere liegt jedoch nicht genau fest, jede ihrer Eigenschaften kann in einem jeweils anderen Textzusammenhang signifikant werden. Nur die Analyse des Kontextes - im Falle des *Avaritia*-Diagramms ist etwa mit einer Deutung auf die Kirche einerseits und die *avaritia* andererseits zu rechnen - kann auf die Bedeutung der Tiere geschlossen werden. Von der Bezeichnungsdiversität allegorischer Tiere spricht schon CASSIODOR, Expos. in ps. 22, 22, hierzu und zur Methode der geistlichen Tierinterpretation vgl.: D. SCHMIDTKE, 1968, S. 119ff.

1618 AUGUSTINUS, Sermones contra Manicheos 50, 2-4, CCL 41, 625,20-626,65; ALKUIN, Liber de virtibus et vitiis, 30, PL 101, 634.

1619 HALITGAR, De vitiis et virtutibus, 1, 1. 13, PL 105, 658. 666-667: „De avaritia oriuntur proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo. Et contra misericordiam obdurationes cordis. [...] De remedio avaritiae. Discant ititur divites quia divitias quas conspiciunt, tenere nequaquam possunt. Et ideo misericorditer tribuant, unde sibi superflue habere conspiciunt: quia hilarem datorem diligit Deus. Admonendi sunt etiam, qui jam sua misericorditer tribuunt, ut sollicite custodire studeant, ne cum commissa peccata eleemosynis redimunt, adhuc

von Sünde und Buße aus Moissac, kompiliert aus dem ersten Buch des Halitgar von Cambrai und der moraldidaktischen Schrift *Conflictus virtutum et vitiorum* des Ambrosius Autpertus, zeigt in einer Miniatur auf fol. 170r die Personifikationen der *avaritia* und *misericordia* auf einem Blatt als bloßes Gegensatzpaar erstmals bildlich vereint (Abb. 120).[1620] In anderen Bußbüchern, die sich der Frage nach der konkreten Beschreibung und Feststellung unerlaubter Handlungen, sowie der möglichst exakten quantitativen Angabe der Größe der Schuld und der entsprechenden Bußstrafe widmen[1621], lassen sich die Begriffe der *„avaritia"* und *„misericordia"* als Antonyme zwar nicht nachweisen, wohl aber wird in ihnen unter den kasuistisch festgelegten Bußtarifen von dem der Sünde der *avaritia* Beschuldigten das Elemosynar als notwendig zu vollbringende sündentilgende Bußleistung gefordert, das in den Werken der Barmherzigkeit besteht und neben dem Fasten und dem Gebet zu den in den Bußbüchern am häufigsten genannten Bußstrafen zählt.[1622] Die vorgeschriebene Bußleistung selbst wird nicht nur als äußerer Ausgleich und Wiedergutmachung für die Sünde verstanden, sondern im therapeutisch-medizinalen Sinne als Mittel der Heilung, *remedium* oder *medicamentum* für die Seele des Menschen betrachtet.[1623]

---

redimenda committant. [...] Vincitur quoque hoc vitium in largitione pauperum, in visitatione infirmorum, et integumento nudorum". Das Poenitentiale des Halitgar von Cambrai (+831) gehört im Vergleich zu den frühen, im 6. Jahrhundert in Irland und Britannien entstandenen Bußbüchern zu den neueren Sammlungen. Zur Bedeutung des *Poenitentiale Halitgars*, vgl. R. KOTTJE, 1964, S. 30; auch: L. KÖRNTGEN, 1993, bes. S. 87ff.; ebenso: H. LUTTERBACH, 1995, S. 141-143. Schon Cyprian lehrte, dass das Laster der *avaritia* durch barmherzige Werke überwunden werden muss, dazu: R. NEWHAUSER, 2000, S. 15.

1620 AMBROSIUS AUTPERTUS, Conflictus virtutum et vitiorum, Paris, Bibl. Nat. ms. lat. 2077, fol. 170r.

1621 Zur individuellen Anpassung der Strafe wurde die *commutatio* eingeführt, die sich in den Bußbüchern in der an manchen Stellen zu findenden Nennung alternativer Strafen niederschlägt. Regelrechte Umrechnungstabellen bietet etwa das: POENITENTIALE BEDAE (ed. F.W.H. Wasserschleben, 1958) S.229f.

1622 Von dem Elemosynar als der von dem Habsüchtigen zu leistenden Wiedergutmachung handeln aus der Reihe der Bußordnungen iroschottisch-britischen Ursprungs das: POENITENTIALE THEODORI 3, 4 (ed. F. W. H. Wasserschleben, 1958) S. 187; POENITENTIALE PS.-BEDAE, 26, (ed. F. W. H. Wasserschleben, 1958) S. 271; das POENITENTIALE PS.-EGBERTI, 63, (ed. F. W. H. Wasserschleben, 1958) S. 341; das gleiche gilt für die fränkischen Bußordnungen: POENITENTIALE CUMMEANI 8, 3. 6 (ed. F.W.H. Wasserschleben, 1958)
S. 482. 483; POENITENTIALE XXXV CAPITULORUM 20 (ed. F. W. H. Wasserschleben, 1958) S. 517f.; CORRECTOR BURCHARDI 182 (ed. F. W. H. Wasserschleben, 1958) S. 664.

1623 Von den Bußleistungen als *remedia* spricht etwa das: POENITENTIALE HALITGARI 1, PL 15, 660-670; ebenso das *Poenitentiale Cummeani*, praef. (ed. F. W. H. Wasserschleben, 1958), S. 460f.: von der heilenden Wirkung der Bußleistungen im Sinne einer *medicina animae*, die nach dem Prinzip *„contraria contrariis sanatur"* verabreicht wird, handelt ausführlich: POENITENTIALE MERSEBURGENSE, Sermo de poenitentia Johannis, (ed. F. W. H. Wasserschleben, 1958) S. 388: „Haec igitur omnium originis, causae sunt malorum, quae sic sunt sanandae per contraria [...]. Medicina animae, per quam peccata delentur, simplex poenitentia, caritas affectus, elemosynarum fructus, perfusio lacrymarum, criminum confessio ..."; vgl. dazu auch: L.KOERNTGEN, 1997. Übereinstimmend beschreiben die von altkirchlicher medizinaler Bußauffassung bestimmten irischen und iro-fränkischen Paenitentialien das Bußgeschehen als Heilungsprozess, in dem der Priester, verstanden als Arzt, entsprechend dem *contraria contrariis sanare*- Prinzip die Sünden-Wunden der Seele durch die individuell angepasste Zusammenstellung und Mischung der ihm vielfältig zur Verfügung stehenden Buß-Heilmittel behandelt, dazu: H. LUTTERBACH, 1996, S. 150. 152-157. 160-162; auch: Ders., 1995, S. 123. Ein wichtiges Beispiel hierzu ist der Ordo Halitgarii, vgl. H. LUTTERBACH, 1996, 152f.; und das Paenitentiale Cummeani, vgl. Ders., 1995, S. 124f.. Einen Überblick über das biblische Motiv des *Christus medicus* und seine altkirchliche Rezeption findet sich bei E. SAUER, 1992, S. 101-123.

Drei Werke des 12. Jahrhunderts bieten darüber hinaus eine ausführliche und systematische Verhältnisbestimmung von *avaritia* und *misericordia*: die zahlenspekulativen Schriften *De quinque septem seu septenariis*[1624] und *Expositio moralia in Abdiam*[1625] des Hugo von St.Viktor, sowie die kurze Abhandlung *De septem septenis* des Johannes von Salisbury.[1626] Hugo von St. Viktor sucht seine Bestimmung der *misericordia* als *remedium* der *avaritia* zu begründen, indem er kausal den Zusammenhang zwischen den sieben Todsünden, den sieben Bitten des Vaterunsers, den sieben Gaben des Hl. Geistes und den sieben aus ihnen hervorgehenden Tugenden sowie den sieben Seligpreisungen herleitet. Er lehrt im Rückgriff auf die Hl. Schrift, dass der fünften Todsünde, der *avaritia*, die das Herz des Gläubigen zerreißt, mit der fünften Bitte des Vaterunsers zu begegnen sei (Mt. 6, 12; Lc. 11, 4), auf die hin den Gläubigen die fünfte Geistgabe des Rates (Is. 11,2) geschenkt werde. „Diesem wird also durch Bitte der Geist des Rates gegeben werden, der uns ja lehrt, in diesem Zeitalter gegen die sich an uns Versündigenden willig Barmherzigkeit zu üben, damit wir in Zukunft, wenn wir über unsere Sünden Rechenschaft ablegen, verdienen selbst Barmherzigkeit zu erlangen, wie es entsprechend der fünften Seligpreisung (Mt. 5, 7) heißt".[1627] Auch nach Johannes von Salisbury bringen die sieben Gaben des Heiligen Geistes sieben Tugenden hervor, indem sie im Herzen die Bewegung zum tugendhaften Handeln hervorrufen. Die sieben Tugenden, die im Unterschied zu den Gaben des Heiligen Geistes nicht nur Gaben sondern auch Verdienste des Menschen sind, vergleicht Johannes mit einer siebenstufigen Leiter der Gnade, auf der die Seele zur Kontemplation des Göttlichen aufzusteigen vermag. Die fünfte Sprosse der Tugendleiter ist die aus dem Geist des Rates geborene *misericordia*, mit deren Hilfe die *avaritia* überwunden wird.[1628]

Durch die Gegenüberstellung der *„Avaritia"*- und *„Misericordia"*-Diagramme im *Hortus deliciarum* (Abb. 24-25) wird die Tugend der Barmherzigkeit nach dem Prinzip *„contraria contrariis sanatur"* übereinstimmend mit den zuvor genannten Texten als entscheidendes Mittel gegen das zeitgenössische Übel der *avaritia* definiert, durch deren Ausübung im Bußverfahren die Sündenvergebung erlangt wird. Gleichzeitig wird in dem Kreisschema der *misericordia* selbst differenziert das Wesen der Barmherzigkeit erklärt, indem das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Barmherzigkeit unter heilsgeschichtlich-ekklesiologischer und moralisch-

1624 HUGO VON ST. VIKTOR, De quinque septem seu septenariis, PL 175, 405-414.

1625 DERS., Expositio moralia in Abdiam, PL 175, 400-404.

1626 JOHANNES VON SALISBURY, De septem septenis, PL 199, 945-964.

1627 HUGO VON ST. VIKTOR, De quinque septem seu septenariis 4, PL 175, 409: „Quinta petitio est contra avaritiam, qua dicitur: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Justum enim est, ut in reddendo debito non debeat esse anxius, qui in exigendo noluerit esse avarus; atque ideo cum a nobis per Dei gratia vitium avaritiae tollitur, qualiter a nostro debito absolvi debeamus, ex proposita salutis conditione docetur. Huic ergo petitione datur spiritus consilii: qui doceat nos in hoc saeculo libenter peccantibus in nos misericordiam impendere quatenus in futuro cum pro peccatis nostris rationem reddituri sumus, mereamur misericordiam invenire".

1628 JOHANNES VON SALISBURY, De septem septenis 5, PL 199, 954: „Septem sunt virtutes quas pariunt septem dona Spiritus sancti. Haec autem dona sunt primi motus in corde. [...] Spiritus dicuntur, id es aspirationes quae praecedunt virtutes, et sunt dona tamen et non merita; virtutes vero sunt et dona et merita. [...] Sunt igitur septem virtutes quasi septiformis gratiae gradus, quibus anima ascendendo contemplatur divinius. [...] Quintus gradus, largitas sive misericordia, ex spiritus consilii, avaritiam deprimens."

tropologischer Perspektive bestimmt und zugleich die Relation von Gesinnung und Werk aufgezeigt wird. Die durch die Bildinschrift vermittelte Interpretation der Personifikation der *Misericordia* als Christus[1629] entspricht der der Tradition folgenden Gotteslehre des *Hortus deliciarum*, nach der in Gott Wesen und Wirken zusammenfallen: Weil Christus sich erbarmt, ist er die Barmherzigkeit - implizit ist damit auf den göttlichen Ursprung der Tugend hingewiesen. Die betonte Gegenüberstellung von *avaritia* und *misericordia* als die heilsgeschichtliche Opposition von Teufel und Christus verweist darüber hinaus auf die zentralen Heilstatsachen, auf Sünde und Erlösung. Durch die Barmherzigkeit Gottes wird die Welt in ihrer Schlechtigkeit vor dem Untergang bewahrt,[1630] da Christus aus Barmherzigkeit die Sünde der Welt auf sich genommen hat, wie es in zwei Exzerpten aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius heißt.[1631] Aus Barmherzigkeit hat nach einem auf fol. 21v zitierten Text aus den *Sermones* Bernhards von Clairvaux die heilige Trinität trotz der Erbschuld des Menschen die drei durch die Sünde geschwächten, zum Wesen des Menschen gehörigen Seelenvermögen der *memoria, ratio, voluntas* in ihrer Kraft wiederhergestellt.[1632]

In dem *„Misericordia"*-Diagramm ist der Begriff des dritten Seelenvermögens, der *„voluntas",* der Personifikation der Barmherzigkeit auf einer der ihr beigegebenen Kreisscheiben zugeordnet, während die zweite den Begriff *„facultas"* trägt. Die Begriffstrias *„misericordia - facultas - voluntas"* aber zeugt in ihrer Zusammenstellung im *„Misericordia"*-Diagramm von einem vertieften Verständnis der Sittlichkeit, das neben der äußeren Handlung und den Umständen auch die innere Beteiligung des Handelnden, sein Wollen berücksichtigt. Da die Komposition nur im Wissen um die zeitgenössische Gnadenlehre und moraltheologische Diskussion entschlüsselt werden kann, seien an dieser Stelle die theologischen Positionen wiedergegeben, die zur Deutung des Kreisschemas wesentliches beizutragen vermögen.

In der von Augustin maßgeblich beeinflussten zeitgenössischen Gnadenlehre besteht ein weitestgehender Konsens darüber, dass der Mensch im postlapsarischen Zustand unfähig ist, aus eigenem Vermögen das Gute zu wollen und zu vollbringen. Erst durch die aus der Erlösung fließende erbarmende Gnade Jesu Christi wird das durch die Ursünde geschwächte Willensvermögen des Menschen erneuert und ihm die Kraft das Gute zu tun geschenkt.[1633]

1629 H.d.I, fol. 204r, inscriptiones: „Misericordia id est Christus".

1630 H.d.II, T. 519, H. A., Spec. eccl.: „Per hoc autem occulta Dei misericordia declaratur, per quam totus mundus in maligno positus ne pereat sustenatur".

1631 H.d.II, T. 373, H. A., Spec. eccl.: „Super eo misericordia movetur, quia omnes dolores pro eo experitus. Et approprians vulnera ejus alligavit, dum vitam eternam nuncians a peccatis cessare predicavit".

1632 H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Serm. 45: „Verumtamen hunc tam gravem, tam tenebrosum, tam sordidum lapsum nostre nature reparavit illa beata et sancta Trinitas memor misericordie sue, inmemor culpe nostre".

1633 Im *Hortus* wird diese Auffassung durch das schon an anderer Stelle besprochene Exzerpt aus den *Sermones* des Bernhard von Clairvaux vermittelt, vgl. H.d.II, T. 81. Zur Gnadenlehre Bernhards von Clairvaux allgemein siehe: A. RYDSTRØM-POULSEN, 2001, S. 307-341. Die Unfähigkeit des Menschen nach dem Fall das Gute zu wollen und zu tun, ist schon nach Augustin Folge der sündigen Tat Adams, vgl. AUGUSTINUS., De liberum arbitrio, 3, 18, 51. 52, CCL 29, 305–306; vgl. dazu: V. H. DECROLL, 1999, S. 78–84. Zu den grundlegenden Aussagen Augustins hierzu, die in ihrer lange weiterwirkenden Form die Gnadenlehre des ganzen Mittelalters beeinflussen sollten, vgl. E. GILSON, 1962, S. 399-441, bes. S. 428f.. Siehe auch die

Immer wieder wird im Rückbezug auf Rom. 9, 16 und Phil. 2, 13 die Notwendigkeit der Gnade zum guten Handeln betont und - wie bereits dargelegt - in der Nachfolge Augustins zwischen *gratia praeveniens (gratia operans*) und *gratia subsequens (gratia cooperans)* geschieden, zwischen der zuvorkommenden Gnade, die den Willen erst zum Guten befreit und der nachfolgenden oder mitwirkenden Gnade, die dem befreiten Willen hilft, das Gute auch zu tun.[1634] Definiert wird als das Wesen der Gnade ihre Unverdienbarkeit, sie wird den Verdiensten des Menschen nicht geschuldet, sondern geht diesen voraus und ist einzig dem freien Belieben Gottes zu danken.[1635] Das Verdienst des Menschen am guten Werk besteht darin, dass er freiwillig mit der Gnade das Gute wirkt.[1636] Wenn im Kontext der Gnadenlehre die Begriffe „*voluntas*" und „*facultas*" unterschieden werden, dann im Hinblick auf die Frage nach den Hauptelementen des gnadenhaften sittlichen Aktes. In Abgrenzung von dem Willen *(voluntas*) als dem Ursprung der sittlichen Handlung wird dabei mit dem Begriff „*facultas*" nicht allein die bloße Ausführungsmöglichkeit zur Tat bezeichnet, sondern auch die konkrete Kraft zum Vollzug, zur Ausübung dessen, was der Wille erstrebt.[1637] Die Unterscheidung von *voluntas* und *facultas* als den zwei konstituierenden Faktoren der sittlichen Handlung lässt sich schon bei Augustin nachweisen. Beide Begriffe wertend voneinander abgrenzend, legt er die ethische Grundrelation

---

wichtigen Beschlüsse des Konzils von Orange 529, dazu R. SEEBERG, 1953, S. 586ff. Zu den entsprechenden Aussagen der frühscholastischen Autoren siehe A. M. LANDGRAF, 1953, S. 99-126 und A. RYDSTRØM-POULSEN, 2001, mit zahlreichen Quellenbelegen.

1634 Bereits Augustinus leitete die absolute Notwendigkeit der Gnade zum guten Handeln aus Rom. 9, 16, her, vgl.: AUGUSTINUS, Enchiridion 32, 9, PL 40, 248. Siehe in seiner Nachfolge: PETRUS LOMBARDUS, Sententiae 2, 26, 2, PL 192; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, Inevitabile, PL 172, 1201, HUGO VON AMIENS, Tractatus de memoria, 3, 5, PL 192, 1318 und v.a.m. sind ihm hierin gefolgt. Das Schriftwort Phil. 2, 13 zieht die *Glossa ordinaria*, Claudius von Turin, Petrus Cantor, Gaufrid von Poitiers u.a. zum Erweis der Notwendigkeit der Gnade zum guten Willen und Werk heran, vgl. hierzu A. M. LANDGRAF, 1, 1, 1952, S. 54ff. Zur Unterscheidung von *gratia praeveniens - gratia subsequens*, resp. *gratia operans - gratia cooperans* vgl. schon die knappen Formeln von AUGUSTINUS, Enchiridion 9, 32, CCL 46, 66f.: „Misericordia Dei nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit". Siehe auch: Ders., De gratia et libero arbitrio 17, 33f, PL 40, 901f. In der Frühscholastik findet sich die Unterscheidung etwa bei: ROBERT MELUN, In epistolam ad Romanos 103, PL 175, 460; ANSELM VON CANTERBURY, De concordia praescientiae et praedestinationis 4, PL 158, 524; BERNHARD VON CLAIRVAUX, Tractatus de gratia et libero arbitrio 14, 46f. PL 182, 1026f.; HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1, 6, 17, PL 176, 274; u.a.m. Die Willensfreiheit wurde gerettet, indem man es dem Willen anheim stellte, die angebotene Gnade anzunehmen oder wenigstens abzulehnen. Das Zusammenwirken von freiem Willen und Gnade wird als Oberherrschaft der Gnade über den frei sich betätigenden Willen bestimmt, vgl. dazu A. M. LANDGRAF, 1, 1, 1952, S. 66 mit zahlreichen Textbelegen.

1635 Die ebenfalls schon von Augustin vorgebildete Vorstellung von der Unverdienbarkeit der Gnade wird wiederholt in Bezug auf Rom 11, 6 erklärt, so etwa von: HRABANUS MAURUS, In ep. ad Romanos 11, PL 111, 1521; PETRUS ABAELARD, Expositio in epistolam Pauli ad Romanos 2, 11, PL 178, 928; PETRUS LOMBARDUS, In ep. ad Romanos 11, PL 191, 1482 u. a.

1636 Dazu: A. M. LANDGRAF, 1, 1, 1952, S. 126 mit zahlreichen Quellenbelegen aus der Frühscholastik.

1637 Vgl. etwa: STEPHAN LANGTON, Paulinenkommentar, (Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19, S. 95): „Et nota, quod hoc nomen libera, cum dicitur hic: voluntas non est libera ad bonum, copulat facultatem, non potentiam sive possibilitatem. Nam forte voluntas sine gratia potentiam habet bene faciendi, sed non facultatem. (zit. nach: A. M. Landgraf, 1, 1, 1952, S. 245); zum Gnadenbegriff bei Stephan Langton siehe auch: A. RYDSTRØM-POULSEN, 2001, S. 451-458; siehe auch die Distinktionen von: GAUFRIED VON POITIERS, Summa (Brügge, Bibl. de la ville, Cod. lat. 220, Fol. 35): „Potentia est habilitas, que disponet hominem ad actum, que copulatur, cum dicitur: iste non potest gradi, demonstrato ligato. Facultas, cum dicitur: non possum tibi dare. Facultas gratie: dedit ei potestatem filios Dei fieri"; (zit. nach A. M. Landgraf, 1, 1, 1952, S. 245).

zwischen Wille und Werk fest, indem er den Willen zur entscheidenden sittlichen Instanz erklärt.[1638] Der Wille und die in ihm zum Ausdruck kommende Gesinnung ist für ihn das erste und grundsätzlichste Kriterium der Beurteilung der Sittlichkeit.[1639] Da der Wille der Ursprung des sittlichen Aktes ist, wird auch aufgrund des Willens gerichtet, die Werke, wenn sie real verhindert sind, können ihm zufolge fehlen.[1640] In den Bußbüchern, die bis zur Frühscholastik das Grundverständnis von Sittlichkeit maßgeblich prägen, findet die Unterscheidung von sittlichem Wollen und Tun in der seit dem 7. Jahrhundert zunehmenden Tendenz über die faktische äußere Handlung hinaus auch die inneren Momente der Handlung, das Wollen und die Gedanken als relevante Kriterien für die Gewichtung der Sünde und Beurteilung der Schuld mit einzubeziehen, ihren sichtbaren Ausdruck.[1641] So ist zum Beispiel nach dem *Poenitentiale Vinniani* das bloße Wollen einer schlechten Tat, an deren Ausführung man gehindert wird, dieselbe Sünde wie das Wollen mit ausgeführter Handlung. In der Strafzuteilung aber werden Wille und Werk unterschiedlich beurteilt.[1642]

Mit der neu einsetzenden moraltheologischen Reflexion in der Frühscholastik sollte unter der Frage, welche Kriterien eine Handlung sittlich qualifizieren, auch das Verhältnis von Willen und Werk im sittlichen Tun präzisiert werden.[1643] Mit den primär auf eine juridisch-kasuistische Beurteilung der äußeren Handlung abzielenden Bußordnungen[1644] hat sich erstmals Petrus Abaelard kritisch auseinandergesetzt. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Unterscheidung zwischen der Handlung als objektivem Geschehensablauf und der sittlich gewerteten

---

1638 Vgl. J. MAUSBACH, Bd. 1, 1909, S. 94.

1639 Vgl. dazu etwa: AUGUSTINUS, En. in ps. 31, 4, CCL 38, 227:"Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Non valde attendas quid homo faciat, sed quid cum facit aspiciat".

1640 AUGUSTINUS, En. in ps. 103, 1, 19, CCL 40, 1491: „Supplicem nullum spernas, et cui dare non potes quod petiverit, non eum spernas; si potes dare, da; si non potes, affabilem te praesta. Coronat Deus intus uolutatem, ubi non inuenit facultatem".

1641 In diesem Sinne S. ERNST, 1996, S. 26, der sich damit gegen die allgemein verbreitete pauschale Abwertung der frühen Bußbücher als Ausdrucksformen einer gänzlich veräußerlichten Moral wendet.

1642 POENITENTIALE VINNIANI, 3, (ed. H. J. Schmitz, 1958), S. 502: „Si quis cogitaverit et **voluit** facere, sed sua **facultas** prohibuit eum, unum est peccatum sed non eadem penitentia"; in diesem Sinne auch: POENITENTIALE DAVIDIS, 9, (ed. H. J. Schmitz, 1958), S. 492. Daneben wird in einigen Bußbüchern auch berücksichtigt, ob eine Handlung aus Unwissenheit, Nachlässigkeit oder bewusster Missachtung geschehen ist, vgl. dazu: POENITENTIALE GILDAE, 15, (ed. H.J. Schmitz, 1958), S. 496; PONITENTIALE COLUMBANI, B 24. 25, (ed. H. J. Schmitz, 1958), S. 600f. Die Canones Wallici, 1. 2 (ed. F. W. H. Wasserschleben, 1958) S. 124, erwähnen sogar schon das Moment der *intentio*. Auf die Strafzuteilung haben sich diese Differenzierungen allerdings nicht ausgewirkt. Vgl. dazu auch: J. GRÜNDEL, 1963, S. 71; M. MÜLLER, 1932, S. 45.

1643 Die moraltheologische Diskussion konzentrierte sich in dieser Zeit im wesentlichen auf zwei Fragenkomplexe, zum einen auf das Problem, in welchem Maße die sittliche Qualität einer Handlung von der subjektiven, allein vom Gewissen überprüfbaren Intention und vom Ziel des Handelnden her begründet wird, und in welchem Maße sie an objektive Faktoren der Handlung selbst gebunden ist, zum anderen auf die Frage, welche Rolle der menschlichen Vernunft in Relation zum Glauben und der Offenbarung für die Begründung der sittlichen Qualität des Handelnden zukommt. Siehe: S. ERNST, 1996, S. 66.

1644 Die frühmittelalterlichen Bußbücher zeigen im Vergleich zur Alten Kirche ein neuartiges Bußverständnis. Während in der Alten Kirche eine Bußauffassung vertreten wurde, die von der Intention des Sünders bei seiner Tat ausging, findet sich in den irischen und iro-fränkischen Bußbüchern eine Konzentration vor allem auf die Tat selbst und den Ausgleich des durch den Sünder angerichteten Schadens mit Hilfe tarifierter Bußvorgaben, dazu: H. LUTTERBACH, 1995, S. 120f.; auch: Ders., 1996, S. 150.

Handlung.[1645] In diesem Zusammenhang differenziert er zwischen *voluntas* und *consensus*.[1646] In Bezug auf die Sünde führt er dazu aus, dass der schlechte Wille als Vorgegebenheit des Subjekts betrachtet werden muss, die als solche in sich nicht sittlich gewertet ist. Erst der *consensus*, die Zustimmung, zu diesem Begehren macht die Sünde aus.[1647] Sittlichkeit kann ihren Grund nach Abaelard nicht in einem vom Subjekt vorfindbaren Streben haben, sondern allein in der bewussten Entscheidung des Subjekts für oder gegen ein bestimmtes Streben. Ebenso wie der gesamten Antriebsstruktur des Menschen spricht er auch der Handlung selbst keine sittlich qualifizierende Bedeutung zu.[1648] Die sittliche Qualität einer Handlung und ihre Verdienstlichkeit bemisst sich Abaelard zufolge einzig nach der Intention, die der jeweiligen Handlung zugrunde liegt.[1649] Sittlichkeit kann es danach allein aufgrund der Absicht oder Zustimmung zum guten oder schlechten Willen geben, während die faktische Ausführung der intendierten Handlung auch ausbleiben kann.

Massive Kritik erfuhr die von Abaelard vorgetragene ausschließliche Rückbindung der sittlichen Qualität einer Handlung an die Intention und das je eigene Gewissen des Handelnden durch Bernhard von Clairvaux.[1650] Grundlegend stimmt er mit Abaelard darin überein, dass für die Sittlichkeit einer Handlung der Willensentschluss und das inhaltliche Ziel des Handelnden, die Intention, entscheidend ist.[1651] Doch ist für ihn nicht die *intentio* der alleinige Grund sittlicher Qualifikation einer Handlung, da zwar eine schlechte Intention eine gute Handlung schlecht machen kann, eine gute Intention eine schlechte Handlung aber nicht rechtfertigt. Folglich betont er, dass es nicht nur darauf ankomme das Gute nur zu wollen, sondern auch richtig zu handeln.[1652] Gleichwohl findet sich auch bei ihm wie schon bei Augustinus die Einschränkung, dass der gute Wille zum Heil ausreicht, wenn die tatsächliche Ausführung der Handlung nicht möglich ist.[1653]

Radulphus Ardens unterscheidet im *Speculum universale* zwischen dem Willen und der Vollzugskraft als den von Gott gnadenhaft geschenkten Gaben, die neben dem vernünftigen Unterscheidungsvermögen und der Freiheit, das Gute oder Böse zu wollen und auszuführen, die den Vernunftwesen eigentümliche Willensfreiheit konstituieren, die Voraussetzung und Grund

---

1645 S. ERNST, 1996, S. 124.

1646 PETRUS ABAELARD, Ethica 1, 3 (ed. D. E. Luscombe 14, 14-16): „Ut denique pateat in talibus ipsam quoque uoltuntatem uel desiderium faciendi quod non licet nequaquam dici peccatum, sed ipsum potius, ut dici sumus, consensum."

1647 Ebd., (ed. D. E. Luscombe 12,35-14,3).

1648 S. ERNST, 1996, S. 130.

1649 Der Begriff der *intentio* wird von Abaelard nicht exakt definiert: er kann nach ihm den bloßen Willensentschluss zu einer Handlung, die Absicht, aber auch das inhaltliche Ziel des Handelnden, das er mit seiner Handlung verfolgt bedeuten. Dazu: S. Ernst, 1996, S. 124-134.

1650 Die These Abaelards, dass die Sittlichkeit der Handlung einzig durch die Intention bestimmt werde, wurde auf der Synode von Sens 1141 verboten, dennoch behielt er für die weitere theologische Entwicklung eine große Bedeutung, vgl. dazu: O. LOTTIN, 1942-1960, Bd. 2, 421-465; Bd. 4, 309-486.; siehe dazu auch: M. PERKAMS, 2001, S. 129.

1651 BERNHARD VON CLAIRVAUX, De praecepto et Dispensatione 11, 26, PL 182, 875-876.

1652 Ebd., 14, 36, PL 182, 881.

1653 Bernhard von Clairvaux, Ep. 87, PL 182, 216: „Sufficit autem voluntas, ubi deese vides facultatem explendi".

für jedes zurechenbare sittliche Handeln, die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun ist.[1654] Hinsichtlich der Frage, welche Faktoren die sittliche Qualität eines Werkes begründen, eine Handlung als gute, tugendhafte oder sündhafte Handlung qualifizieren, führt er in der Nachfolge Abaelards das subjektive Moment der Intention an, interpretiert diese jedoch eigenständig als leitende, zielgerichtete Ursache des willentlichen Strebens und zugleich von der handelnden Person selbst ständig gelenkte Ausrichtung und Bewegung auf das Ziel hin, von der der Wille, *voluntas*, die Fähigkeit, mit der wir wollen, als gleichermaßen wesentliches Moment der Sittlichkeit zu trennen ist, auch wenn sich die Begriffe bisweilen überschneiden.[1655] In diesem Sinne kann beispielsweise das Almosengeben nur dann als gutes Werk gewertet werden, wenn die Handlung in guter Intention und das heißt in der Ausrichtung auf Gott und nicht um der eigenen Eitelkeit willen vollzogen wird. Die ethische Relation von Willen und Werk bestimmt er, indem er ausführt, dass der gute Wille allein schon zum Heil ausreicht und im qualitativen Sinne für die Tat gerechnet wird, wenn zur Verwirklichung keine Gelegenheit vorhanden ist. So gilt für einen Armen der gute Wille zum Almosen so viel wie die wirkliche Gabe.[1656] Urheber des sittlich guten, tugendhaften Handelns ist nach Radulphus allein Gott, der dem Einzelnen erst das tugendhafte Wollen und Können verleiht, was den Menschen jedoch nicht davon befreit, sich um den Erwerb der sittlichen Tüchtigkeit ausdauernd zu bemühen.[1657]

Auch Hugo von St. Viktor geht ähnlich wie Abaelard davon aus, dass der eigentliche Grund der sittlichen Qualität einer Handlung im Willen besteht, nicht in der äußeren Handlung, denn er kann im Unterschied zum Werk dem Menschen nicht genommen werden, sondern ist in der Selbstbestimmung des Willens und damit in der Verantwortung des Menschen.[1658] Die These Abaelards von der völligen sittlichen Indifferenz der äußeren Werke lehnt er jedoch wie Bernhard von Clairvaux ab.[1659] Er hebt hervor, dass ein wirklich guter Wille nur dort vorliegt, wo auch das Werk gegeben ist, insofern seine Ausführung nicht unmöglich ist.[1660]

Im Unterschied zu dem auf dem subjektiven Moment der Intention und dem menschlichen Eigenvermögen begründeten Sittlichkeitsverständnis Abaelards, ist die moraltheologische Konzeption des Petrus Lombardus strikt theozentrisch orientiert.[1661] Grundlage seiner Aussagen zur Ethik ist sein ausschließlich theologisches Verständnis der Tugend, worin er nicht nur von

---

1654 J. GRÜNDEL, 1976, S. 192-194.

1655 Zur Bedeutung des *intentio*-Begriffs bei Radulphus Ardens und der begrifflichen Differenzierung von Intention und Willen, vgl. J. GRÜNDEL, 1976, S. 176-189.

1656 RADULPHUS ARDENS, Speculum universale 5, 35, Paris, Bibl. Nat., Cod. lat. 3229, fol. 61: „Et tantum valent vidue duo minuta pro Deo oblata, quantum divitibus mulat et ampliora; nam si dispar est facultas, tamen par est voluntas. Et Deus non pensat quantum, sed ex quanto"; (zit. nach: J. Gründel, 1976, S. 206).

1657 Zur Tugend als Gabe Gottes bei Radulphus Ardens vgl.: O. LOTTIN, 3, 1942-1960, S. 100-102; J. GRÜNDEL, 1976, S. 235-239.

1658 HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 2, 14, 6, PL 176, 560: „Et ideo voluntas hominis est, quia velle in potestate hominis est; et non potest voluntatem tollere homini aliqua violentia extrisecus incurrens, neque infirmitas, neque adversitas ulla, neque paupertas voluntatem homini tollere potest nisi ipse homo voluerit. Opus ei auferri potest, etiam quando ipse non vult, voluntas non potest".

1659 Dazu: S. ERNST, 1996, S. 196.

1660 HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 2, 14, 6, PL 176, 561.

1661 Zur moraltheologischen Konzeption des Petrus Lombardus vgl. S. ERNST, 1996, S. 201-231.

Abaelard, sondern auch von Hugo von St. Viktor abweicht.[1662] Die Tugend, die Petrus Lombardus als eine ausschließlich von Gott dem Menschen eingegebene Qualität versteht, ist für ihn der Grund sittlich guten Handelns. Er unterscheidet grundlegend zwischen der Tugend selbst und der tugendhaften Bewegung des Geistes, aus der das äußere gute Werk hervorgeht und die als Resultat der wirkursächlich vorausliegenden Qualität der Tugend einerseits und der nachfolgenden Betätigung des freien Willen des Menschen andererseits aufzufassen ist.[1663] In diesem Sinne identifiziert er die Tugend an anderer Stelle auch mit der Gnade.[1664] In der Konsequenz bedeutet dieser Ansatz, dass jedes Verständnis der Tugend im Sinne einer vom Menschen selbst aufgrund seines eigenen Vermögens und Bemühens erworbenen Kompetenz das Richtige im Umgang mit der Umwelt zu ermitteln absorbiert wird.

Die Aussagen der zeitgenössischen Autoren zur Gnadenlehre und Ethik erlauben die moraltheologischen Implikationen des *„Misericordia*"-Diagramms (Abb 25) zu ermitteln. Das Zentrum des Schemas, auf das alle Bildelemente hingeordnet sind, bildet die Personifikation der Tugend der Barmherzigkeit, die gemäß ihrer Deutung in den Inschriften näher als göttliche Barmherzigkeit zu bestimmen ist, die in Jesu Christi, dem allein die Erlösung und das Gnadenwirken zu verdanken ist, konkrete geschichtliche Gestalt angenommen hat.[1665] Sie bietet die zwei Kreisscheiben mit den Begriffen *„voluntas*" und *„facultas"* als Gaben dar. Im Einklang mit der Gnadenlehre der Zeit bedeutet dies, dass Christus in seiner Barmherzigkeit den Menschen erst den Willen zum Guten und die Kraft, das Gute auch zu vollziehen, gnadenhaft schenkt. Im sittlichen Akt sind danach Wille und ausführende Kraft als etwas dem Subjekt durch Gott Vorgegebenes zu betrachten, sie sind nicht naturhaft im Menschen veranlagt, sondern ihm als Gnadengeschenk verliehen. Von der zentralen Personifikation der *Misericordia* gehen strahlenförmig die Spruchbänder mit den imperativisch formulierten Aufrufen zur Ausübung der barmherzigen Werke aus, auf welche die den Personifikationen der barmherzigen Werke beigeordneten, im Indikativ als Selbstaussagen verfassten Paraphrasen der Matthäusverse antworten. So heißt es zum Beispiel: „Die Barmherzigkeit spricht: Besuche die Kranken - Ich besuche die Kranken".[1666] Das dem Mensch durch die Barmherzigkeit Christi verliehene

---

1662 Petrus Lombardus wendet sich ausdrücklich gegen die von Hugo von St. Viktor vertretene Auffassung der Tugend als „affectus mentis secundum rationem ordinatus", die den Grund der Tugend im freien Willen sieht, mit seiner theologischen Definition der Tugend, vgl. Ders., Sententiae, 2, 27, 1, PL 192, 714 : „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur".

1663 Petrus Lombardus, Sententiae, 2, 27, 3, PL 192, 714 : „Et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus animi, et exinde bonum opus procedit exterius"; auch ebd., 2, 27, 6: „... virtus non est actus, sed eius causa, non tamen sine libero arbitrio".

1664 Ebd., 2, 27, 1. 2, 27, 7, PL 192, 714-715. Die Gnade wird von Petrus Lombardus verstanden als „ein neues Sein, das eine innere, physische Veränderung, eine Kraftübertragung höherer Art darstellt, die dann Ursache der Tugendakte ist", vgl. J. SCHUPP, 1998 , S. 212; zum Gnadenbegriff von Petrus Lombardus: A. RYDSTRØM-POULSEN, 2001, S. 343-391.

1665 Vgl. 1. Pt. 1, 3, und Tit. 3, 5, nach denen alle Gläubigen durch die Barmherzigkeit Gottes wiedergeboren worden sind. Nach Augustin befreit die Barmherzigkeit Gottes den menschlichen Willen nach dem Fall das Gute zu wollen, vgl. AUGUSTINUS, Enchiridion 9, 32, CCL 46, 66f.: „Misericordia Dei nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit".

1666 H.d.I, fol. 204r, inscriptiones: „Misericordia dicit: Infirmos visitate. - Visito infirmos".

tugendhafte Wollen und Können stellt nicht nur die Voraussetzung und den Ermöglichungsgrund zur Ausführung der barmherzigen Werke dar, die Gnadengaben der *voluntas* und *faculta*s sind zugleich adhortativ als Aufforderung zum barmherzigen Handeln zu verstehen, auf die der Mensch mit seiner barmherzigen Tat zu antworten hat. Die Vorstellung von der auffordernden Barmherzigkeit Gottes und der auf sie antwortenden Barmherzigkeit des Menschen kann sich stützen auf das Gleichnis vom Schalksknecht, Mt. 18, 21-35, in dem es heißt: „Da forderte ihn sein Herr vor sich und sprach zu ihm: Du Schalksknecht, alle diese Schuld habe ich dir erlassen, weil du mich batest; hättest du da dich nicht auch erbarmen sollen über deinen Mitknecht, wie ich mich über dich erbarmt habe?“[1667] Der Aufruf der göttlichen Barmherzigkeit erfährt in dem *Misericordia*-Diagramm von fol. 204r eine positive Verstärkung durch den Hinweis auf die ursprünglich weisheitliche, unter die Seligpreisungen aufgenommene Verheißung der endzeitlichen Belohnung des Menschen, der Barmherzigkeit übt.[1668] In diesem Sinne heißt es zur Aufforderung, die Dürstenden barmherzig zu laben, in dem Diagramm: „Christus spricht: Wer einen Becher kühlen Wassers gegeben haben wird, der wird seinen Lohn nicht verlieren.“[1669] Das barmherzige Handeln des Menschen gegenüber seinem Nächsten wird wiederum als Dienst an Christus und aufgrund der Schicksalsgemeinschaft von Christus und Kirche zur helfenden und bewahrenden Tat an der Kirche bestimmt, wenn in den einzelnen den Personifikationen der barmherzigen Werke beigeordneten Inschriften im Anschluss an Mt. 25, 36.40, unter Einbeziehung des von Paulus geprägten Bildes der Kirche als Leib Christi ausgesagt ist: „Paulus spricht: „Christus leidet in seinen Gliedern in Kälte und Nacktheit - Christus spricht: Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich bekleidet“.[1670] Damit ist der Kreislauf der Barmherzigkeit, die innere Verbundenheit von göttlicher und menschlicher Barmherzigkeit aufgezeigt: Die in seinem Opfertod geoffenbarte Barmherzigkeit Christi, welche die sittlichen Kräfte im Menschen erneuert, indem sie ihn erst das Wollen und Können des Guten schenkt, stellt die Voraussetzung für das menschliche Erbarmen dar, das wiederum dem Nächsten als dem Glied des *corpus Christi*, der Kirche, erwiesen, Liebesdienst am *totus Christus* ist. Christi Gabe an den Menschen wird zur Gabe des Menschen an Christus. Die Hinordnung der Personifikationen der barmherzigen Werke auf das Zentrum Christus, der die Barmherzigkeit selbst ist, verdeutlicht dabei, dass nur die Akte als Werke der Barmherzigkeit bezeichnet werden können, die auf das geschuldete Ziel, auf Christus hin vollbracht werden ganz im Sinne des Radulphus Ardens, nach dem das Almosengeben nur dann als tugendhafter Akt gewertet werden kann, wenn die Handlung um Gottes willen vollzogen wird. Damit ist im *„Misericordia“*-Diagramm in unmissverständlicher Weise die Ausrichtung der sittlichen Handlung auf Gott - Radulphus Ardens verwendet in diesem

---

1667 Mt. 18, 32.33: „(32) tunc vocavit illum domnius suus et ait illi serve nequam omne debitum dimisi tibi quoniam rogasti me non ergo oportuit et te misereri conservi tui sicut et ego tui misertus sum“.

1668 Mt. 5, 7: „Beati misericordes quia ipsi misericordiam consequentur“.

1669 H.d.I, fol. 204r, inscriptiones: „Christus dicit: Qui dederit calicem aque frigide non perdet mercedem suam“.

1670 H.d.I, fol. 204r, inscriptiones: „Paulus dicit: Christus laborat in membris suis in frigore et nuditate. Christus dicit: Nudus fui et operuistis me“.

Zusammenhang den Begriff der *„recta intentio"*[1671] - als Wesensmoment der Sittlichkeit benannt. Über die sittliche Qualität der Handlung entscheidet letztlich die sittliche Grundverfassung des Menschen, sein Verhältnis zu Gott.

Das sich im *„Misericordia"*-Diagramm exemplarisch abzeichnende Sittlichkeitsverständnis ist streng theozentrisch geprägt. Im Unterschied zu dem vom menschlichen Eigenvermögen aufgebauten Sittlichkeitsverständnis Abaelards, dass das subjektive Moment der Intention des Handelnden in den Mittelpunkt stellt, anders auch als Hugo von St. Viktor, der die sittliche Kompetenz des Subjekts und seine Vernunft zur Geltung bringt, zeichnet sich in dem *„Misericordia"*-Diagramm des *Hortus deliciarum* deutlich die Überzeugung von der Alleinurheberschaft Gottes für das menschliche tugendhafte Handeln ab, wie sie sich schon bei Petrus Lombardus und später bei Radulphus Ardens wiederfindet.[1672] Wenn von der Barmherzigkeit des Menschen gesprochen werden kann, dann kann von ihr nicht gesprochen werden aufgrund des kontinuierlichen guten Gebrauchs der menschlichen Vermögen durch den Menschen selbst. Aus eigenem Vermögen allein kann der Mensch nicht barmherzig wirken. Nur wenn Christus sich in seiner Barmherzigkeit des Menschen erbarmt und ihm die Kraft und den Willen zum Guten schenkt, ist der Mensch fähig, barmherzig zu handeln. In der in seiner Zeit neu aufgebrochenen Frage, ob die Tugenden naturgegeben oder gnadenhaft sind[1673], bezieht der *Hortus* damit eindeutig Stellung: Die Barmherzigkeit des Menschen entsteht nicht aus den natürlichen Fähigkeiten und Strebungen der Seele, sondern ist letztlich auf das Gnadenwirken Gottes als ihrem Grund und ihre Voraussetzung, im Sinne einer *causa sine qua non* zurückzuführen. Zugrunde liegt dieser Position die in der zeitgenössischen Gnadenlehre weit verbreitete These von der Allnotwendigkeit der Gnade zum guten Werk.[1674] Das Verdienst des Menschen besteht darin, dass er die durch die göttliche Barmherzigkeit als Gnadengeschenk angebotene Fähigkeit, das Gute zu wollen und auszuführen, das implizit zur Annahme anregt, annimmt und darauf antwortet, indem er mit ihm das barmherzige Werk vollbringt. Damit ist auf die menschliche Mitwirkung als für die guten Werke unerlässlichen Faktor hingewiesen.

In der Frage nach der ethischen Grundrelation von Wille und Werk bezieht der *Hortus* in dem *„Misericordia"*-Diagramm durchaus eigenständig Stellung. Der schon von Augustin vertretenen Auffassung von der Höherrangigkeit des Willens als dem primären Kriterium des sittlichen Wertes, als der entscheidenden sittlichen Instanz gegenüber dem Werk, die sich bei Bernhard von

---

1671 *Intentio* bedeutet für Radulphus Ardens nicht nur die leitende Ursache des Willens, sondern vor allem die von der Person selbständig gelenkte Ausrichtung und Bewegung auf das Ziel zu, die *recta intentio* besteht in diesem Sinne für ihn im wesentlichen in der Ausrichtung auf Gott, vgl. dazu und zur Bedeutung der *intentio* als Wesensmoment, aber nicht einziges Moment der Sittlichkeit bei Radulphus Ardens: J. GRÜNDEL, 1976, S.176-181.

1672 Vgl. dazu die Tugend-Definition von Petrus Lombardus, die von Radulphus Ardens aufgegriffen wird: PETRUS LOMBARDUS, Sententia 2, 27, 1, PL 192, 714 : „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur". Zum theologischen Verständnis der Tugend in den Schriften des Petrus Lombardus, vgl.: S. ERNST, 1996, S. 203-205; auch: A. RYDSTRØM-POULSEN, 2001, S.468f.; bei Radulphus Ardens: J. GRÜNDEL, 1976, S. 235-237.

1673 Die verschiedenen Stellungnahmen in dieser Frage zeichnet nach: A. M. Landgraf, 1, 1, 1952, S. 161-183.

1674 Vgl. dazu: A. M. LANDGRAF, 1, 1, 1952, S. 54-56. 65-82. (mit zahlreichen Textbelegen).

Clairvaux und anderen, insbesondere in der moraltheologischen Konzeption Abaelards wiederfindet[1675], tritt der *Hortus deliciarum* deutlich entgegen, indem im *„Misericordia"*-Diagramm die Begriffe *„facultas"* und *„voluntas"* und die ihnen zugeordneten, inschriftlich als Verkörperungen des barmherzigen Gebens und Mitleids gedeuteten Tiere von Lamm und Taube gleichgewichtig nebeneinander gestellt werden. Der Begriff „*voluntas*" und das Symbol der Taube auf der rechten Seite des Diagramms können in diesem Sinne als Wille zur Barmherzigkeit und die innerliche Realisierung der Tugend im Mitleid aufgefasst werden. Ihnen steht auf der linken Seite mit dem Begriff der „*facultas*" und dem Symbol des Lammes die Kraft zur Ausübung der Barmherzigkeit und ihre konkrete Verwirklichung in den äußeren barmherzigen Akten gegenüber. Lamm und Taube halten in dem Diagramm, über Seile an die Wagenachse des Wagens der Barmherzigkeit gebunden, denselben durch ihr gleichartiges Auseinanderstreben in entgegengesetzte Richtungen im Gleichgewicht. Bildimmanent werden durch diese Komposition nicht nur die Seelenkräfte von Wille und Vollzugskraft einerseits und die Ausübung der Tugend innerlich in Form des Mitgefühls und äußerlich in Form von barmherzigen Werken andererseits gleichermaßen zu konstituierenden Elementen des Wesens der Barmherzigkeit erklärt, es wird auch deutlich gemacht, dass mit dem sich in der äußerlich nicht kontrollierbaren inneren, psychischen Sphäre vollziehenden barmherzigen Wollen und Fühlen allein noch nicht die Barmherzigkeit verwirklicht ist: Es bedarf zusätzlich der durch die Ausführungskraft ermöglichten aktuellen Betätigung im äußeren Werk. Nur derjenige kann als wahrhaft barmherzig bezeichnet werden, der auch sichtbare barmherzige Handlungen vollbringt. Mit der ausdrücklichen Forderung nach konkreter Betätigung tritt das *„Misericordia"*-Diagramm all denjenigen ethischen Konzeptionen entgegen, die wie Abaelard die äußeren Werke für sittlich indifferent erklären und die sittliche Qualität einer Handlung nicht von der faktischen Ausführung, die fehlen kann, sondern allein von der Intention her begründen. Näher stehen den Ausführungen im *Hortus* dagegen in der Frage nach der sittlichen Bedeutung der Werke die Aussagen Bernhards von Clairvaux, Hugos von St. Viktor und Radulphus Ardens, die zwar in dem Willen den eigentlichen aber nicht ausschließlichen Grund der Sittlichkeit sehen, zugleich aber an der Relevanz der äußeren Werke für die sittliche Qualifikation des Handelns festhalten.[1676] Während sie jedoch übereinstimmend die Einschränkung treffen, dass im realen Verhinderungsfalle die gute Absicht des Willens allein und unabhängig vom Werk schon die sittliche Güte bestimmt, lässt das

---

1675 AUGUSTINUS, En. in ps. 103, 1, 19, CCL 40, 1491f.; BERNHARD VON CLARIVAUX, Ep. 87, PL 182, 211-217. Des weiteren kann aus den Schriften Augustins angeführt werden: Ders. En. in ps. 314, CCL 40: „Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Non valde attendas quid homo faciat sed quid cum facit aspiciat." Dazu: PETRUS ABAELARD, Ethica sive scito te ipsum 3, (ed. D. E. Luscombe, 1971), S. 28: „Non enim quae fiant, sed quo animo fiant pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit". Gedanken dieser Art sind dem Reformmönchtum des 12. Jahrhunderts angeregt durch die von Citeaux ausgehenden geistigen Impulse nicht fremd. In diesem Sinne wird auch im *Speculum virginum* der Vorrang des *animus* vor dem *habitus* hervorgehoben, wenn es dort heißt: „Cum in omni professioni Deus magis quaeret animum quam habitum, et non multum prosit loci mutatio conversis, si desit spiritus fantor iustae professionis". (zit. nach M. Bernards, 1953, S. 72).

1676 Nach Hugo von St. Viktor haben den Tugenden die guten Werke nachzufolgen, die sich in den Werken der Barmherzigkeit konkretisieren, dazu: C. U. BLESSING, 1997, S. 180.

„Misericordia"-Diagramm keinen Zweifel daran, dass nur dann von Barmherzigkeit gesprochen werden kann, wenn sich der Wille zur Barmherzigkeit auch in der konkreten Tat äußert. In dem *„Misericordia"*-Diagramm spricht sich das Wissen um die mit der Reduktion der Sittlichkeit auf die inneren Seelenregungen gegebenen Gefahr eines möglichen Verzichtes auf die Realisierung des guten Willens im konkreten Werk und des Rückbezugs auf die bloße Willens- und Gefühlsbekundung aus, der begegnet wird, indem nicht nur bildlich formal die Notwendigkeit der Einheit von Wille, Gefühl und faktischem Werk und ihre Gleichwertigkeit hervorhoben wird, sondern darüber hinaus die noch zu vollbringenden Werke der Barmherzigkeit einzeln benannt werden. Exemplarisch wird am Beispiel der Tugend der *misericordia* deutlich gemacht, dass das äußere Verhalten notwendig die innere Haltung zu ergänzen hat. Das Tugendideal des *Hortus deliciarum* ist nicht das einer in dem subjektiven Moment der Intention des Handelnden verankerten Tugend, wie sie von Abaelard richtungsweisend formuliert wurde, vielmehr werden die tugendhaften Bewegungen des Geistes und die äußeren tugendhaften Werke als nicht zu trennendes Paar definiert.

Mit dem endgültigen Erwerb der Tugend in der Ausübung tugendhafter Werke ist dem *Hortus deliciarum* zufolge jedoch noch nicht das Endziel menschlichen sittlichen Handelns gegeben. Im Unterschied zur stoischen Lehre von der Tugend, nach der die Tugend das einzige und höchste um seiner selbst willen zu erstrebende Gut darstellt und die Sittlichkeit mit der Seligkeit identisch ist, wird im *Hortus* die Tugend nur als vorletzte Zielursache gegenüber Gott als dem Letztziel bestimmt. Wird in den Reihen der Tugend- und Lasterkämpfe im *Psychomachia*-Zyklus, der vom Menschen zu beschreitende Weg des sittlichen Handelns durch die Überwindung der Laster mittels der Tugenden vorgezeichnet und in dem *„Misericordia"*-Diagramm das entsprechende *remedium* gegen das Hauptlaster der Gegenwart vorgegeben, so wird mit der Miniatur des *„Lectulus Salomonis"* als dem Sinnbild der konkreten Gottesbegegnung des Menschen die Bildfolge beschlossen. Dass die Miniatur des *„Lectulus Salomonis"* (fol. 204v, Abb. 59) nicht nur als Eingangsillustration des nachfolgenden Salomon-Zyklus, sondern tatsächlich auch als Schlussbild der ethischen Ausführungen im *Psychomachia*-Zyklus zu verstehen ist, beweist eine Bildinschrift der Miniatur, die von dem überwundenen Kampf der Laster und der nachfolgenden friedenstiftenden Ruhe des wahren Salomon kündet.[1677] Da die Sittlichkeitslehre des *Hortus deliciarum* nur im Blick auf die in der Miniatur des *„Lectulus Salomonis"* vorgenommene Zielbestimmung sittlichen Handelns in ihrer theozentrischen Konzeption ganz erfasst werden kann, seien die folgenden Ausführungen der Analyse der Illustration gewidmet.

1677 H.d.I, fol. 204v, inscriptiones: „Saperatis viciorum pugnis et venenata invidia draconis, sequitur requies veri Salomonis".

3.9 Überwindung des ethischen Gegensatzes von Tugenden und Lastern in der kollektiven Gottesbegegnung

Im Unterschied zu den Illustrationen des *Speculum virginum* und des *Liber de fructu carnis et spiritus*, die übereinstimmend als vollendetes Werk der Tugend die mystische Geburt Christi in der Einzelseele bestimmen,[1678] ist den Rezipientinnen des *Hortus deliciarum* als das höchste Ziel des tugendhaften Strebens, das die Überwindung der Laster impliziert, die ruhevolle Einheit der Kirche mit Gott unter dem Bild des *„Lectulus Salomonis"* (fol. 204v, Abb. 59) vor Augen gestellt. Näher steht der Darstellung im *Hortus* das Schlussbild der *Psychomachia* des Prudentius. Prudentius hatte seine Darstellung des *bellum intestinum* beendet mit dem auf ursprünglich stoische Vorstellungen zurückgehenden Bild des Seelentempels.[1679] In seinem allegorischen Epos errichten die Tugenden nach ihrem Sieg über die Laster im gereinigten Körper den Tempel des reinen Menschenherzens, in dem die *Sapientia* den Thronsitz einnimmt.[1680] Das Bild gehört als spezifisches Motiv zu dem verbreiteten Vorstellungskomplex des *Deus internus*, der von der Existenz Gottes im Menschen ausgeht.[1681] Die Seele selbst, nicht wie bei Paulus der Körper (1. Cor. 3, 16. 6, 19; 2. Cor. 6, 16), wird in der *Psychomachia* nach der Überwindung der Laster und des Fleisches zum Ort der Einigung zwischen Gott und Mensch, zur Ruhestatt Gottes.[1682] Die Beschreibung des Seelentempels folgt in seiner Bildlichkeit der Vision des Neuen Jerusalem in der Offenbarung des Johannes.[1683] Als alttestamentliche Präfiguration des geistigen Tempels bezeichnet Prudentius in der Rede der *Fides* vor dem versammelten Tugendvolk ausdrücklich den Tempel Salomons.[1684] In der Schlussszene der *Psychomachia* findet sich zwar keinerlei Hinweis auf den Tempel der *ecclesia*, dennoch kann angesichts der fortwährenden Doppelung des individuell-psychischen und kollektiv-ekklesiologischen Aspekts innerhalb der Kampfesschilderungen und der in der patristischen Exegese geläufigen Auslegung des Salomonischen Tempels und des Neuen Jerusalems als Kirche[1685], davon ausgegangen werden, dass in dieser Szene mit dem Bild des Tempels sowohl die Seele, als auch, zumindest konnotativ, die Kirche mitgedacht ist. Das gleiche gilt, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen für das im

---

1678 Vgl. dazu: M. BERNARDS, 1955, S. 189-192; und: E. S. GREENHILL, 1962, S. 84-96.

1679 H. FLASCHE, 1949, S. 86.

1680 AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 823-887, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 84-89.

1681 H. FLASCHE, 1949, S. 81ff.

1682 AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 911-915, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 90f.: „... ubi peccatum regnauerat, aurea templi / atria constituens textat spectamine morum / ornamenta animae, quibus oblectata decoro / aeternum solio dies Sapientia regnet".

1683 Deutliche Anklänge an die Vision der Johannes-Apokalypse zeigen die Verse in: AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 825: *novum templum (novam Jerusalem*, in: Apc. 2, 12); V. 826: *aurea harundo (aurea haurundo*, in: Apc. 21, 15; V. 830-850: zwölf Tore der Stadt (zwölf Tore des Himmlischen Jerusalem, in: Apc. 21, 13); V. 851-867: Edelsteine (Gemmenkatalog, in: Apc. 21, 19-20); V. 875ff.: thronende *Sapientia* (thronendes Lamm, in: Apc. 22, 1-5), (ed. U. Engelmann, 1959), S. 84-89.

1684 AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, Psychomachia, V. 804-810, (ed. U. Engelmann, 1959), S. 82-85: „Unum opus egregio restat post bella labori, o proceres, regni quod tandem pacifer heres belligeri, armatae succesor inermus et aulae, instituit Salomon, quoniam genitoris anheli fumarat calido regum de sanguine dextra; sanguine nam terso templum fundatur, et ara ponitur auratis Christi domus ardua tectis".

1685 Vgl. z. B.: ORIGENES, In Ierem. hom. 48, GCS 6, 222; oder: HIERONYMUS, In Sophon. 3, PL 25, 1376f. u.v.m.

Hortus deliciarum auf fol. 204r wiedergegebene Bild des *„Lectulus Salomonis"*. Vordergründig betrachtet wird mit dem Übergang von der letzten bildlichen Gegenüberstellung des Laster- und Tugendheeres auf fol. 203v und fol. 204r zu der Miniatur des *„Lectulus Salomonis"* und ihrer ekklesiologischen Auslegung in den Inschriften ein radikaler Wechsel von der individuell-psychischen zur kollektiv-ekklesiologischen Dimension vollzogen. Doch aufgrund der Ineinssetzung beider Dimensionen in den ersten Bildinschriften der *Psychomachia*-Illustrationen im *Hortus* kann davon ausgegangen werden, dass in der Illustration des *„Lectulus Salomonis"* nicht nur die Situation der Kirche, sondern auch an den Zustand der Seele gedacht ist. Gleichwohl ist die betonte Schwerpunktverlagerung von der primär individuellen, seelischen Sinndeutung des Tugend- und Lasterkampfes zur kollektiven, kirchlichen Auslegung der *„Lecutulus Salomon*"-Miniatur signifikant.

Dass die Hintereinanderordnung der *Psychomachia*-Illustrationen und der *Salomon*-Miniatur nicht zufällig erfolgte, sondern zwischen ihnen ein bewusst konzipierter innerer Zusammenhang besteht, beweist die bereits erwähnte Überschrift der *„Salomon"*-Illustration die da lautet: „Nachdem der Kampf der Laster und der vergiftete Neid des Drachens überwunden ist, folgt die friedenstiftende Ruhe des wahren Salomon".[1686] Schon M. Curschmann und K. Lerchner, die der Struktur des *„Salomon"*-Zyklus und der Verflechtung der literalen und spirituellen Sinnebenen in seinen Miniaturen und Texten eine eingehende Untersuchung widmen, haben auf die verbindende Funktion der Inschrift aufmerksam gemacht, ohne jedoch das Bildprogramm des *Psychomachia*-Zyklus in ihre Interpretation der Illustration des *„Lectulus Salomonis"* mit einzubeziehen.[1687]

Der Miniatur des *„Lectulus Salomonis"* liegen als biblische Textvorlage die Hoheliedverse Ct. 3, 7. 8 und Ct. 4, 4 zugrunde. Sie zeigt in einem durch die architektonischen Elemente von Turm, Dach und Fenstern umschriebenen Innenraum auf einem üppig mit reichverzierten Stoffen überworfenen Spannbett liegend eine männliche Gestalt mit Königskrone, die durch eine Bildinschrift als *„rex Salomon*" identifiziert wird. Als königliche Leibwache umsteht das Prunkbett eine unübersehbare Menge von Rittern in Kettenpanzern und mit Schilden, die inschriftlich gemäß Ct. 3, 7 als „sechzig Starke" bezeichnet werden.[1688] Überfangen wird die herrscherliche Liegestatt Salomons von einem zur Seite gerafften Bettvorhang mit innenhängender Öllampe. Flankiert wird sie zur Rechten von einem Turm, an dessen Zinnen gemäß Ct. 4,4 die Schilde der Starken aufgehängt sind.[1689] Wie K. Lerchner zu Recht feststellte, bietet die Illustration über die Umsetzung des Literalsinns der Hoheliedverse hinaus schon eine Interpretationsleistung, die in der Versetzung des im Hohelied erwähnten, als Liegemöbel eines

---

1686 H.d.I, fol. 204v, inscriptiones: „Saperatis viciorum pugnis et venenata invidia draconis, sequitur requies pacifica veri Salemonis".

1687 Vgl. M. CURSCHMANN, 1981, S. 394. K. LERCHNER, 1993, S. 253, beschreibt das Verhältnis der Illustrationen des *Psychomachia*-Zyklus zur *Salomon*-Miniatur lediglich als antithetisches, in dem das Bildprogramm der nachfolgenden Texte und Illustrationen begründet wird.

1688 H.d.I, fol. 204v, inscriptiones: „Sexaginta fortes. Canctica canticorum. En lectulum Salemonis sexaginta fortes ambiunt ex fortissimis Israel, omnis tenentes gladios et ad bella doctissimi."

1689 Siehe dazu: H.d.I, fol. 204v, inscriptiones: „Turris David que edificata est cum propugnaculis, mille clypei pendent ex ea, omnis armatura fortium".

Festumzugs in der Wüste verstandenen Bettes Salomons[1690] in den mit architektonischen Elementen umschriebenen Innenraum der Miniatur besteht. Ob es sich bei dieser Umdeutung ebenso wie bei der Darstellung der Leibwache in Kettenpanzern tatsächlich nur um einen „Ausdruck zeitgenössischer Anverwandlung" handelt, wie K. Lerchner meint[1691], oder ob hier die Ebenen von Literalsinn und Spiritualsinn, des Sinnträgers und der *significatio* vermischt werden, das heißt der architektonische Binnenraum entsprechend der ekklesiologischen Deutung des *lectulus* in den Beischriften als Kirchenraum aufzufassen ist, kann nicht endgültig entschieden werden.

Die Bildinschriften und die Beitexte der Miniatur auf fol. 205r/v weisen der Darstellung einen allegorischen Sinn zu. Das Bett Salomons, wird entsprechend der exegetischen Tradition seit Beda auf die Kirche gedeutet.[1692] Die brennende Öllampe ist als das ewige Licht zu verstehen.[1693] Die der Illustration auf der nachfolgenden Seite gegenübergestellten Texte ergänzen die Aussagen der Bildinschriften. So finden sich die in den *inscriptiones* genannten Worte *„requies Salomonis"* in der Überschrift des anonymen Hohelied-Kommentars auf fol. 205r wieder, der die traditionelle ekklesiologische Deutung der Hoheliedverse Ct. 3, 7. 8 und 4, 4 im Detail ausführt. In Wortlaut und Inhalt weist er, wie schon M. Curschmann feststellte, auffällige Gemeinsamkeiten mit dem Hoheliedkommentar des Haimo von Auxerre auf[1694], der seinerseits stark von der allegorischen Hoheliedauslegung Bedas beeinflusst ist.[1695] In ihm findet sich dieselbe Auswahl von Sinnträgern des Hoheliedes wieder, die auch in der Illustration wieder auftauchen.

Das Bett, in dem Salomon ruht, wird auf die Ruhe der gegenwärtigen Kirche der Vollkommenen in den Zeiten des Friedens nach der Überwindung der inneren Feinde, der Laster, gedeutet, die eine diesseitige Vorwegnahme der zukünftigen ewigen Ruhe im Jenseits ist.[1696] Die sechzig Starken, die das Bett umstehen, bezeichnen ebenso wie der Turm Davids zur Rechten des Bettes die heiligen Lehrer, welche die Kirche durch ihre Predigt vor dem Einfluss der Dämonen und Häretiker beschützen und die Kirchenglieder mit Christus selbst verbinden.[1697] Ein zweiter Kommentar zu den Hoheliedversen, der der anonymen allegorisch-ekklesiologischen Auslegung nachgestellt ist, repräsentiert ein alternatives Verständnis: die von Rupert von Deutz im

---

1690 Vgl. dazu: Ct 3, 6ff.

1691 K. LERCHNER, 1993, S. 254.

1692 H.d.I, fol. 204v, inscriptiones: „Rex Salemon requiescit in lectulo, id est ecclesia". Zur ekklesiologischen Auslegung des Hoheliedes bei Beda allgemein und seiner Nachwirkung, vgl. F. OHLY, 1958, S. 64-69; zu seiner Auslegung des *lectulus Salomonis* auf die Kirche im speziellen: K. Lerchner, 1993, S. 180f.

1693 H.d.I, fol. 204v, inscriptiones: „Lucerna ardens significat eternam lucem".

1694 Nach M. CURSCHMANN, 1981, S. 399, handelt es sich bei dem Text im *Hortus* entweder um eine neuere, kondensierende Fassung des alten Kommentars oder um eine Kürzung der *Hortus*-Kopisten.

1695 F. OHLY, 1958, S. 75.

1696 H.d.I, fol. 204v, inscriptiones: „Rex Salemon requiescit in lectulo, id est in ecclesia". Vgl. auch: H.d.II, T. 710, anonym: „Lectulus Salemonis est celestis requies et presens Ecclesia in qua sancti amplexu veri pacifici delectantur, finita viciorum pugna".

1697 H.d.II, T. 710, anonym: „Sexaginta fortes sunt sancti doctores animo constantes, qui Ecclesiam Dei predicando a demonibus et hereticis defendunt". Auch der Turm wird auf die heilige Gelehrten gedeutet: „Collum Ecclesie comparatur turri David que edificata est cum propugnaculis.[...] Collum Ecclesie sancti doctores sunt, qui vocem divine predicationis auditoribus proferunt, et sicut collum caput et cetera membra corporis conjungit, ita sancti predictores Christum significat, qui vicit diabolum, et in quem desiderant angeli prospicere".

12.Jahrhundert erstmals folgenreich und mit Entschiedenheit durchgeführte mariologische Deutung des Hohenliedes.[1698] In ihm wird das Bett Salomons auf den *uterus virginalis Mariae* gedeutet, in dem sich die göttliche und menschliche Natur zu einer untrennbaren Person in Christus verbanden.[1699] Die mit dem Schwert bewaffneten sechzig Starken verweisen auf die vergangenen Zeiten des Kampfes, die Ahnen von Abraham bis Maria, die den Stamm Abrahams bis zur Geburt der Maria verteidigt haben.[1700] Auf die Illustration des *„Lectulus Salomonis"* ist diese Deutung nur insofern übertragbar, als dass sie erlaubt, Salomon als *typus* Christi zu verstehen.[1701]

Mit der Illustration des *„Lectulus Salomonis"* wird den Rezipientinnen als das letzte anzustrebende Ziel des Tugend- und Lasterkampfes die friedvolle Vereinigung der wahren Kirche der Gerechten - oder in den Begrifflichkeiten der *Civitas*-Lehre gesprochen, der *civitas Jherusalem - ecclesia* - mit dem *rex pacificus Salomon-Christus* vor Augen geführt. Dargestellt ist nicht die mystische Gottesgeburt im Herzen des Menschen, wie in den Miniaturen des *Speculum virginum* oder des *Liber de fructu carnis et spiritus*[1702], sondern die kontemplative Ruhe mit Gott in Beschauung und Stille, ein Zustand, in dem bereits die Antinomie von Zeit und Ewigkeit aufgehoben ist, wie die ohne gedankliche Zäsur vorgenommene Deutung des *lectulus Salomonis* auf die gegenwärtige Kirche und die himmlische Ruhe gleichermaßen belegt. Mit der Wende von den Illustrationen des Tugend- und Lasterkampfes und insbesondere des *Misericordia*-Diagramms, in dem ausdrücklich zu einem tätigen Leben der barmherzigen Werke aufgefordert wird, hin zu der Miniatur des *„Lectulus Salomonis"* mit der Darstellung der in stiller Betrachtung des *Salomon-Christi* versunkenen sechzig Starken wird der Übergang von der aktiven zur kontemplativen Lebensform bezeichnet. Der Innenraum, in dem sich die Beschauung vollzieht, kennzeichnet den Rückzug von dem aktiven Weltbezug in einen Raum der Abgeschiedenheit. Die *requies ecclesiae*, von der die Bildinschrift spricht, ist die Ruhe des kontemplativen Lebens. Dem entspricht, dass in der exegetischen Tradition der *lectulus Salomonis* auch als Zeichen der *vita*

1698 H. RIEDLINGER, 1958, S. 208ff.; F. OHLY, 1958, S. 125-135. Zur Tradition der mariologischen Deutung des Hohenliedes, vgl. auch: H. BEUMER, 1954, S. 411-439.

1699 H.d.II, T. 711, R.v.D., In Cant.: „Qui enim est lectus veri et vere pacifici regis Salemonis, qui inter nos et Deum pacem composuit, nisi ille in quo divina natura humana sibi naturam conjunxit? Et quis ille est, nisi uterus virginalis? Ibi namque dicinitas verbi Dei verbum Deus sese conclusit, et humanam naturam de carne virginis formatam sibimet in unitate persone inseparabiliter conjunxit, et ecce sponsam, id est carnem nostram, cum anima rationali habens Deus, sponsus, inquam, Deus et homo natus est Christus".

1700 Ebd.: „Idcirco tempus belli tunc erat, idcirco materialibus gladiis tunc opus erat, ut defensaretur genus Abrahe, ut defensaretur radix Jesse, defensaretur, inquam, atque protegeretur genus et radix David, donec beata virgo Maria nasceretur, lectulus, ut jam dictum est, veri Salemonis".

1701 Eine byzantinische Darstellung des *„lectus Salomonis"* - ikonographische Vorlagen oder Parallelen aus dem abendländischen Raum liegen nicht vor - in den Homilien des Mönches Jakobus Kokkinobaphos, die in zwei Handschriften erhalten ist (Vat. gr. 1162, fol. 82v; Par. gr. 1208, fol. 109v), scheint diese Interpretation zu bestätigen. Sie zeigt nicht Salomon, sondern Christus mit geöffneten Augen und Kreuznimbus auf einem Bett liegend. Die sechzig Starken sind hinter dem Bett Christi als Engel dargestellt. Die der Illustration beigeordneten Homilien über die Gottesmutter und die byzantinische Deutungstradition des *lectus Salomonis* sprechen für ein mariologisches Verständnis der Darstellung. Zur Illustration: H.d. I, S. 197; G. CAMES, 1971, S. 74-77; K. LERCHNER, 1993, S. 255.

1702 Vgl. dazu: M. BERNARDS, 1958, S. 189-191.

contemplativa aufgefasst wird.[1703] Der Aufeinanderfolge der Illustrationen im *Hortus* analog hatte schon Gregor der Große das tätige Leben in Nächstenliebe als notwendige Vorbedingung des beschaulichen Lebens in Gebet, Betrachtung und Stille bestimmt.[1704] Doch während Gregor der Große mehrfach betont, dass grundsätzlich jedem gläubigen Christen das kontemplative Leben offen steht, auch wenn es sich am besten im monastischen Stande verwirklichen lässt[1705], werden die sechzig Starken der *„Lectulus"*-Miniatur, die an der kontemplativen Ruhe teilhaben, in den Beitexten einschränkend nur auf die Angehörigen des geistlichen Standes, die tugendhaften Kirchenlehrer gedeutet, denen in der gottgewollten Ordnung der Hierarchie die entscheidende Funktion zukommt, durch ihre Predigt die Kirche zugleich aktiv gegen die Angriffe der Häretiker zu schützen und die Gläubigen mit Christus zu verbinden.[1706] Die exklusive Zuordnung des kontemplativen Lebens zum geistlichen Stand entspricht auf Seiten des Kirchenverständnisses im *Hortus* das sich in der Illustration der „Kirchlichen Hierarchie" von fol. 225 (Abb. 95) abzeichnende elitäre Verständnis von der Höherrangigkeit des mit der Leitungsfunktion im innerkirchlichen *ordo* betrauten geistlichen Standes vor der Laienschaft. Zeichnet die Illustration des *„Lectulus Salomonis"* und ihre Beitexte ein Bild von der schon in der Jetztzeit möglichen Teilhabe der ethisch vollkommenen Geistlichen, die ihr Fleisch und ihre Laster besiegt haben an der Gottesschau in der kontemplativen Ruhe, so verweisen die in der Miniatur an dem Turm neben dem *lecutulus Salomonis* aufgehängten Schilde ebenso wie die Schilde der sechzig Starken und ihre Deutung in dem anonymen Beitext, das die kontemplative Ruhe mit Gott auf Erden noch eine fragile, relative ist, die sich notwendig mit der aktiven Verteidigung der Einheit der Kirche nach außen zu verbinden hat.[1707]

In der Hintereinanderordnung der Illustrationen des *Psychomachia*-Zyklus und des *„Lectulus Salomonis"* spricht sich die Überzeugung aus, dass die Tugenden, im Gegensatz zu der stoischen Lehre von der Tugend als dem einzigen und höchsten, um seiner selbst willen zu erstrebenden Gut, das mit der Seligkeit selbst identisch ist[1708], nicht Endziel und Selbstzweck des menschlichen

---

1703 So etwa von Wolbero von St. Pantaleon, Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis u. a.; dazu: K. LERCHNER, 1993, S. 53f. 189.

1704 Zur Definition der *vita activa* und *vita contemplativa* und ihrer Bewertung durch Gregor den Großen und seine Bestimmung des aktiven Lebens als Vorbedingung des kontemplativen Lebens, vgl.: K. RUH, 1990, S.160f.

1705 GREGOR DER GROSSE, Moralia in Iob 6, 37, 56, PL 76. Dazu: F. LIEBLANG, 1934, S. 170f.; und: K. RUH, 1990, S. 163.

1706 H.d.II, T. 710, anonym: „Sexaginta fortes sunt sancti doctores animo constantes, qui Ecclesiam Dei predicando a demonibus et hereticis defendunt. [...] Collum Ecclesie sancti doctores sunt, qui vocem divine predicationis auditoribus proferunt, et sicut collum caput et cetera membra corporis conjungit, ita sancti predicatores Christum corpori suo, id est sancte Ecclesie, conjungunt".

1707 H.d.II, T. 710, anonym: „Hoc collum turri David comparatur. David interpretatur manu fortis vel visu desirabilis, et Christum significat, qui vicit diabolum, et in quem desiderant angeli prospicere. Propugnacula cum quibus eadem turris est edificata sunt sanctarum Scripturarum sacramenta, de quibus veluti jacula procedunt, quibus demones repelluntur. Mille clipei sunt innumera divine defensionis presidia, quibus Ecclesia defenditur. Omnis armatura wafenheit fortium est omnis instructio sancte operationis. Collum Ecclesie bene turri David comparatur, quia sancti doctores semper in bello sunt, et pro defensione sancte Ecclesie pugnantes contra precedentia vicia".

1708 Vgl. dazu: J. MAUSBACH, Bd. 1, 1909, S. 61ff.; J. GRÜNDEL, 1976, S. 240f.

sittlichen Handelns darstellen, sondern nur Mittel zum Zweck sind, nämlich die notwendige Voraussetzung für die Annäherung an Gott. Durch die genannten Tugenden, die aufgrund der Ineinssetzung von allegorisch-ekklesiologischer und moralisch-tropologischer Sinndimension im *Psychomachia*-Zyklus näherhin als kirchlich approbierte Werte definiert werden können, wird schon jetzt inchoativ die Gemeinschaft des Menschen mit Gott begründet. Wurde den Leserinnen in dem *„Misericordia*"-Diagramm exemplarisch vor Augen geführt, dass es keine Tugend und kein gutes Werk ohne Gott geben kann, so beweist die Miniatur des *„Lectulus Salomonis"* und seine Inschrift, die von dem Tugendsieg kündet, dass nur demjenigen, der tugendhaft nach der Wertordnung der Kirche lebt, potentiell die Möglichkeit gegeben ist, bereits im Diesseits in kontemplativer Ruhe Gott zu schauen und an der vollendeten Seinsweise zu partizipieren. Das tugendhafte Leben ist das entscheidende Moment, das die in der Jetztzeit einzige real mögliche Begegnung mit Gott in der Kontemplation konstituiert. Tugend und Gott sind untrennbar miteinander verbunden. Gott ist nicht allein der Urheber der Tugend, sondern zugleich das Letztziel menschlich sittlichen Handelns. In bezug auf den einzelnen Menschen bedeutet die in den Beitexten zu findende konsequent heilsgeschichtlich-ekklesiologische Deutung des *lectulus Salomonis* als *ecclesia sancta*, als Kirche der Vollkommenen, dass er nur in der Gemeinschaft der wahren Christen der schon in der Gegenwart verwirklichten Ruhe Christi teilhaftig werden kann. Christus begegnet - der Miniatur und ihren Beitexten zufolge - dem Einzelnen in der Gegenwart nicht als gleichsam privater Gott, als persönlicher Seelenfreund, sondern als objektiv heilsgeschichtlicher Heiland.

Der Ort der Gottesbegegnung in der Gegenwart wird durch die unterhalb der Miniatur des *„Lectulus Salomonis*" auf derselben Seite eingezeichnete Illustration des „Gastmahls Salomon" nach 3. Rg. 3, 15, näher bestimmt. Die Miniatur zeigt eine rechteckige, quergestellte, mit Essgerät und Speisen gedeckte Festtafel, an der König Salomon mit zwei Tischgenossen Platz genommen hat. Seine rechte Hand erhoben wendet er sich einem an der rechten Schmalseite des Tisches stehendem Bischof zu, der ihm einen Hostienbehälter entgegenhält und von einem zweiten Bischof in Orantenhaltung begleitet wird. Die Ausführungen von M. Curschmann und K. Lerchner zu der Illustration sind vor allem der Frage nach der biblischen Textvorlage gewidmet. Während M. Curschmann jedoch davon ausgeht, dass der Darstellung an sich das erste Buch der Könige zugrunde liegt, in dem von der reichen Tafel Salomons und seiner üppigen Hofhaltung mehrfach die Rede ist (1. Rg 3, 15. 4, 7. 4, 20, 4, 22. 4, 26)[1709], macht K. Lerchner darauf aufmerksam, dass diese Bibelstellen keine spezifischen Charakteristika enthalten, die im Bild wiederzufinden sind.[1710] Sie spricht sich für das *ferculum Salomonis* des Hohenliedes (Ct. 3, 9 -10) als dem Bedeutungsträger aus[1711], der in der Illustration im Literalsinn, genauer im Sinne einer in der exegetischen Tradition vorbereiteten Gegenstandsumdeutungs-Variante wiedergegeben ist, auf die in zwei Texten des Rupert von Deutz (fol. 210r) und

1709 M. CURSCHMANN, 1981, S. 399. 404.

1710 K. LERCHNER, 1993, S. 256.

1711 Dieser Zusammenhang wurde schon von G. CAMES, 1971, S. 77, hergestellt.

Honorius Augustodunensis (fol. 211r) verwiesen wird. So versteht Rupert von Deutz unter dem Begriff des *„ferculum"*, der in der Hohelied-Exegese auch als Bezeichnung für Bett[1712], Tragegerät[1713], Speisebett[1714], Speisehaus[1715], Thron[1716] aufgefasst wird, einen Tisch[1717], während Honorius Augustodunesis mit dem Begriff das *refectorium ecclesiae,* den Altartisch, assoziiert.[1718] Tatsächlich wird auch in der Beischrift der Illustration von fol. 204v der Tisch Salomons als *„mensa altaris"* gedeutet und das Geschehen typologisch auf die Eucharistie als Vorbereitung der ewigen Tischgemeinschaft bezogen.[1719] Da über diese gedanklichen Parallelen hinaus jedoch kein Wort der Inschrift konkret auf die *descriptio* des *ferculum* in Ct. 3, 9f. Bezug nimmt, muss die Heranziehung des Hoheliedverses als zugrundeliegendem Bibeltext der Darstellung als eine mögliche, aber letztgültig nicht beweisbare Annahme bewertet werden.[1720] Für die Frage nach dem Bildzusammenhang zwischen den Illustrationen des *„Lectulus Salomonis"* und der „Festtafel Salomons" auf fol. 205v ist es letztlich unerheblich, ob in der Miniatur der „Festtafel Salomons" der Tisch Salomons von 1. Rg 3, 15 oder das *ferculum Salomonis* von Ct 3, 9f. wiedergegeben ist. Von entscheidender Bedeutung ist dagegen die inschriftlich vergegenwärtigte Auslegung des Festbanketts auf die Eucharistiefeier. M. Curschmann hat erstmals den Sinnzusammenhang zwischen der Illustration des „Gastmahls Salomon" und der Miniatur des *„Lectulus Salomonis"* aufdeckend, als Gegenstand des in den Beischriften als Feier des Heiligen Abendmahls gedeuteten Festbanketts Salomon das in der Illustration des *„Lectulus Salomonis"* gezeigte Geschehen der Vereinigung von Gott und Kirche erkannt.[1721] Die Begegnung mit Gott ereignet sich in der Gegenwart nicht unmittelbar, sie wird von dem Einzelnen nicht in radikaler Vereinzelung und Rückzug aus kollektiven und kommunikativen Bindungen erlebt, sondern lässt

---

1712 Aponius etwa betrachtet das *ferculum* als eine Art Brautbett; für Ambrosius ist mit dem im Hohelied genannten Ruhemöbel das Bett Salomons gemeint, dazu: K. LERCHNER, 1993, S. 199-201.

1713 In diesem Sinne: BEDA, In Cant. Cant., 2, 3, 7, CCL 119, 269-273; GILBERT FOLIOT, Expos. in Cant. Cant., PL 202, 1252-1253; ANSELM VON LAON, En. in Cant. Cant. PL 162, 1204-1205; als Tragegerät für Speisen bezeichnet ausdrücklich Johannes von Mantua das *ferculum*, vgl. Ders., In Cant. Cant. (hg. v. B. Bischoff / B. Taeger) S. 78; (zit. nach: K. Lerchner, 1993, S. 209. 214f. 223).

1714 BEDA, In Cant. Cant., 2, 3, 7, CCL 119, 273-278.

1715 BRUNO VON SEGNI, Expos. in Cant. Cant., PL 164, 1253.

1716 ALANUS DE INSULIS, Elud. in Cant. Cant. PL 210, 75.

1717 H.d.II, T. 718, R. v. D., In. Cant.: „Ferculum fecit sibi rex Salemon de lignis Lybani, columpnas ejus fecit argenteas, reclinatorium aureum, ascensum purpureum, media caritate constravit propter filias Jherusalem. Ferculum namque regis Salemonis Scripture sunt veritatis omnes una mensa Domini cuncta regentis et omnibus providentis quemadmodum Psalmista dicit: Dominus regit me et nichil michi deerit, in loco pascue ibi me collocavit".

1718 H.d.II, T. 721, H. A., Spec. eccl.: „Per hoc Salemonis consistorium, sprachus, dinchus vel ferculum, figuratur ecclesie refectorium, in quo sapientia Dei mensam posuit, cum sacram Scripturam fideles docuit. [...] In quibusdam locis vinum propter fortitudinem cum aqua miscent."

1719 H.d.I, fol. 204v, inscriptiones: „Salemon epulatur in mensa cum suis amicis, cui pontifices ministrando assistunt. Christus autem eternum convivium parans corpore et sanguine suo in altaris mensa per ecclesiasticos sacerdotes cottidie cum fidelibus suis epulatur".

1720 Auch wenn das *ferculum* des Hohenliedes als Sinnträger die in der Inschrift genannte Deutung zulässt, so bleibt doch der schon von M. Curschmann, 1981, S. 404, kritisch vorgetragene Einwand bestehen: „Das Gastmahl Salomons, seine reiche Tafel gehört im Literalsinn in den Bereich des historischen Salomon. Daran ändert auch der Umstand nichts, dass ähnliche Gedanken schon seit einiger Zeit in der *ferculum*-Exegese kursieren".

1721 M. CURSCHMANN, 1981, S. 400.

ihn aufgehen in der gemeinschaftlichen Liturgie, dem aktiven Dienst an Gott. Nur in der rituellen Kulthandlung der Eucharistie tritt die Gemeinschaft der *ecclesia sancta* in Verbindung mit Christus, kann der Einzelne dem in den *species* der Eucharistie wahrhaft gegenwärtigen Christus begegnen. Die sakramental mediatisierte Gottesbegegnung wird hergestellt über die priesterlichen Nachfolger Christi, die mit ihrer sakramentalen Verfügungsgewalt und schriftkundigen Autorität die Gottesbeziehung erst initiieren.[1722] Durch den liturgischen Dienst der *doctores* wird die Gemeinde der Vollkommenen dem Beitext zufolge als Leib dem Haupt Christus verbunden und gewinnt damit Anteil an seiner ewigen Ruhe.[1723] Die Liturgie der Eucharistie bedeutet nicht nur die Feier des religiösen Faktums des Opfers Christi, sondern letztlich auch die Apotheose der Gemeinschaft, die anfanghafte Teilhabe am ewigen Frieden. Das durch das Sakrament der Eucharistie gewirkte Heil Christi aber kann den Menschen - wie die Voranstellung des *Psychomachia*-Zyklus vor den Miniaturen des *„Lectulus Salomonis"* und des „Gastmahls Salomons" beweist - nur durch den vorausgehenden Tugendgewinn und die asketische Abkehr von der Welt erreichen.[1724] Nur wer tugendhaft lebt, kann durch das Grundsakrament der Eucharistie Anteil gewinnen an der durch die Sakramentsgnade gewirkten Einheit der Kirche mit Christus. Durch die Destruktion der Laster und die Gewinnung der Tugenden vermag der Mensch sich Gott anzunähern, doch nur im liturgischen Dienst der *ecclesia sancta* wird sich Gott auch offenbaren. Der Kampf der Tugenden mit den Lastern hat notwendig einzumünden in den gemeinsamen Herrendienst der Liturgie, der aktive Weltbezug eines Lebens in sozialen Werken in der kontemplativen Lebensform aufzugipfeln.

Die Miniatur des *„Lectulus Salomonis",* die von der gegenwärtig einzig möglichen, der kollektiven Vereinigung der nach tugendhafter Vollkommenheit Strebenden mit Christus kündet, wird über ihre Bildinschrift, in der von dem überwundenen Kampf gegen die Laster die Rede ist, noch einmal zurückbezogen auf die Illustration der „Krönung der *Ecclesia*" von fol. 199r, mit der der folgende *Psychomachia*-Zyklus eingeleitet wird und deren Beischrift auf den noch bevorstehenden Kampf der Kirche und seine endgültige, endzeitliche Überwindung verweist.[1725] Zusammen markieren die Illustrationen der „Krönung der *Ecclesia*" und des *„Lectulus Salomonis*" den Anfang und das Ende des in der Bilderfolge zur *Psychomachia* veranschaulichten Kampfes der Kirche und der Einzelseele, die nicht nur die gleichen Feinde haben, sondern auch das gleiche Ziel: Gott in seiner ewigen Herrlichkeit zu schauen.

Die Einleitungsminiatur der „Krönung der *Ecclesia*" (fol. 199r, Abb. 15) zeigt den auf einem Thronsessel sitzenden und mit allen Herrschaftsattributen ausgezeichneten *Christus Rex*, der mit seiner Rechten der von den zwölf Aposteln herbeigeführten *Ecclesia* die Krone zum Zeichen

---

1722 Vgl. dazu H.d.II, T. 710, anonym: „Collum Ecclesie sancti doctores sunt, qui vocem divine predicationis auditoribus proferunt, et sicut collum caput et cetera membra corporis conjungit, ita sancti predicatores Christum corpori suo, id est sancte Ecclesie, conjungunt".

1723 Vgl. dazu: H.d.II, T. 710, anonym.

1724 Vgl. dazu: RUPERT VON DEUTZ, De div. off. 6, 36, CCLcm 7, 222.

1725 H.d.I, fol. 199r, inscriptiones: „Post coronam regni impugnatur ecclesia viciis diaboli sed econtra a sponso virtutibus munita perpetua tandem glorificabitur victoria".

ihrer Erwählung und des endzeitlichen Sieges auf das Haupt setzt. In den kommentierenden Bildinschriften durchdringen sich allegorische und anagogische Sinndeutung. So wird einerseits darauf verwiesen, dass nach der Krönung der *Ecclesia* ihr Kampf gegen die Kräfte des Bösen, die Laster, noch beginnt[1726], andererseits wird proleptisch der Sieg und die zukünftige Makellosigkeit der Kirche vorausgesagt und die in der Miniatur wiedergegebene Begegnung der *Ecclesia* mit Christus als Begegnung der Kirche mit ihrem himmlischen Bräutigam gedeutet.[1727] Herbeigeführt wird die Vereinigung der Kirche mit Christus durch die Apostel, so heißt es in einer Inschrift: „Petrus und Paulus und die übrigen Apostel führen beide Völker, so das jüdische und heidnische Volk, dargestellt in der Person der einen Kirche zum himmlischen König Christus".[1728] Die Kirche, die am Ende der Zeiten erhöht und mit Christus geeint wird, ist die eine apostolische Kirche, der bereits in der Gegenwart, der Zeit des Kampfes das Heil verheißen ist.[1729] Mit der Hervorhebung der Apostolizität der zur zukünftigen Mitherrschaft berufenen *ecclesia* wird noch vor der Illustrationsfolge zur *Psychomachia* und der in ihr entfalteten Tugend- und Lasterordnung als das kollektive Vorbild, an dem sich das sittliche Streben zu orientieren hat, die heilige Gemeinschaft der Apostel vorgestellt. Wenn in den Beischriften ausgesagt ist, dass die Apostel die Kirche zur künftigen Gotteseinung führen, dann bedeutet dies für den einzelnen in der Gegenwart, dass er die mit der *vita apostolica* gesetzte Lebensnorm zu befolgen hat, um seine künftige Heiligung erreichen zu können. Der Weg zur künftigen Gottesbegegnung wird durch die nachfolgenden Illustrationen des *Psychomachia*-Zyklus näherhin als Tugendweg zur ethischen Vollkommenheit qualifiziert: der *ecclesia apostolica* wird nur derjenige angehören, der die in den Miniaturen der *Psychomachia* aufgeführten Laster überwindet und die kirchlich approbierten Tugenden sich aneignet.

Indem innerhalb der Bilderfolge zur *Psychomachia* die individuell-seelische und kollektiv-ekklesiologische Dimension in eins gesetzt und die entworfene Tugend- und Lasterordnung mit zwei Illustrationen gerahmt werden, welche die zukünftig vollendete und irdisch-mögliche Gottesbegegnung als kollektive darstellen, wird deutlich gemacht, dass sich die sittliche Vervollkommnung nicht in individueller, abstrakter Geistigkeit verwirklicht, sondern notwendig gebunden ist an die Gemeinschaft der Kirche und deren Heiligung. Sie ist die religiös-ethische Gemeinschaft, in die der einzelne durch freien Entschluss und dauernde sittliche Bewährung, zugleich aber auch durch die seinswandelnde Eingliederung in den Sakramenten der Taufe und Eucharistie eingeführt wird. Wird durch die Taufe die Gottebenbildlichkeit des Menschen wiederhergestellt, die durch sittliche Betätigung verwirklicht werden muss, so gewinnt der sittlich sich vervollkommnete Mensch durch die Eucharistie schon in der Jetztzeit Anteil an der ewigen

1726 Siehe die vorangehende Anm. 48.

1727 H.d.I, fol. 199r, inscriptiones: „Virgo, id est Ecclesia, fide Christi dotata, que in celesti Jherusalem erit sine macula et ruga. Petrus et Paulus et ceteri apostoli ducunt [...] in unius ecclesie persona figuratum ad celestem regem Christum".

1728 H.d.I, fol. 199r, inscriptiones: „Petrus et Paulus et ceteri apostoli ducunt utrumque populum, scilicet judaicum et gentilem in unius ecclesie persona figuratum ad celestem regem Christum".

1729 Siehe hierzu die Ausführungen zur Apostolizität der Kirche in dem Kapitel zur *Ecclesia*-Miniatur in dieser Arbeit.

Ruhe des Herrn. Die in den Illustrationen des *Psychomachia*-Zyklus entworfene Ethik ist wesenhaft Kirchenethik, die darauf abzielt, die Idealgestalt der Kirche auf das Ziel der kollektiven Gottesbegegnung hin zu verwirklichen. Die Bilderfolge, die zuerst die nuptiale Gottesbegegnung als zukünftiges Ziel den Leserinnen vor Augen führt, dann die apostolische Nachfolge und den Tugendgewinn als die auf Erden zu leistende Voraussetzung der Gottesbegegnung einfordert, um schließlich den Tugendhaften die Teilhabe an der *requies Christi* in der Liturgie als schon in der Gegenwart potentiell erreichbares Ziel aufzuzeigen, erscheint ebenso als geistlich-ethische Richtschnur für die Selbstverwirklichung des Einzelnen, wie auch als Ordnungsentwurf, der das Schicksal eines jeden in den übergreifenden gemeinschaftlichen Rahmen der Kirchengeschichte einfügt. Die Illustration des *„Lectulus Salomonis"* fungiert in diesem Zusammenhang als Versuch der Sinnstiftung für die je eigene Zeit der Rezipientinnen, die ihnen Trost spendet, indem sie ihnen ihrer irdisch möglichen Geborgenheit in der Einheit der Kirche mit Christus versichert.

Zusammenfassung

Im Rückgriff auf die *Psychomachia* des Prudentius einerseits und die Tugend- und Lasterbäume des *Speculum virginum* und des *Liber de fructu carnis et spritus* andererseits wird im *Psychomachie*-Zyklus des *Hortus deliciarum* ein komplexes ethisches Ordnungssystem der Tugenden und Laster entworfen. Der vorausgehende Vergleich des Bilderzyklus des *Hortus* mit diesen Quellen hat gezeigt, dass der *Hortus* den Entwürfen seiner Vorlagen trotz zahlreicher Übereinstimmungen im einzelnen keineswegs sklavisch folgt, sondern aus ihnen als Materialfundus schöpft, um dann eine durchaus eigenständig zu nennende, mit seinen grundlegenden Welt- und Geschichtsvorstellungen korrespondierende Konzeption zu erschaffen. Übernommen sind im wesentlichen die durch das *Speculum virginum* oder den *Liber de fructu carnis et spiritus* überlieferten Tugend- und Lasterfiliationsschemata. Sie erfahren jedoch im *Hortus deliciarum* unter Heranziehung der generellen Idee des *bellum intestinum* eine grundsätzliche Erweiterung, die in der Konfrontation der einzelnen Haupttugenden und -laster und der durch dieses Schema der polaren Zuordnung bedingten Hinzufügung weiterer Haupttugenden und -laster besteht. Mehr noch: wird nach dem Vorbild des *Speculum virginum* oder *Liber de fructu carnis et spiritus* in den Miniaturen des *Psychomachia*-Zyklus die Fülle der Tugenden und Laster in einem kognitiv erfassbaren, lehr- und lernbaren System eingefangen, so gewinnt diese Systematisierung durch die Aufnahme des aus der *Psychomachia* des Prudentius übernommenen dramatischen Motivs der Überwindung der Laster durch die Tugenden den Charakter einer konkreten Handlungsorientierung, die auf die Befreiung des ganzen Menschen von der Sünde abzielt. Durch die systematische Zuordnung aller Tugenden und Laster unter die Grundtugend der *humilitas* und das Grundlaster der *superbia* wird im *Hortus* nicht nur die Einheit des sittlichen und unsittlichen Lebens verkündet und jede einzelne Tugend wie jedes Laster als Ausdruck der unter dem Begriff der *humilitas* und *superbia* gefassten menschlichen Grundhaltung für oder wider Gott bestimmt, vielmehr wird der Ordnungsgedanke, der den Welt-

und Geschichtsvorstellungen des *Hortus* maßgeblich zugrunde liegt, grundsätzlich auch für den ethischen Bereich für gültig erklärt. Gleichzeitig wird in der Verknüpfung der ethischen Ordnungsvorstellungen mit der Idee des *bellum intestinum* der dynamische Aspekt des sittlichen Lebens hervorgehoben. Einen sicheren Besitzstand an Tugenden kann es danach für den Menschen in seinem irdischen Dasein nicht geben. Während in den Tugend- und Lasterbäumen des *Speculum virginum* und *Liber de fructu carnis et spiritus* der Tugenderwerb als organisches, von der Grundtugend der *humilitas* ausgehendes Wachstum veranschaulicht wird, stellt sich das sittliche Leben den Miniaturen des *Psychomachia*-Zyklus im *Hortus* zufolge als ein fortwährender, von den einzelnen tugendhaften Kräften gegen ihre lasterhaften Opponenten zu bestehender Kampf im Inneren des Menschen dar. Über die Vorlagen hinausgehend wird im *Hortus* über das Motiv des Kampfes schließlich und die in den Einleitungssätzen des *Psychomachia*-Zyklus vollzogene Ineinssetzung von moralisch-tropologischer und allegorisch-ekklesiologischer Sinndimension die Vorstellung des Tugend- und Lasterkampfes, der nach der anthropologisch-ethischen Textreihe des Gegenwartszyklus auch als Widerstreit zwischen Leib und Seele im gefallenen Menschen zu verstehen ist, mit der *Civitas*-Lehre des *Hortus* verknüpft. Analog dazu wird in dem bereits ausführlich besprochenen Text des Honorius Augustodunensis zur Zweistaatenlehre gerade der moralische Charakter der zwei großen, geschichtsbestimmenden Gemeinschaften der *civitas Jerusalem-ecclesia* und der *civitas Babylonia* besonders hervorgehoben, dadurch dass die Bürger der *civitas Jerusalem* als alle tugendhaft Gott Lebenden und die Bürger der *civitas Babilonia* als alle ihren fleischlichen Begierden verfallene Sünder bezeichnet werden.[1730] Durch die wechselseitige, werkimmanente Inbezugsetzung wird den Leserinnen des *Hortus deliciarum* die heilsgeschichtliche Relevanz ihres sittlichen Lebens bewusst gemacht. Wird ihnen im Rahmen der *Civitas*-Lehre des *Hortus* aufgezeigt, dass ihr sittliches oder unsittliches Leben ihre Zugehörigkeit zu einer der beiden die Weltgeschichte prägenden Gemeinschaften bestimmt, so wird ihnen durch die *Psychomachia*-Illustrationen und ihre Einbindung in den „Gegenwarts"-Zyklus vermittelt, dass sich der seit dem Engelfall fortbestehende Kampf zwischen der *civitas Jerusalem-ecclesia* und der *civitas Babilonia* in der Gegenwart im Inneren des Menschen entscheidet. Damit ist die Verantwortung für den Verlauf des heilsgeschichtlichen Kampfes jedem Einzelnen zugewiesen, der durch sein tugendhaftes oder lasterhaftes Verhalten nicht nur sein Schicksal mitwirkt, sondern auch zur Verwirklichung einer der beiden Gemeinschaften beiträgt. Das entworfene sittliche Ordnungssystem wird in den Diagrammen der *avaritia* und *misericordia* auf die zeitgenössische kirchenpolitische Situation und den spezifischen historischen Lebenszusammenhang der Rezipientinnen hin akualisiert. Mit der ausführlichen Behandlung der *avaritia* wird ein Leitmotiv der Kirchenkritik im 12. Jahrhundert aufgegriffen. Auch für den *Hortus deliciarum* ist die *avaritia* kein abstraktes Thema der Harmatiologie, sondern das entscheidendste Problem der Gegenwart, durch das sowohl die Kirche in ihrem Bestand als auch die Lebenswirklichkeit der Hohenburger Nonnen gefährdet ist.

1730 Vgl. H.d.II, T. 880, H. A., Spec.eccl..

Der *Hortus* bleibt jedoch nicht bei der bloßen Bestimmung der *avaritia* als Hauptlaster der Gegenwart und der Beschreibung seiner Erscheinungsweisen stehen, sondern gibt mit der *misericordia* ein Gegenmittel zu seiner Überwindung vor. Zugleich macht er im Einklang mit der zeitgenössischen Gnadenlehre deutlich, dass der Mensch aus sich selbst heraus unfähig ist barmherzig zu handeln. Die Darlegung des Wesens der *misericordia* führt die Verfasserin des *Hortus* zu einem vertieften Verständnis der Sittlichkeit. Erst durch die dem Menschen von Christus in seinem Opfertod erwiesene Barmherzigkeit werden die sittlichen Kräfte des Menschen das Gute zu wollen und auch zu vollziehen erneuert, die Voraussetzung seines eigenen barmherzigen Handelns sind. Das Verdienst des Menschen besteht darin, dass er das Gnadengeschenk der Fähigkeit zum Guten annimmt, und darauf antwortet, indem er die gute Tat vollbringt. In der Frage nach der ethischen Grundrelation von Wille und Werk bezieht die Verfasserin eine eigenständige Stellung. Barmherzigkeit und Tugendhaftigkeit allgemein ist für sie nur dann gegeben, wenn sich der Wille zum Guten auch in der konkreten tugendhaften Tat äußert. Der in der intentionalistischen Ethik eines Abaelard enthaltenen Gefahr eines Verzichts auf die Realisierung des guten Willens begegnet sie, indem sie die Notwendigkeit der Einheit von Willen und Werk, ihre faktische Gleichwertigkeit betont. Die tugendhafte Handlung ist für die Verfasserin des *Hortus* wiederum nicht Selbstzweck, sondern Mittel, Voraussetzung um die kontemplative Ruhe mit Gottes zu erlangen. Demjenigen, der tugendhaft lebt, ist bereits im Diesseits potentiell die Möglichkeit gegeben, in der kontemplativen Schau Gottes an der vollendeten Seinsweise zu antizipieren. Der Einzelne begegnet Gott dabei nicht in radikaler Vereinzelung, außerhalb aller kollektiven Bindungen. Die Begegnung vollzieht sich in der Liturgie, in der aktiven rituellen Kulthandlung der Eucharistie. Durch sie gewinnt der Einzelne Anteil an der durch die Sakramentsgnade gestifteten Einheit der Kirche mit Christus. In der kollektiven Feier der Liturgie ist gegenwärtig allein - und das auch nur punktuell - die Vereinigung der tugendhaft Lebenden mit Christus möglich.

Mit der Entschlüsselung des Bild-Text-Programms des *Psychomachia*-Zyklus und der ihn rahmenden Illustrationen sind die ethischen Grundaussagen des *Hortus deliciarum* und ihre Einbindung in die Gesamtkonzeption des Werkes jedoch noch nicht vollständig erschlossen. Seinen Höhe- und Kristallisationspunkt erreicht der ethische Reflexionsgang des *Hortus* erst in der *Caritas*-Lehre. Innerhalb seiner Sittlichkeitslehre kommt der *caritas* die Funktion eines letzten Deutungsprinzips des ethischen Handelns zu. Vermittelt und visuell veranschaulicht wird die *Caritas*-Lehre durch die Illustration der Tugendleiter (fol. 215v, Abb. 28) und die ihr zugeordneten Texte der nachfolgenden zwei Seiten innerhalb des Gegenwartszyklus, die im Zentrum der nachfolgenden Ausführungen stehen sollen.

4 Ordo vitae[1731]

In einzigartiger Weise werden in der Miniatur der „Tugendleiter“ (fol. 215v, Abb. 28) und den ihr zugeordneten Texten der nachfolgenden zwei Seiten die Vorstellungen des *Hortus deliciarum* von der physischen Weltordnung, der kirchlichen Ordnung und der sittlichen Ordnung in konzentrierter Weise miteinander verknüpft. Unmittelbar vorangestellt sind ihr die bereits analysierten Illustrationen des „König Salomon und die Puppenspieler“ und des „*Fortuna*-Rades“ (fol. 215r, Abb. 77), in denen der Text-Bild-Block zum Hohelied im Gegenwartszyklus sein Ende findet und mit denen zugleich zu den nachfolgenden moraltheologischen Texten und Illustrationen übergeleitet wird. Durch das Bewegungsmotiv des Sturzes, das sowohl als bildprägendes Motiv die Illustrationen des „*Fortuna*-Rades“ wie auch der „Tugendleiter“ bestimmt, werden beide Miniaturen formal aufeinander bezogen. War die Illustration des „*Fortuna*-Rades“ ganz dem Thema der *mutabilitas rerum* gewidmet und wurde mit ihr vor der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen gewarnt, so wird mit der Darstellung der Tugendleiter, an deren oberen Ende verheißungsvoll die *Dextera Dei* mit der Krone des Lebens erscheint, ein Ausweg aus dem unaufhörlichem Wandel alles Weltlichen aufgezeigt. Da sich die Illustration in ihrer ganzen Komplexität nur durch eine exakte Bestimmung ihrer konstituierenden Elemente erschließt, sei zunächst mit einer kurzen Analyse der Bildkomposition und der Bestimmung ihrer literarischen Vorlagen und ikonographischen Vorbilder begonnen, bevor sich die Untersuchung der ethischen Theorie zuwendet, die in dem Bild der Tugendleiter ihren sinnbildlichen Ausdruck gefunden hat.

4.1 Der Aufstieg des Menschen zu Gott durch die Kraft der Liebe

Die Miniatur der „Tugendleiter“ (Abb. 28) wird beherrscht und strukturiert von dem zentralen, die Bildfläche diagonal durchschneidenden Bildelement der Leiter. Auf ihr werden die Stände der Kirche hierarchisch über- und untereinander angeordnet. Die Leiter erhebt sich aus der durch Architekturabbreviaturen, Pflanzenformen und Gesteinsformationen als Welt gekennzeichneten irdischen Sphäre zu einem Himmelssegment, in dem die *Dextera Dei* den Emporstrebenden die Krone des Lebens darbietet.[1732] Eine Bildinschrift deutet das Bildmotiv der Leiter tropologisch als „Aufstieg der Tugenden und religiöse Übung zur Heiligkeit, durch die die Krone des ewigen Lebens erlangt wird“.[1733] Auf einer der höchsten Sprossen der Leiter stehend

---

1731 Der Begriff „*ordo vitae*“ wird hier in Anlehnung an die augustinischen Verwendung des Begriffs für ein der göttlichen Weltordnung gemäßes Leben gebraucht. Zum Begriff des „*ordo vitae*“ bei Augustinus, vgl. J.RIEF, 1962, S. 305-348.

1732 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Dextera Domini. Corona vite“.

1733 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Hec scala significat ascensum virtutum et religiosum sanctitatis exercicium quo eterne vite corona adipiscitur“.

sucht eine durch die Inschriften als *„caritas"* und „umfassendste aller Tugenden" identifizierte weibliche Personifikation[1734] die Krone des himmlischen Lohns aus der Hand Gottes in Empfang zu nehmen. Hinter ihrem Rücken wenden sich verteidigend zwei Engel mit erhobenen Schwertern zwei heranstürmenden Dämonen zu, die mit Pfeil und Bogen die Gläubigen auf der Leiter angreifen. Jedem einzelnen der Gläubigen ist in der irdischen Sphäre ein Objekt seiner Begierde zugeordnet, durch das er von seinem Emporstreben zu Gott hinuntergezogen wird in die Welt. So droht eine inschriftlich als „Ritter und Laie" bezeichnete, auf der zweituntersten Sprosse der Leiter thronende Gestalt mit seiner Begleiterin in ihrer Hinwendung zu den Stadtgebäuden, Pferden und Rittern zu ihrer Linken bereits das Gleichgewicht zu verlieren.[1735] Nur zwei Sprossen über ihnen stürzt ein Kleriker, angezogen von einer Schale mit Fischen, einem Goldgefäß und einer als „Freundin des Klerikers" bezeichneten Laiin auf dem Dachfirst des in der irdischen Sphäre dargestellten Kirchengebäudes, kopfüber von der Leiter herab.[1736] Von zwei Geldbeuteln beschwert wird auch der Mönch, der drei weitere Sprossen bereits erklommen hat, in die Tiefe zu einer mit Goldstücken gefüllten Schale herabgezogen.[1737] Oberhalb des Mönches sind zwei weitere Repräsentanten irdisch-sozialer Gruppen aufgestiegen. Inschriften benennen sie als „Inkluse" und „Eremit".[1738] Im Vergleich zu den materiellen Werten, auf die sich das Begehren der Kleriker und Mönche richten, nehmen sich die Begierden des Inklusen und des Eremiten vergleichsweise bescheiden aus. So ist das Streben des Inklusen auf ein mit wertvollen Stoffen überzogenes Bett ausgerichtet[1739], während der Eremit, der über ihm stehend der himmlischen Sphäre und Schau Gottes am nächsten gekommen ist, aufgrund seiner Hinwendung zu einem Feld von Blumen in die Tiefe herabzufallen droht.[1740] Eine Sonderstellung nimmt unter den Einzelszenen, die von dem Tugendaufstieg und Fall der Gläubigen künden, die schon an anderer Stelle erwähnte Szene mit der Nonne in Hohenburger Tracht zur Linken des Klerikers ein. Ein Geistlicher hat die Hand der Nonne ergriffen und sucht sie mit einer Geldgabe von ihrem weiteren Aufstieg abzuhalten. Auch sie scheint dem Drängen des Geistlichen nachgebend von der Leiter herabzufallen.[1741] Der Raum, auf dessen Güter sich das Streben der Kirchenmitglieder richtet, die Welt, wird durch die Figur eines Drachens am unteren Ende der

---

1734 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Virtus autem hec est caritas. Sola enim virtus caritatis que ceteras virtutes continet ad accipiendam celestis premii coronam perveniet".

1735 Vgl. H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Laica; miles. Iste miles et laica mulier omnes infideles laicos significant qui varium ornatum seculi amantes et fornicationi simulque avaritie atque superbie vacantes ad nostram prosternuntur et raro ad contemplandam vite coronam elevantur".

1736 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Clericus. Iste clericus omnes falsos clericos designans crapula, luxurie, symonie, aliisque viciis deditur retrosursum cadit et minime ad acquirendam vite coronam in altum vadit. Mensa clerici; pisces; ciphus; ecclesia; amica clerici".

1737 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Monachus. Iste Monachus falsorum monarchorum typum gerit qui proprietatibus et percunie inhians cor suum a divinis officiis abstrahit et ubi est thesaurus suus immobiliter figit. Pecunia monachi".

1738 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Inclusus. Heremita".

1739 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Lectus inclusi in quo prolibitu requiescit".

1740 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Hic heremita falsorum heremitarum personam gerit qui ortum suum excolens et superfluis cogitationibus plantationi sue intendens, ab oratione retrahitur et divine contemplationis dulced[ine cui vacare et inherere deberet] sequestratur. Ortus heremite".

1741 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Sanctimonialis; presbiter".

Leiter als widergöttlicher Bereich gekennzeichnet.[1742] Doch es wäre falsch aus der Platzierung des Drachens als Sinnbild der satanischen Macht in der Welt allein schon zu folgern, der *Hortus deliciarum* lehre, dass die Welt als absolut widergöttliches Gegenprinzip zu Gott im Sinne des manichäischen Dualismus zu verstehen sei. Dem widerspricht die Einordnung des Motivs in den Gesamtkontext der Illustration. Denn danach besteht keine unüberbrückbare Trennung zwischen Gott und Welt, vielmehr wird die Welt durch das zentrale Aufstiegsmotiv der Leiter in ein gradualistisches Unterordnungsverhältnis zu Gott gesetzt. Von einem strengen Dualismus kann also nicht die Rede sein. Die Zuordnung des Drachens zur weltlichen Sphäre erklärt sich im Hinblick auf die in dem Verhalten der Standesmitglieder aufgezeigten möglichen Alternativen menschlichen Handelns. Von den Standesmitgliedern auf der Leiter aus betrachtet, stehen den Menschen *in statu viae* grundsätzlich nur zwei Streberichtungen offen: die Hinwendung zu Gott, die am Ende mit der Krone des Lebens belohnt wird, oder das Streben nach materiellem Besitz, das letztlich die Verdammung bedeutet. Das in der Setzung des Drachens in der Illustration angedeutete negative Urteil über die Welt stellt sich unter diesem Aspekt nicht als ontologisches, sondern sittliches Urteil dar, das in der Haltung und dem Tun des Menschen begründet ist. Nicht die Welt als solche ist böse, ihr Wert kann nur dann als absolut negativ bezeichnet werden, wenn sie Gott als alternatives Ziel menschlichen Handelns antithetisch gegenübergestellt wird. Die Gleichung Gott - Welt : Gut - Böse trifft allein in bezug auf die sittliche Unzulänglichkeit des Menschen zu, der an Stelle von Gott die Welt als letztes Ziel anstrebt. Die Schlechtigkeit der Welt ist nichts anderes als die Sündhaftigkeit des Menschen, der gegen das in der Schöpfungsordnung grundgelegte Unterordnungverhältnis der Welt zu Gott verstößt. Verneint wird in der Illustration nicht die Welt sondern die Sünde.

Ein der Bildkonzeption der „Tugendleiter"-Miniatur verwandtes aszetisches Stufenmodell findet sich bereits in der Benediktregel wieder. Im siebten Kapitel „Über die Demut" hat Benedikt ausgehend von der alttestamentlichen Vision der Jakobsleiter (Gen. 28, 12) allen geistlich Lebenden einen zwölfstufigen Weg zur leibseelischen Vollkommenheit, eine *scala humilitatis* entworfen.[1743] Das von ihm gewählte Motiv der Leiter ist nach Benedikt als Symbol des religiösen Reifungsweges, des zeitlichen, ganz auf Gott ausgerichteten Lebens, zu verstehen.[1744] Mit Leib und Seele, aus ihrer ganzen Person heraus sollen die Mönche über zwölf Stufen der Demut zu Gott emporsteigen.[1745] Auf die erste Stufe der Gottesfurcht folgt die zweite Stufe der Aufgabe des Eigenwillens, die dritte Stufe des Gehorsams gegenüber den Oberen, die

---

1742 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Draco id est diabolus. Draco iste insidiatur scandentibus."

1743 DIE BENEDIKTREGEL (hrsg. P. B. Steidle, 1963), S. 88: „Unde, fratres, si summae humilitatis volumus culmen adtingere, et ad exaltationem illam caelestem, ad quam per praesentis vitae humilitatem ascenditur, volumus velociter pervenire, actibus nostris ascendentibus scala illa erigenda est, quae in somnio Iacob apparuit, per quam ei descendentes et ascendentes angeli monstrabantur. Non aliud sine dubio descensus ille et ascensus a nobis intellegitur, nisi exaltatione descendere et humilitate ascendere"; das Kapitel insgesamt liegt vor: Ebd., S.86-99.

1744 Ebd., S. 88: „Scala vero ipsa erecta nostra est vita in saeculo, quae humiliato corde a Domino erigatur ad caelum".

1745 Ebd.: „Latera enim eius scalae dicimus nostrum esse corpus et animam, in qua latera diversos gradus humilitatis vel disciplinae evocatio divina ascendendos inseruit".

vierte Stufe der Geduld, die fünfte Stufe des demütigen Bekenntnisses der Gedanken und Tatsünden, die sechste Stufe der Genügsamkeit, die siebte Stufe der Selbsterniedrigung, die achte Stufe der Regelbefolgung, die neunte Stufe der Schweigsamkeit, die zehnte Stufe der Beherrschung des Lachens, die elfte Stufe der Ernsthaftigkeit, die zwölfte Stufe der vollkommenen körperlichen und geistigen Demut.[1746] Erst wenn der Mönch alle diese Stufen der Demut erstiegen hat, wird er dem Regeltext zufolge zu jener Gottesliebe gelangen, die in ihrer Vollendung die Furcht vertreibt: „Durch diese (Liebe, d. Verf.) wird er alles, was er vorher nur mit Angst bedachte, ohne Mühe gleichsam natürlich und aus Gewohnheit anfangen einzuhalten, nicht mehr aus Furcht vor der Hölle, sondern aus Liebe zu Christus, aus jener guten Gewohnheit und Freude an der Tugend".[1747]

Auch das byzantinische aszetische Lehrwerk „Leiter des göttlichen Aufstiegs" des Johannes Klimakos, das ein dem benediktinischen Entwurf vergleichbares Stufenkonzept aufweist, nennt die Liebe unter den letzten, von den geistlich Lebenden auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit zu erstrebenden Tugenden.[1748] Am Anfang des monastischen Leittextes steht wiederum das Bild der Jakobsleiter, von dem aus der Leser in dreißig Kapiteln, die verstanden werden als dreißig Sprossen der Himmelsleiter zur Christusförmigkeit und Schau Gottes geführt werden soll.[1749] Verfasst für die Mönche des Sinai-Klosters zielt der Text wie auch das entsprechende Kapitel der Benediktregel auf die Einübung der monastisch approbierten Werte.[1750] In den ersten drei Kapiteln werden die Prämissen der Heilsgewinnung benannt: 1. die Entsagung der Welt, 2. Leidenschaftslosigkeit, 3. das Verlassen der Welt. Die folgenden Kapitel sind den Tugenden und Verhaltensweisen gewidmet, die der Mönch zu kultivieren und den Lastern, denen er abzuschwören hat, die da sind: 4. Gehorsam, 5. Buße, 6. das Gedenken an den Tod, 7. Trauer, 8. Sanftmut und Demut, 9. Bosheit, 10. Verleumdung, 11. Beredsamkeit, 12. Falschheit, 13. Faulheit, 14. Gefräßigkeit, 15. Keuschheit und Mäßigkeit, 16. Habsucht, 17. Armut, 18. Gleichgültigkeit, 19. Schlaf, Gebet und Psalmgesang, 20. Wachsamkeit, 21. Furchtsamkeit, 22. Ruhmsucht, 23. Stolz und Blasphemie, 24. Einfachheit, Arglosigkeit, 25. Demut, 26. Verschwiegenheit.[1751] Das 27. Kapitel umfasst eine lange Lobrede auf die Einsamkeit, auf die sich der Mönch erst nach der Einübung aller zuvor genannten Tugenden einlassen dürfe. Das 28. und 29. Kapitel preisen das Gebet und die Ruhe, in der sich der Mönch befreit von allen Wünschen und Versuchungen ganz der Kontemplation hinzugeben vermag. Das 30. Kapitel schließlich ist ganz dem *telos* des

1746 Ebd., S. 88-97.

1747 Ebd., S. 96: „Ergo his omnibus humilitatis gradibus ascensis, monachus mox ad caritatem Dei perveniet, quae perfecta foris mittit timorem, per quam universa quae prius non sine formidine observabat, absque ullo labore, velut naturaliter ec consuetudine, incipiet, custodire, non iam timore gehennae, sed amore Christi et consuetudine ipsa bona et delectione virtutum".

1748 Der Text des Johannes Klimakos liegt ediert vor in: PG 88, 631-1161.

1749 Ebd., 1161A.

1750 Vgl. J. R. MARTIN, 1954, S. 3-6.

1751 Die Nennung der Tugenden und Laster folgt den Kapitelüberschriften des Textes wie sie in der Edition von Migne vorliegen und fassen diese in der kürzesten, verständlichen Form zusammen. Anzumerken bleibt, dass die einzelnen überlieferten Handschriften, die den Text wiedergeben, zum Teil unterschiedliche Fassungen der Kapitelüberschriften aufweisen, vgl. hierzu: J. R. MARTIN, 1954, S. 9

Tugendweges vorbehalten, in dem die Einzelseele in der Verwirklichung der göttlichen Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung, ihre Vollendung in der Schau Gottes erreicht. Den überlieferten *Klimakos*-Handschriften sind zum Teil Titelblattminiaturen vorangestellt, die als mögliche ikonographische Vorbilder der „Tugendleiter"-Illustration des *Hortus* betrachtet werden können.[1752] Eine der *Hortus*-Illustration nahestehende Miniatur lässt sich in einem Manuskript aus dem ausgehenden 11. Jahrhundert nachweisen[1753] (Abb. 121). Sie zeigt in der unteren Bildhälfte am linken Bildrand eine inschriftlich als „Klimakos" bezeichnete Figur mit Schriftrolle, unterhalb derer eine Gruppe von sechs Mönchen mit erhobenen Händen der Himmelsleiter auf der rechten Bildhälfte entgegenstrebt. Das Bildmotiv der Himmelsleiter selbst nimmt den rechten Blattrand in seiner ganzen Länge ein. Sie erhebt sich über dem Körper eines Drachens vertikal bis zum Brustbild Christi in der oberen rechten Blattecke. Drei Mönche nähern sich auf der Leiter, Sprosse für Sprosse erklimmend, Christus an, der mit weit ausgebreiteten Armen zwei Kronen für die Emporstrebenden bereithält. Gleichzeitig stürzen zwei weitere Mönche kopfüber in das weit geöffnete Maul des Drachens herab. In die Zwischenräume der in regelmäßigen Abständen angeordneten Sprossen sind dem Text des Johannes Klimakos entsprechend, in dem die dreißig Kapitel mit den dreißig Sprossen der Himmelsleiter verglichen werden, die den Leser zur Schau Gottes führen sollen, die dreißig Kapitelüberschriften des *Klimakos*-Textes unterhalb jeder Sprosse vom unteren Ende der Leiter aus aufsteigend angeordnet. Das Bildmotiv der Leiter dient somit nicht nur der formalen Gestaltung des Inhaltsverzeichnisses des nachfolgenden Textes, sondern gibt darüber hinaus seine zentrale Intention wieder. Mit der Leiter und den aufsteigenden Gestalten ist ein Bildelement in die Illustration eingegangen, das primär auf der biblischen Erzählung gründet, von der auch die Schrift des Johannes Klimakos seinen Anfang nimmt: dem Traum des Jakob (Gen 28, 10). Bestätigt wird diese Aussage durch die Himmelsleiter-Illustration einer zweiten *Klimakos*-Handschrift aus dem 11. Jahrhundert, die eine inschriftlich als „Jakob" bezeichnete Figur am Fuße einer Leiter zeigt, auf der vier Mönche von Engeln in den Himmel geleitet werden[1754] (Abb. 122) In beiden Illustrationen wird das alttestamentliche Bild tropologisch gedeutet auf die Fähigkeit des Einzelnen, sich zur Gottesschau zu erheben. Admonitorisch werden in der erstgenannten Illustration den aufsteigenden Mönchen zwei herabfallende gegenübergestellt. Dem Rezipienten des Mönchsklosters wird damit suggeriert, dass jeder einzelne von ihnen trotz seiner grundsätzlichen Befähigung zur ethischen Vollkommenheit und individuellen Gotteserfahrung stets gefährdet bleibt, vom Weg des Heils abzuweichen und der Verdammung anheim zu fallen. Durch die Figur, die von der höchsten Sprosse der Tugendleiter und der unmittelbaren Schau

---

1752 Über die Titelblattminiaturen der *Klimakos*-Handschriften grundlegend: J. R. MARTIN, 1954, der zwei unabhängig voneinander entstandene ikonographische Bildtypen unterscheidet, einerseits eine schematische, diagrammartige Tugendleiter-Darstellung ohne Figuren, andererseits Darstellungen, die verschiedene Gruppen von Personen umfassen, die um das zentrale Motiv der Leiter platziert sind. Nur diese können als mögliche Vorbilder der *Hortus*-Miniatur herangezogen werden, vgl. hierzu auch: A. KATZENELLENBOGEN, 1964, S. 22ff.

1753 JOHANNES KLIMAKOS, Klimax toi parateison, Princeton, Univ. Lib. Garett, Ms. 16, fol. 194r.

1754 JOHANNES KLIMAKOS, Klimax toi parateison, Sinai, Cod. grec. 423, fol. 10v.

Gottes herabfällt, wird dem Betrachter vermittelt, das der Zustand der individuellen Gottesschau im Diesseits nur von kurzer Dauer sein kann und stets instabil bleiben muss. Das Frontispiz eines dritten *Klimakos*-Manuskripts aus dem Sinaikloster weist noch ein weiteres Bildelement auf, das auch in der „Tugendleiter"-Miniatur des *Hortus* wiederzufinden ist: die Figuren der Dämonen, welche die Emporstrebenden an ihrem Aufstieg hindern, indem sie dieselben an Haupt und Gewand festhalten.[1755] Im Gegensatz zu der in das 11. Jahrhundert zu datierenden *Klimakos*-Miniatur ist in der Illustration des dritten *Klimakos*-Manuskripts bereits das Bildmotiv der Leiter von der Vertikale in die Diagonale verlagert.

In der Illustration der „Tugendleiter" im *Hortus deliciarum* (Abb. 28) finden sich wesentliche Kompositionselemente aus den byzantinischen Miniaturen der *Klimakos*-Handschriften wieder. So das zentrale Motiv der Himmelsleiter und seine tropologische Ausdeutung als Tugendaufstieg, die Figur des Drachens am unteren Ende der Leiter, die Gestalten der Engel und Dämonen der zwei Sinai-Handschriften und die diagonale Anordnung der Himmelsleiter.[1756] Doch weist die Miniatur des *Hortus* im Vergleich mit ihren byzantinischen Vorbildern signifikante ikonographische Veränderungen auf, die auf eine grundsätzliche Umdeutung des traditionellen Bildthemas, eine veränderte Aussageintention hindeuten. So erscheint die Zahl der Sprossen der Tugendleiter auf fünfzehn reduziert, den Emporstrebenden ist auf einer der obersten Sprossen die Personifikation der *Caritas* vorangestellt, die Gruppe der aufwärtssteigenden Mönche ist durch die Hierarchisierung der Repräsentanten der irdischen Stände ersetzt. Die Dämonen bedrohen die Aufsteigenden, doch werden diese nicht wie in der Sinai-Miniatur durch das unmittelbare Eingreifen der diabolischen Kräfte von ihrem weiteren Aufstieg abgehalten, vielmehr fallen sie von ihren eigenen Begierden beschwert den von ihnen begehrten Objekten entgegen. Die Spezifizierung und Inbezugsetzung verschiedener Wunschobjekte zu den einzelnen Standesvertretern ist ebenso als eigenständige Neuerung zu betrachten, wie die Bestimmung der Welt als Aufenthaltsort des Satans. Auf Seiten der Auslegung entspricht der Ausweitung und Variation des tradierten Bildschemas wesentlich die bildprägende Neudeutung der Himmelsleiter als *scala caritatis* und die damit verbundene Neubestimmung des Verhältnisses zwischen *caritas* und allen anderen Tugenden in den Bildinschriften und Begleittexten der Illustration. Ihnen wendet sich die Untersuchung zunächst zu, bevor in einem zweiten Schritt, die mit der *Caritas*-Lehre verknüpfte ethische Relativierung der durch die *„Ecclesia"*-Miniatur vermittelten

---

1755 JOHANNES KLIMAKOS, Klimax toi parateison, Sinai, Cod. grec. 418, fol. 15v.

1756 Der byzantinische Bildtyp der „Tugendleiter" findet sich in der westlichen Buchmalerei meines Wissens erstmals in der um 1150 entstandenen Handschrift SPECULUM VIRGINUM, Brit. Mus., Arundel 44 (Abb. 123), wie in dem etwa zeitgleich entstandenen Exemplar des *Speculum*, das heute in Köln aufbewahrt wird: *Speculum virgin*um, Köln, Hist. Archiv, W 276a, vgl. ORNAMENTA ECCLESIAE, (Ausst. Kat.), 1985, S. 77-79. Da diese Illustrationen neben den durch byzantinische Titelminiaturen tradierten Bildelementen der Leiter, Christi im Medaillon und des Drachens, solche aufweist, die unmittelbar aus dem Text des *Speculum* entwickelt worden sind und sich nicht in der Miniatur des *Hortus* wiederfinden, (z.B. die Figur des Ägypters) sollen diese „Tugendleiter"-Illustrationen nicht gesondert herangezogen werden, vgl. zu den *Speculum*-Illustrationen: M. BERNARDS, 1955, S. 106ff: A. KATZENELLENBOGEN, 1964, S. 25: grundlegend auch: E. S. GREENHILL, 1962; zu den Unterschieden zwischen den Tugendleiter-Illustrationen im *Hortus deliciarum* und im *Speculum virginum*, vgl. auch: F. GRIFFITHS, 2001, S. 232.

Vorstellung von der rechtlich verfassten Ordnung der Kirche durch die Neuordnung der Standesmitglieder innerhalb der „Tugendleiter"-Illustration besprochen wird, das heißt das Spannungsverhältnis von ethischem Verhalten und kirchlichem *ordo*.

4.2 Tugendhaftes Handeln als ordnungsgemäßes Handeln: Die integrale Kraft der Liebe

Es wurde bereits zu Beginn der Darlegung des ethischen Denkens des *Hortus* auf die Verwurzelung der Ethik in der Gottesebenbildlichkeitslehre hingewiesen, derzufolge das sittliche Handeln als Entfaltung der *similitudo Dei* des Menschen auf dem Weg zu seinem letzten Ziel zu verstehen ist. Der unendliche Gott, nach dessen Bild und Ähnlichkeit der Mensch geschaffen ist, und auf den er in seinem Leben zugeht, ist zugleich der Ursprung seines Daseins und das Ziel seines Handelns. Während in dem *Psychomachia*-Zyklus ausgehend von der Wurzelsünde der *superbia* und der Grundtugend der *humilitas* ein System der für die Gottesschau notwendig zu unterlassenden Sünden und zu erstrebenden Tugenden entworfen wird und vor dem aktuell gefährlichsten Laster der *avaritia* gewarnt und zur praktischen Ausübung der *misericordia* aufgerufen wird, erfährt die Vorstellung von der dem Menschen als Bestimmungsgrund aufgetragenen Verähnlichung seines Wesens mit Gott durch die in der „Tugendleiter"-Illustration und ihre Begleittexte vermittelte Liebeskonzeption ihre endgültige Präzisierung. Wird durch die Braut-Metaphorik des Hohelied-Zyklus und des eschatologischen Bildes der *ecclesia triumphans* das Verhältnis der Kirche und des Einzelnen zu Gott nach dem Verstehensmodell personaler Beziehungen als Liebesverhältnis definiert, so wird in der „Tugendleiter"-Illustration und ihren Texten auf der Grundlage ethischer Reflexionen das Wesen dieser Liebesbeziehung erläutert. „Gott ist die Liebe", heißt es nach 1. Joh. 4, 16 in dem kommentierenden Begleittext zur „Tugendleiter"-Illustration aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius, der gleichzeitig auch die Leiter, über die der durch einen unendlichen Abstand von Gott getrennte, in der Welt lebende Mensch zu Gott aufsteigt, als Liebe bezeichnet.[1757] Im Rückbezug auf 1. Cor 13, 2 wird weiter konstatiert, dass demjenigen, dem die Liebe fehlt, vor Gott nicht existiert, ein Nichts ist.[1758] Die Aussagen werden im Kontext der „Tugendleiter"-Illustration nur vor dem Hintergrund der augustinisch-neuplatonisch beeinflussten ontologischen Grundvorstellungen des *Hortus* verständlich, wie sie schon im Rahmen der Ausführungen zum Gottesbild, dem Bösen und der Anthropologie dargelegt wurden und die an dieser Stelle kurz in Erinnerung gerufen werden. Danach kann nur Gott als unveränderliches, vollkommen einfaches Sein bezeichnet werden, dessen Kräfte und Eigenschaften mit seinem Sein und Wesen identisch sind.[1759] In diesem Sinne

---

1757 H.d.II, T. 741, H. A., Spec. eccl.: „Porro gradus [...] per quas qui rite ascenderit faciem Domini, que est caritas. [...] Hec autem scala est caritas, per quam ad celi fastigia tendit Ecclesie humilitas".

1758 H.d.II, T. 743, H. A., Spec. eccl.: „Deinde dicit: Si quis prophetia sit preditus et noticia omnium mysteriorum sit insignitus, et scientia omnium rerum sit peritus et tali fiede subnixus ita ut montes de loco ad locum transferre valeat verbo, caritate autem careat, coram Deo nichil existit".

1759 Vgl. Kap. II.1.

ist auch nur Gott in bezug auf seine Substanz als das absolut Gute zu benennen. Als der transzendent Eine ist er zugleich der Seinsgrund alles Seienden und in seiner Güte Ursache des Gutseins alles Geschaffenen innerhalb der Ordnung der zeitlich geschöpflichen Dinge. Die Koinzidenz von reinem Sein und vollkommener Güte in Gott vorausgesetzt, kann die Hierarchie der Seinsstufen auch als Hierarchie der Werte betrachtet werden, in der das Böse nur als Negation des Seins und Perversion der auf Gott ausgerichteten gerechten Ordnung seinen Platz hat.[1760] Der Mensch nimmt in dieser gestuften Seins- und Werteordnung von seiner natürlichen Ausstattung her aufgrund seiner leib-seelischen Verfasstheit eine Mittelposition zwischen Gott als dem ungeschaffenen, rein geistigen Sein und Gut und der dem Nichts am nächsten kommenden, ungeformten Materie ein.[1761] Während dem materiellen, pflanzlichen und tierischen Sein die Ausrichtung auf Gott als das höchste Gut als eine rein natürliche Hinordnung gegeben ist, hat der Mensch als geistbegabte Kreatur aufgrund seines Willens die Möglichkeit zur bewussten und freien Bejahung des Guten, die nicht einem auferlegten Zwang oder Instinkt folgt, sondern allein der freien Wahl des Gegenstandes entspringt. Mehr noch: Durch sein bloßes Mensch-Sein besitzt der Mensch wie jedes Seiende und von Gott Geschaffene einen gewissen Grad des Guten, doch ist ihm darüber hinaus mit der ihm verliehenen Würde der *imago Dei* und der ethisch zu verwirklichenden *similitudo Dei* die aus der Schöpfung sich herleitende Möglichkeit und Verpflichtung auferlegt, durch sein tugendhaftes Tätigsein und die Ausrichtung seines sittlichen Handelns am absoluten Guten die ihm höchstmögliche Ähnlichkeit mit seinem göttlichen Ursprung zu erstreben, in der er die Vollendung seines Wesens und die umfassende Gutheit seines Seins erreicht. Nur wer danach die ihm zugedachten Möglichkeiten und Bestimmung der Vervollkommnung durch sein ethisches Handeln ergreift, und ganz danach trachtet, das sich zu eigen zu machen, was ihm zur Fülle seines Wesen fehlt, kann ohne Einschränkung gut genannt werden, und vermag das äußerste Maß des ihm offenstehenden Seinkönnens auch erlangen.

Im Kontext der Gottesebenbildlichkeitslehre ist im *Hortus* auch erstmals die Tugend der *caritas* genannt. So heißt es in dem bereits erwähnten Auszug aus den *Sermones* Bernhards von Clairvaux, dass die im Sündenfall verdunkelte Gottebenbildlichkeit des Menschen, die sich in den drei Seelenvermögen der *memoria, ratio,* und *voluntas* ausprägt, im Erlösungsgeschehen durch die drei göttlichen Tugenden der *spes, fides* und *caritas* wiederhergestellt wird, indem der Glaube die *ratio* erhellt, die Hoffnung die *memoria* belebt und die Liebe die *voluntas* befruchtet.[1762] In Übereinstimmung mit der frühscholastischen Auffassung von der Wiederherstellung der durch die Sünde verursachten Unordnung des Willens durch die rechtfertigende gnadenhafte *caritas*,

---

1760 Vgl. Kap. II. 2.

1761 Vgl. dazu und zum folgenden die Ausführungen in Kap. II. 4.

1762 H.d.II, T. 81, Bernhard von Clairvaux, Sermones: „Beata illa et sempiterna Trinitas [...] creavit quandam trinitatem ad imaginem et similitudinem suam, animam videlicet rationalem, que in eo prefert vestigium quoddam illius summe Trinitatis, quod ex memoria ratione et voluntate consistit. [...] Sed hec trinitas creata elegit pocius per motum proprie voluntatis cadere, [...]. Memoria enim facta est impotens et infirma, ratio imprudens et tenebrosa, voluntas impura [...]. fides, spes, caritas, per quam velut per tridentem reduxit de limo profundi ad summam beatitudinem illa incommutabilis et beata Trinitas mutabilem, lapsam et miseram trinitatem; et fides qudem illuminavit rationem, spes erexit memoriam, caritas vero impregnavit voluntatem".

wird danach durch die dem Menschen von dem Heiligen Geist geschenkte Gabe der *caritas* der Wille als die fundamentale sittliche Instanz, die über die Ausrichtung des Menschen auf Gott oder das materielle Sein, die Hinwendung zum Guten oder die Zustimmung zur Sünde und Begierde entscheidet, befreit, und damit der Mensch überhaupt erst wieder zum tugendhaften Handeln befähigt.[1763] Am Anfang des sittlichen Tätigwerdens allgemein und damit auch aller menschlicher Liebe zu Gott im speziellen, steht also die Gabe der *caritas* durch den Heiligen Geist.[1764] Sie ist die Grundlage, auf der die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen aufruht.

In der „Tugendleiter"-Illustration wird dann die von Gott gnadenhaft geschenkte *caritas* als die den Menschen durch freie Wahl wirklich zu eigen gegebene Liebe thematisiert. Die ontologischen Grundpositionen des Werkes und die Gottebenbildlichkeitslehre müssen als wesentliche Voraussetzungen der Komposition der „Tugendleiter"-Miniatur bei der Analyse mitgedacht werden, in der jeder Hinweis auf die biblische Vision der Jakobsleiter, auf die sich die Miniaturen der *Klimakos*-Handschriften als ihrer exegetischen Grundlage berufen, fehlt. Mit Hilfe des *ordo*-Gedankens wird in der „Tugendleiter"-Illustration bildlich-spekulativ dem sich in der Welt der partikulären Dinge sich vollziehenden sittlichen Handeln ein Weg gewiesen, der sich am ontologischen Aufbau des Seins orientiert. So entspricht die räumliche Anordnung der Bildelemente der hierarchischen Stufung der Seinswirklichkeit. Die räumliche Schichtung der Dinge wird in eins gedacht mit der ontologischen Schichtung der Seinsstufen: der Sphäre des rein materiellen Seins ist der untere Bereich der Illustration vorbehalten, während dem intelligiblem überhimmlischem Raum Gottes, angedeutet durch das Wolkensegment mit der *Dextera Dei*, ein unsichtbarer, oberhalb des Bildraums liegender Bereich zugedacht ist. Die Hand Gottes markiert dabei analog der aus der Höhe herabstoßenden, vom oberen Bildrand beschnittenen Figur des Engels der Miniatur des „Apokalyptischen Weibes" den Durchstoß über die zeitliche Begrenzung der Sichtbarkeitsordnung in die Zeitlosigkeit des Wesenhaften. Ein je höheres Oben bedeutet hier wie dort ein je höheres geistiges Sein. Dementsprechend steht in der Illustration der „Tugendleiter" der himmlischen Sphäre am fernsten der Laie, der auf vielfältige Weise, materiell und ideell, entweder durch Privatbesitz oder durch verwandtschaftliche und andere soziale Beziehungen mit der Welt verbunden ist. Die Kleriker nehmen aufgrund der ihnen auferlegten Enthaltsamkeit einen, wenn auch nur gering erhöhten, Platz auf der Stufenleiter der Weltabkehr ein. Durch ihre seelsorgerischen Aufgaben der laikalen Umwelt verbunden, bleiben sie dem Stand der Mönche untergeordnet, der abgeschlossen von der Welt der Askese und der Meditation des

---

1763 Nach der Lehre der Frühscholastik kann eine vollständige Wiederherstellung der ursprünglichen Rechtheit, d.h. eine vollständige Rechtfertigung nur durch Glauben und Liebe geschehen. Die durch die Sünde verursachte Unordnung des Verstandes wird durch den Glauben, diejenige des Willens durch die Liebe behoben. Die Liebe erscheint in diesem Kontext als *gratia sanans*. Zur Lehre von der *caritas*, welche die Rechtfertigung, die *vita animae*, gibt: A. M. LANDGRAF, 1, 2, 1953, S. 17. Es wurde zwischen natürlicher Liebe, *naturalis dilectio*, und verdienstvoller *caritas* unterschieden, zu der die natürlichen Kräfte des Menschen von sich aus nicht fähig sind, so etwa von Robert von Melun, Roland Bandinelli, Petrus von Capua, Roland von Cremona, u.a.m., vgl. dazu: A. M. LANDGRAF, 1,1, 1952, S. 192-195. 202-219.

1764 Mit der Bestimmung der *caritas* als Gabe Gottes an den Menschen distanziert sich das Werk von der bereits von Paschasius Radbertus vorgeformten, von Petrus Lombardus weiterentwickelten Sonderlehre von der Identität der *caritas* mit dem Heiligen Geist, dazu: S. ERNST, 1996, S. 201-205.

Gotteswortes lebt.[1765] Der Mönchsstand seinerseits wird an gelebter Weltabkehr noch übertroffen von dem Inklusen, der eingeschlossen in einer Enklave an oder in einem Kloster den Weg der Selbstheiligung mit den Mitteln besonders harter Askese erwählt hat. Vom Kloster materiell versorgt, bleibt er jedoch noch in die monastische Gemeinschaft integriert.[1766] Der Eremit schließlich, der fern jeder Form von Kommunität in absoluter Selbstisolation und Armut sein Heil sucht[1767], vermag von allen irdischen Ständen den höchsten Grad an Gottesnähe zu erreichen, versinnbildlicht in der Platzierung der Figur des Eremiten unmittelbar unterhalb der *Dextera Domini*. Deutlich wird dem Betrachter in der Figur des Eremiten vor Augen geführt, dass er der auf Erden größtmöglichen Nähe zu Gott nur in radikaler Weltentsagung teilhaftig werden kann.

Durch die inschriftliche Deutung der Sprossen der Leiter, die den irdischen Raum mit der Sphäre Gottes verbindet, als Tugenden[1768] und die Platzierung des Drachens am unteren und der *Dextera Dei* am oberen Ende der Leiter, wird die dargestellte Seinsordnung als Wertordnung definiert. Gott als dem höchsten Gut und Wert stehen die Einzeldinge der Welt in einem hierarchisch geordneten Verhältnis gegenüber. Aufgrund der inschriftlich vermittelten Interpretation der Leiter als Liebe[1769] ist diese Seins- und Wertordnung näherhin als Stufenordnung der Liebe, als *ordo caritatis*, zu bestimmen. Das bedeutet, dass der Mensch, der in den Tugenden zu Gott aufsteigt und fortschreitend liebt auch, je nach dem Grad seiner Tugendhaftigkeit und Liebe, ein je höheres Sein und Gutsein besitzt. Der in dem Motiv der Leiter selbst veranschaulichte Anstieg der Liebe muss dementsprechend als essentielles Wachstum verstanden werden. Lieben und tugendhaft handeln heißt dann aber auch, wie durch die Figuren der auf der Liebes-Tugendleiter zu Gott aufsteigenden Standesmitglieder suggeriert wird, Einfügung in die göttliche Seins- und Weltordnung, nach der alle Dinge auf Gott, dem höchsten Sein und Gut hingeordnet sind. Von ihrer ontologischen Grundstruktur her gibt sich die Liebe in diesem Sinne als freie und aktive Anerkennung des Seins und Guten durch den Menschen zu

---

1765 In der Überordnung des Mönches über den Kleriker, dem die Hohenburger Nonne im Rang auf der Tugendleiter gleichgesetzt wird, spiegelt sich indirekt die zeitgenössische Kontroverse um die Stellung und Funktion des Mönchtums in der Kirche und seinem Verhältnis zum Stand der Kleriker wider. Die These von der Höherrangigkeit des *ordo monachorum* gegenüber dem *ordo clericorum* wurde etwa von Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis vertreten, für die das Mönchtum grundsätzlich offen ist für das Priestertum, dem Priestermönch aber gegenüber dem Säkularpriester die höhere Stufe im kirchlichen *ordo* einzuräumen ist, weil er die Vollkommenheit der anderen Stände in sich vereinigt, vgl. dazu: W. BEINERT, 1972, S. 299f.

1766 Siehe zum sog. Inklusen-Institut: O. DOERR, 1934, S. 1-34; U. KÜSTERS, 1985, S. 134-142; siehe auch die wohl bekannteste Inklusen-Regel, die *Regula solitariorum* des Grimlacius aus dem 9. Jahrhundert, die ediert vorliegt in : PL 103, 573-664.

1767 Zum Eremitentum des 12. Jahrhunderts, vgl. H. GRUNDMANN, 1963, S. 60-90; weitere Literatur ebd., S. 60, Anm. 1.

1768 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Septem sunt scale quibus ascenditur ad regnum celorum. Prima castitas. Secunda mundi contemptus. Tercia humilitas. Quarta obedientia. Quintus patientia. Sexta fides. Septima caritas de puro corde." Siehe auch: H.d.II, T. 741, H. A., Spec. eccl.: „Porro gradus qui his lateribus inseruntur sunt diverse virtutes per quas caritatis precepta complebuntur, per quas qui rite ascenderit faciem Domini, que est caritas, in jubilo videbit".

1769 H.d.II, T. 741, H. A., Spec. eccl.: „Hec autem scala est caritas, per quam ad celi fastigia tendit Ecclesie humilitas."

erkennen. Zugrunde liegt dieser Auffassung die schon von Augustin ausführlich behandelte Vorstellung, dass der Mensch den Sinn und das Ziel seines Lebens, die *vita beata*, nur erreichen kann, wenn er die seinem freien Willen unverfügbar vorgegebene Welt- und Seinsordnung als objektiv gültiges Gesetz, als Norm für sein sittliches Handeln anerkennt und danach lebt.[1770] Grundlegend ordnet er *Ordo*-Idee und neutestamentliches Liebesgebot einander zu. Das Liebesgebot als Anweisung zur Gottes- und Nächstenliebe beinhaltet für ihn nichts anderes als den göttlichen Befehl, die hierarchische Ordnung des Seienden zu respektieren. Die *caritas* begreift er als ordnungsgemäßes Streben, ein der Steigerung fähiges Tun, das dem sittlichen Handeln seine innere Einheit verleiht und den Menschen zu Gott aufsteigen lässt.[1771]

Ganz im Sinne der Verbindung von *Ordo*-Idee und Liebesgebot durch Augustin werden in dem Beitext der „Tugendleiter"-Illustration die alle Tugendsprossen verbindenden Leiterholme als Gottes- und Nächstenliebe[1772] gedeutet und damit ausgesagt, dass erst durch die Liebe das tugendhafte Handeln seine einheitliche Ausrichtung auf Gott erfährt, erst durch die Liebe das sittliche Handeln seine Richtung und sein Maß am Aufbau des Seins findet und sich in die gestufte Hinordnung alles Seienden auf Gott einfügt. Die Liebe wird, in das Bild der Himmelsleiter gefasst übereinstimmend mit einer häufig in der Frühscholastik formulierten Lehrmeinung, als der Weg bestimmt, der den Menschen zu dem ihm offenstehenden höchstmöglichen Seinkönnen und in die unmittelbare Nähe Gottes führt.[1773] Das bedeutet auch, dass die dem Menschen auferlegte Verpflichtung die ihm eingeschaffene *similitudo Dei* durch die Ausrichtung des sittlichen Handelns auf Gott zu verwirklichen, nur durch die Liebe eingelöst werden kann. Nur in einem durch die Liebe geformten tugendhaften Tätigsein wird die reale Bezogenheit des Menschen auf Gott, der dem Beitext der Illustration zufolge, die Liebe selbst ist, erreicht.[1774] Lieben heißt also auch, die Vollendung des eigenen Wesens zu erstreben. Die Figuren der einzelnen Standesmitglieder verweisen in diesem Sinne nicht nur entsprechend der ihnen je eigenen Nähe oder Ferne zu Gott auf unterschiedliche Grade der Weltentsagung, sondern auch

---

1770 Augustin bezeichnet die Weltordnung auch als Führer zu Gott. Vgl. dazu: J. RIEF, 1962, S. 230-235.

1771 Ausführlich zu der Lehre Augustins von dem ordnungsgemäßen Aufstieg der Seele zu Gott kraft der Liebe: J. RIEF, 1962, S. 333-343. Die Liebe zu Gott identifiziert Augustin auch mit dem Streben nach Weisheit, damit ist die Liebe als spezifisch christliche Beschreibung des Bemühens des Menschen um Vollkommenheit ausgewiesen, dazu: M. PERKAMS, 2001, S. 3.

1772 H.d.II, T. 741, H.A., Spec. eccl.: „Hujus vero scale latera sunt gemine dilectionis, Dei scilicet proximi, precepta. Porro gradus qui his lateribus inseruntur sunt diverse virtutes per quas caritatis precepta complebuntur[...]".

1773 Die Bezeichnung der *caritas* als Weg zum ewigen Ziel Gott findet sich vor allem in den Kommentaren zu 1Cor 12, 31 wieder. In den frühscholastischen spekulativen Texten machen sich die Autoren diesen Vergleich zunutze und sprechen von Schritten der Liebe, die zum Schöpfer eilen, so etwa Petrus Lombardus, Helinand von Froidmont, Petrus von London u. a. m.. Nach der Schule Hugos von St. Viktor stellt die *caritas* ein Streben nach dem Besitz Gottes dar; vgl. dazu: A.M. LANDGRAF, 1, 1, 1952, S. 191. Petrus Abaelard begreift die Tugenden als Weg zum *summum bonum*, zu Gott, und die *caritas* als Inbegriff der Tugenden; dazu: S.ERNST, 1996, S. 154. Für Abaelard ist die Liebe zu Gott das Ziel und die höchste Möglichkeit des menschlichen Lebens, genauer: eine sittliche Lebensführung in Liebe ist für Abaelard die Erfüllung des Menschseins selbst, indem dieser sich selbst zu dem bestimmt, was gut ist und was er daher eigentlich immer schon will, vgl. dazu: M. PERKAMS, 2001, S. 126. 136.

1774 H.d.II, T. 741, H. A., Spec. eccl.: „Porro gradus qui his lateribus inseruntur sunt diverse virtutes per quas caritatis precepta complebuntur, per quas qui rite ascenderit faciem Domini, que est caritas, in jubilo videbit".

auf den ihnen eigenen Grad der Liebe wie grundsätzlich auf die offene, nach Vollendung drängende Struktur des Mensch-Seins überhaupt. Wenn der „Tugendleiter"-Illustration und ihren Beitexten zufolge ausgesagt werden kann, dass der Mensch in der Liebe seine Hinordnung auf Gott erfährt und nur wer den Weg der Liebe bis zu seinem Ende beschreitet, auch Gott als das Ziel und die Vollendung seines Wesens zu erlangen vermag, dann bedeutet dies - die Identität von Seins- und Liebesordnung stets vorausgesetzt - dass derjenige, der den Weg der Liebe verlässt, dem Nicht-Sein und letztlich der Verdammung anheim fällt.[1775] Vor diesem Hintergrund wird auch die anfangs zitierte Äußerung des der „Tugendleiter"-Illustration beigeordneten Textes aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunesis verständlich, dass derjenige, dem die Liebe fehlt, vor Gott nicht existiert.[1776] Wer aber liebt, dem wird in der Illustration die durch die *Dextera Dei* versprochene Krone des Lebens und damit das Ziel, für das er erschaffen wurde, die Aufnahme in die Reihen der Engel zuteil. In diesem Zusammenhang kann an die Engellehre und die Illustration der „Himmlischen Hierarchie" mit ihren Kronen tragenden Gläubigen erinnert werden.

Es kann an dieser Stelle in bezug auf das Wesen der Liebe festgehalten werden, dass die *caritas* zum einen Geschenk des seine Gaben in souveräner Freiheit verschenkenden Gottgeistes ist, mittels dem die durch die Sünde bedingte Unordnung des Willens wiederhergestellt wird, zum anderen ihr eine dynamische Tendenz, ein Wachstum - versinnbildlicht in dem Bild der zur göttlichen Sphäre aufgerichteten Leiter - zu eigen ist. Durch die Gabe der Liebe wird der menschliche Wille das Gute und die eigene Vollendung zu wollen, zuallererst befruchtet, die Liebe ist aber auch eine an die freie Willensbetätigung gebundene Bewegung des Menschen zur Teilhabe an Gottes Seligkeit. Sie wurde von Gott hervorgerufen und ist doch dem Menschen und seinem Willen wirklich zu eigen gegeben. „Sie ist der Königsweg, der allein die Menschen aus dem Exil dieses elenden Daseins in das Vaterland der himmlischen *civitas* führt," heißt es in einem der Begleittexte der Illustration[1777] aus dem *Speculum ecclesiae* übereinstimmend mit zahlreichen zeitgenössischen Kommentaren zum 1. Korintherbrief 12, 31.[1778] Da das gegenwärtige Leben ein Weg ist - ein Motiv, das im *Hortus* ebenso in dem Gleichnis des *homo viator in bivio* wie in den Bild von der *ecclesia peregrinans* anklingt - muss auch die Liebe, die den Menschen den Weg entlang zu seinem Ziel führt, selbst ein Weg sein.[1779] Die *via* oder

---

1775 H.d.II, T. 743, H. A., Spec. eccl.: „Iterum dicit dampnum et ideo hec nulli faciat. Ab aliis volumus nobis impendi neccessaria, faciamus eius similia. Si quis substantiam habuerit et fratrem / suum in Christo necessitatem pati viderit, et viscera sua ab eo clauserit, quomodo caritas Dei in eo manebit? Hic est ut ficus que non fructum sed tantum folia habuit, et ideo a Domino maledicta mox aruit. Securis enim ire Dei ad radicem ejus est posita, ut arbor non faciens fructum bonum excidatur, et in ignem mittatur".

1776 Ebd.: „Deinde dicit: Si quis prophetia sit preditus et noticia omnium mysteriorum sit insignitus, et scientia omnium rerum sit peritus et tali fide subnixus ita ut montes de loco ad locum transferre valeat verbo, caritate autem careat, coram Deo nichil existit".

1777 Ebd.: „Hec est regia via que sola homines ducit de exilio hujus miserie in civitatem celestis patrie".

1778 Vgl. A. M. LANDGRAF, 1, 1, 1952, S. 191; nach Hugo von St. Viktor etwa wird der Weg der Liebe erst mit dem Ankommen bei Gott in der visio beatifica vollendet, vgl. Ders., De sacramentis I, VI, 6; PL 176, 268; siehe dazu auch: C. U. BLESSING, 1997, S. 177.

1779 HUGO VON AMIENS, Dialogorum, 4, 4, PL 192, 1180, spricht analog dazu etwa zur gleichen Zeit vom *moveri* und *proficisci* in der Liebe; für Hugo von St. Viktor ist die Liebe Führerin auf dem Weg zu Gott und Weg

genauer *scala caritatis*, führt - wie aus der Ineinssetzung von Seins- und Wertordnung in der „Tugendleiter"-Illustration abgeleitet werden kann - den Menschen zu einem dynamischen Mehr-Sein und Besser-Sein. Sie ist in diesem Sinne nicht nur als ein dem Menschen zugeordnetes Instrument zu verstehen, das er sich in steigendem Gebrauch mehr und mehr aneignet, sie ist die dynamische Aktualisierung des menschlichen Seins selbst, seine reale und effektive Hinordnung auf die von Gott angebotene Vollendung.

Die Vitalität der Liebe wird in den Bildelementen der Leiterholme in der Illustration visuell als gleichmäßig ansteigende Linie erfasst. Sie zeigt sich als eine im Gleichmaß sich steigernde Progression, die, solange der *processus vitae* auf Erden noch andauert, unbegrenzt bleibt: so führt die Leiter der Liebe in der Miniatur von dem Bereich des sichtbaren Seins in den unsichtbaren Raum des intelligiblen Seins hinüber. Zwar besitzt die Liebe in diesem Leben keine ihre fundamentale Kraft erschöpfende Obergrenze, doch gibt es eine dem Menschen real erreichbare, dem *status vitae* angemessene Vollkommenheit der Liebe: diese Vollgestalt der Liebe, als deren Sinnbild in der Illustration die Personifikation der *Caritas* erscheint, wird, wie die Figur des Eremiten zur Rechten der *Caritas*-Personifikation beweist, nur von den wenigen erreicht, die ihre Bedürfnisse auf die allernotwendigste Lebensfürsorge richten. Aufgrund der Möglichkeit des Verlustes der Liebe und der konstitutiven Wandelbarkeit des kreatürlichen Willens, der in der Hinwendung des Eremiten zum Irdischen sinnfällig zum Ausdruck gebracht ist, bleibt die Liebe *in via* jedoch nur wesenhaft unvollkommen, selbst in den vollkommensten Gliedern der Kirche. Ganz in diesem Sinne hat auch schon Abaelard ausgesagt, dass, solange die Liebe noch von Verfehlungen des Menschen bedroht ist, es nur Grade der Liebe gibt, nicht aber ihre höchste vollendete Gestalt, die der eschatologischen Vollendung vorbehalten ist.[1780] Die in der „Tugendleiter"-Illustration beispielhaft in der *Caritas*-Personifikation versinnbildlichten, dem Menschen auf Erden einzig erreichbare *perfectio caritatis*, die allein darin besteht, dass sie sich für ihre weitere Vollendung offen hält und durch die der Mensch zukünftig die ewige Belohnung erlangen wird, ist nicht nur den Eremiten, sondern grundsätzlich allen Menschen als Möglichkeit gegeben und auch von allen gefordert. So wird die *Caritas*-Personifikation alle Standesunterschiede nivellierend auch als Heilige gedeutet.[1781] In der Vollkommenheit der Liebe wird der Mensch Gott selbst begegnen, wie in der Verleihung der Krone des Lebens durch die *Dextera Dei* an die Personifikation der *Caritas* proleptisch dargestellt ist. Allein die Liebe bleibt im Unterschied zu allen anderen Tugenden und verbindet den *status viae* mit der ewigen

---

selbst, vgl.: Hugo von St. Viktor, De laude charitatis, PL 176, 974: „Quid amplius dicam de te, charitas? Ducem te dixi in via Die. Et quid si teipsam viam Die dixerim? Utique sic charitas tu via es! Sed non sicut aliae viae tu via es… Tu es namque via superexcellens, via supereminens…".; vgl. dazu auch: C. U. BLESSING, 1997, S.177.

1780 S. ERNST, 1996, S. 154ff.

1781 H.d.I, fol. 215v, inscriptio: „Hec persona virtutis significat omnes sanctos et electos qui angelica custodia perducuntur ad celestia premia". Hier klingt auch die Vorstellung Hugo von St. Viktors an, nach dem die Liebe sowohl Führerin auf dem Weg zu Gott und Weg selbst ist, dazu: C. U. BLESSING, 1997, S. 177.

Vollendung des Lebens *in patria*. Darin geht die Liebe über alle anderen Tugenden hinaus.[1782] Die Liebe übertrifft jedoch nicht nur alle anderen Tugenden, nach den zwei, der Illustration nachgestellten Texten aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis sind alle Tugenden auf die *caritas* wie „Pfade auf die Straße" hin ausgerichtet, und gehen alle Tugenden wie „Äste aus einem Baum" hervor[1783] - ein Gedanke der fast im gleichen Wortlaut schon von Gregor dem Großen auf der Grundlage der stoischen Lehre von der *connexio virtutum* formuliert wurde[1784] und in der Tugendbaum-Illustration des *Liber floridus*, in der die *caritas* als Wurzel aller Tugenden dargestellt ist, ihren bildlichen Ausdruck fand (Abb. 118).[1785] In der frühscholastischen Sentenzenliteratur, aber auch in den Schriften des Hugo von St. Viktor und vor allem des Petrus Lombardus wird dann die Vorstellung von der Liebe als Tugend aller Tugenden weiter entfaltet.[1786] Ausdrücklich wird in den Beitexten der „Tugendleiter"-Illustrationen nicht nur die innige Verbindung jeder Tugend mit der *caritas* als notwendig hervorgehoben, sondern auch mit scharfen Worten im Anschluss an 1. Cor. 13 die *caritas* für jedes gute Werk überhaupt gefordert: „Wenn einer ohne Liebe Gutes vollbringt, müht er sich zum Schein, und wenn er alle Tugenden ohne die Liebe besäße, so ist das, als wenn jemand Staub durch den Wind trägt".[1787] Mit seinen Aussagen reiht sich der *Hortus deliciarum* in die zeitgenössischen frühscholastischen Spekulationen über das Wesen der *caritas* ein, die letztlich aufgrund der Äußerungen des Korintherbriefes sowie der auf ihnen fußenden und in der Formel *„Omnis virtus est caritas vel caritate"* ihren prägnantesten Ausdruck findenden Lehre des Augustinus[1788] die *caritas* für die Tugend jedes guten Werkes ganz selbstverständlich fordern.[1789]

1782 Ebd.: „Sola enim virtus caritatis que ceteras virtutes continet ad accipiendam celestis premii coronam perveniet".

1783 H.d. II, T. 743, H. A., Spec. eccl.: „Caritas omnes virtutes precellit, immo omnes virtutes ab ea ut rami de arbore prodeunt, cuncteque in eam ut semite in viam tendunt"; siehe ebenso: H.d. II, T. 741, H. A., Spec. eccl..

1784 GREGOR DER GROSSE, Hom. in Evang., hom. 27, PL 76, 1205: „Ut enim arboris rami ex una radice prodeunt, sic multas virtutes ex una charitate generantur". Die Liebe ist nach Gregor dem Grossen die eine große Kraft der Seele, die zum Guten führt und das Gute zusammenhält, das Band der Vollkommenheit und Quelle aller Tugenden. Zum *caritas*-Verständnis Gregors des Großen vgl.: L. WEBER, 1947, S. 196-202. Zur stoischen Lehre von der *connexio virtutum*, die die grundsätzliche Verbundenheit aller Tugenden festschreibt, in dem Werk Gregors des Großen: J. GRÜNDEL, 1976, S. 284f.

1785 LAMBERT VON ST. OMER, Liber floridus, Gent, Universitätsbibl. Ms. 92, fol. 231v. Siehe dazu die Ausführungen von: L. BEHLING, 1959, S. 145f.

1786 In diesem Sinne werden in den Sentenzensammlungen der Schule von Abaelard, die sich inhaltlich stark gleichen, die Tugenden im Anschluss an eine vermutlich von Abaelard im Unterricht selbst vertretene These als Entfaltung der *caritas* thematisiert; zu Abaelard, vgl.: M. PERKAMS, 2001, S. 223. Die *Sententiae Petri Abaelardi* spricht von der *caritas* auch als *„summa virtutum"*, oder den Tugenden als Auswirkungen der *caritas*. Vgl. dazu: S. ERNST, 1996, S. 158. Hugo von St. Viktor bezeichnet die *caritas* auch als *„virtus virtutum omnium";* vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 2, 13, 11, PL 176, 539. Petrus Lombardus gelangt von seiner Identifizierung der *caritas* mit dem Heiligen Geist ausgehend zu einer Reduktion aller Tugenden auf die *caritas*. Erst durch die *caritas* werden nach ihm die Vermögen der Seele zu Tugenden: PETRUS LOMBARDUS, Sententiae 2, 27, PL 197, 6: „Unde apparet vere quia caritas est Spiritus Sanctus; quae animae qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur; sine animae qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam".

1787 H.d.II, T. 743, H. A., Spec. eccl.: „Si quis sine caritate bona patrat, in vanum laborat, et si omnes virtutes absque caritate possideat, ita est quasi qui pulverem in ventum portat".

1788 A. M. LANDGRAF, 1923, S. 89ff.; siehe auch: M. PERKAMS, 2001, S. 223.

Die Begründung für die notwendige Verknüpfung der *caritas* mit den Tugenden wird mit dem Fortschreiten der Spekulation immer weiter entfaltet.[1790] Von Petrus Lombardus wird in diesem Zusammenhang die lange weiterwirkende Vorstellung von der *caritas* als *forma virtutum* geprägt, derzufolge durch die hinzutretende *caritas* die *virtus informis* informiert wird, das heißt, dass die *qualitas mentis*, die vorher *informis* war, durch die *caritas* erst zur *virtus* wird, oder *ex negativo*: keine *qualitas mentis* kann ohne die *caritas*, die die Qualitäten der Seele formt, als Tugend bezeichnet werden.[1791] Das *dare formam caritatis* meint dabei das Hinordnen der Tugenden auf das Ziel der *caritas*.[1792] Analog dazu erscheint auch in der „Tugendleiter"-Illustration die in das Bild der aufgerichteten Leiter gefasste *caritas* als die einheitsstiftende und dynamische Form, die der ganzen Vielfalt der einzelnen Tugenden - dargestellt in der Illustration gemäß den Bildinschriften in den Leitersprossen[1793] - ihren Zusammenhalt und ihre Ausrichtung aufprägt. Durch die Liebe werden alle Tugenden wie die Sprossen durch die Leiterholme zusammengefasst und auf das letzte Ziel, auf Gott, hingeordnet. Das bedeutet, dass erst durch die Liebe das von den Tugenden in vielfältiger Weise geleitete sittliche Handeln des Menschen seine innerste Struktur und seine Ausrichtung an dem höchsten Gut erhält. Unter der Einwirkung der Liebe findet das sittliche Handeln seine konkrete Wegweisung und bleibt durch die in der Liebe eröffnete Dynamik auf die Vollendung hin vor selbstgenügsamer Statik bewahrt. Die dynamische Struktur der *caritas* ergreift alle Tugenden gleichermaßen, doch in diesem Prozess der Finalisierung verlieren die Tugenden keineswegs ihren Eigenwert und ihre Eigenstruktur. Die den Tugenden von der *caritas* aufgeprägte Vollendungsstruktur bewirkt keine Artidentität der Tugenden untereinander: deutlich werden im *Hortus deliciarum* in dem der „Tugendleiter"-Illustration nachgeordneten Auszug aus dem *Speculum ecclesiae* im Unterschied zu Augustin und später etwa Petrus Lombardus, die von dem Aufgehen aller Tugenden in der *caritas* sprechen[1794], fünfzehn Einzeltugenden mit zu differenzierenden Konturen unterschieden, über die der Mensch gleichwie über Sprossen der Leiter aufsteigen soll. In aufsteigender Folge benennt er die Tugenden der Geduld, Freundlichkeit, Frömmigkeit, Einfachheit, Demut, Weltabkehr, freiwilligen Armut, Ge-

---

1789 Schon Hrabanus Maurus, Ratherius von Verona wissen von der notwendigen Mitwirkung der *caritas* zu jedem guten Werk; dazu: A. M. LANDGRAF, 1,1, 1952, S. 162. Die gleiche Überlegung findet sich zu Beginn des 12.Jahrhunderts auch bei: RUPERT VON DEUTZ, Com. in Matth. V, PL 168, 1432. Rigoros wird von Abaelard und seinen Schülern, die der ekstatischen Betrachtungsweise der Liebe zuneigten, die *caritas* zu jedem guten Werk gefordert. Nur dort, wo die Intention des Handelnden von dem aus der Liebe wirksamen Glauben geleitet sei, kann etwa nach den *Sententiae Anselmi* ein Werk wahrhaft gut sein; ein Gutsein außerhalb der *caritas* kann ihnen zufolge nicht geben. Vgl. dazu: S. ERNST, 1996, S. 121. Ausdrücklich fordern auch die Paulinenkommentare im Rückbezug auf 1. Cor 13 die Notwendigkeit der *caritas* für die Güte und Verdienstlichkeit der Werke. Siehe zum Beispiel: PETRUS LOMBARDUS, Coll. in ep. D. Pauli, In ep. 1. ad Cor. 13, PL 191, 1658. Nach Hugo von St. Viktor, De sacramentis 2, 13, 2, PL 176, 526f., wird erst durch die *caritas* das wahrhaft gute Werk vollbracht.

1790 Siehe dazu: A. M. LANDGRAF, 1, 1, 1952, S. 165ff.

1791 Vgl. S. ERNST, 1996, S. 205f.

1792 A. M. LANDGRAF, 1,1,, 1952, S. 177f.

1793 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Septem sunt scale quibus ascenditur ad regnum celorum. Prima castitas. Secunda mundi contemptus. Tercia humilitas. Quarta obedientia. Quintus patientia. Sexta fides. Septima caritas de puro corde".

1794 S. ERNST, 1996, S. 206.

mütsruhe, Herzensgüte, geistigen Freude, Standhaftigkeit, des Glaubens, der Hoffnung, des Langmuts und der Beharrlichkeit.[1795] Durch jede einzelne dieser Tugenden, die an dem Aufbau des sittlichen Lebens mitwirkt und zu seiner vielfältigen Struktur beiträgt, so wie jede Leitersprosse die Leiter mit konstituiert, erwirbt dem zitierten Honorius-Text zufolge der Mensch in der Hinordnung auf das letzte Ziel Anteil an der ihm angebotenen Vollendung.[1796] Doch verdienstvoll ist nur die Tugend, die auf das Ziel der *caritas* hingeordnet ist. Der *Hortus deliciarum* teilt mit zahlreichen zeitgenössischen Autoren die Auffassung, dass ohne die *caritas* ein ewiges Verdienst unmöglich sei - dargestellt in der *Caritas*-Personifikation, die aus der Hand Gottes die Krone des Lebens erhält - gleichwie auch nur das durch die Liebe gewirkte Werk verdienstvoll ist.[1797] Allein durch die integrale Kraft der Liebe und ihr tendenzielles Wachstum auf die höchstmögliche Perfektibilität hin finden die einzelnen Tugenden zu ihrer inneren Einheit und Vollendung. Nur die Liebe, gestaltet den Weg des konkreten sittlichen Handelns, die *via virtutum*, wirksam zur *via perfectionis*, die den Menschen dem Ziel der ewigen Gemeinschaft mit dem unendlichen Gott näher führt. Wenn ausgesagt werden konnte, dass die ewige Belohnung in der vollkommenen Liebe erlangt wird, so kann jetzt präzisiert werden, dass diese wiederum nur von demjenigen erreicht wird, der wie die *Caritas*-Personifikation auf der höchsten Sprosse der Tugendleiter beweist, dass er alle Tugenden auf dem von der *caritas* gewirkten Vollendungsweg erworben hat, oder anders formuliert: es gibt nur eine dem ewigen Lohn angemessene, vollkommene Liebe, nämlich die, die alle genannten Tugenden umfasst.[1798]

Im Anschluss an das in 1. Joh. 4, 2 und Joh. 15, 2 formulierte Doppelgebot der Liebe werden in dem ersten der „Tugendleiter"-Illustration nachgeordneten Text aus dem *Speculum ecclesiae* näherhin zwei Akte der Liebe unterschieden, indem die zwei Holme der Tugendleiter als Gottes- und Nächstenliebe interpretiert werden.[1799] Gottes- und Nächstenliebe aber setzen einander zur

---

1795 Vgl. H.d.II, T. 741, H. A., Spec. eccl..

1796 Vgl. H.d.II, T. 741, H. A., Spec. eccl.: „Primus itaque gradus hujus scale est patientia, in qua animas possideri docet eterna Dei sapientia [...] Secundus gradus intexitur benignitas, per quam angelice societatis acquiritur dignitas [...] Tertius gradus inseritur pietas, per quam supernorum civium adipiscitur dulcis societas [...] Quartus gradus innectitur simplicitas, per quam celestis gaudii subitur multiplicitas [...] Quintus gradus huic scale indicitur humilitas, per quam attingitur angelica sublimitas [...] Sextus gradus est mundi contemptus, per quem superni regni acquritur sensus [...] - et cetera".

1797 Die Theologie der Frühscholastik hat Verdienst und *caritas* auf das engste miteinander verknüpft; vgl. dazu: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 1, 10, 8, PL 175, 273; PETRUS ABAELARD, Ethica, 7, PL 178, 651; SUMMA SENTENTIARUM, 3, 7, PL 176, 100; u.v.m. Ausgehend von dem Axiom *„par caritas par meritum"* wurde spekuliert über das Verhältnis zwischen *caritas* und Verdienstquantum. Übereinstimmung herrschte in der Annahme, dass als Fundament jeglicher Spekulation über das Verdienstquantum die *caritas* zu gelten habe. Die Größe des Verdienstes richtet sich zahlreichen Autoren zufolge nach der Intensität der *caritas*, unentschieden blieb dabei die Frage, ob bloß die Stärke der *caritas* oder auch die ihres Aktes das Verdienstquantum bestimmt. Ausführlich siehe zu dieser Kontroverse: A. M. LANDGRAF, 1, 1, 1952, 183-201; Ders., 1, 2, 1953, S. 75-135. In der „Tugendleiter"-Illustration hat die Spekulation über die Wechselbeziehung von Intensität der *caritas* und Verdienstquantum jedoch keinen Niederschlag gefunden, nach ihr wird nur durch die vollkommene *caritas* die Krone des Lebens erworben.

1798 H.d. I, fol. 215v, inscriptiones: „Sola enim virtus caritatis que ceteras virtutes continet accipiendam celestis premii coronam perveniet".

1799 H.d.II, T. 741, H. A., Spec. eccl.: „Hujus vero scale latera sunt gemine dilectionis, Dei scilicet et proximi, precepta".

Vollendung voraus; so heißt es in dem zweiten Text aus dem *Speculum ecclesiae* weiterführend: „Diese sind die beiden Flügel, durch die die Heiligen zum Himmlischen erhoben werden. [...] So wie ein Vogel sich ohne die zwei Flügel nicht in die Luft zu erheben vermag, so kann niemand ohne die zwei Liebesgebote in den Himmel hinüberfliegen".[1800] Die reine Gottesliebe muss in diesem Sinne gleich einer nur aus einem Holm bestehenden Leiter, als defizitäre Form der *caritas* gelten, die ihre eigene Bestimmung nur halb, das bedeutet unvollkommen verwirklicht. Mehr noch: ausdrücklich wird in dem Honorius-Text weiter betont, dass auch die Gottesliebe, wenn sie sich in ausscheidender Abgrenzung vom Nächsten allein auf Gott richtet, ihre Liebeskraft verlieren wird: „Wenn jemand das Vermögen gehabt hätte und seinen Bruder in Christus Not erdulden sähe und sein Herz vor diesem verschließt, auf welche Weise wird in diesem die Liebe Gottes bleiben? Dieser ist ein Feigenbaum, der keine Frucht trägt, aber viele Blätter, und daher von Gott verworfen bald vertrocknet".[1801] Die Vollgestalt der Liebe, der *caritas*, zeichnet sich folglich weder allein durch die Gottesliebe noch einzig durch die Nächstenliebe aus, sondern stets durch die eine Liebe, die Gott über alles und mit gleicher Kraft den Nächsten liebt, so wie in der Illustration die beiden Holme gleichmäßig und durch die Sprossen der Tugenden aufeinander bezogen zur Sphäre Gottes aufsteigen. In ihrer gemeinsamen Ausrichtung auf Gott ist die Einheit der Gottes- und Nächstenliebe begründet. Im Prinzip kann aufgrund eben dieser gemeinsamen Ausrichtung auf das Ziel des absoluten Guten Gott die Nächstenliebe auch als Implikat der Gottesliebe betrachtet werden, weil derjenige, der Gott liebt, darin zugleich das auf Gott ausgerichtete Gut des anderen liebt. Ebenso erscheint die Gottesliebe in der Nächstenliebe enthalten wie das Ziel in den Mitteln, die zu ihm führen. Gottes- und Nächstenliebe setzen sich also nicht nur wechselseitig zur Vollendung voraus, sie implizieren sich auch, insofern ihre Akte sich gegenseitig einschließen.[1802]

Der *caritas* als fundamentalen Kraft, die den Menschen zu einem seine natürliche Beschaffenheit übersteigenden Mehr- und Besser-Sein führt und ihm damit eine je größere Annäherung an Gott ermöglicht, steht der „Tugendleiter"-Illustration zufolge als entgegen-

---

1800 H.d.II, T. 743, H. A., Spec. eccl.: „Hec in duo, in dilectionem scilicet Dei et proximi [...] He sunt gemine ale quibus sancti ad celestia sublevantur, [...] Sicut avis sine duabus alis se non valet in aerem sublevare, ita nullus potest absque duobus mandatis dilectionis ad celestia transvolare".

1801 H.d.II, T. 743, H. A., Spec. eccl.: „Si quis substantiam habuerit et fratrem suum in Christo necessitatem pati viderit, et viscera sua ab eo clauserit, quomodo caritas Dei in eo manebit? Hic est ut ficus que non fructum sed tantum folia habuit, et ideo a Domino maledicta mox aruit".

1802 Nach Abaelard bedeutet die Forderung, dass die wahre Liebe Gott zum Ziel haben soll, nicht das Ende der Nächstenliebe, sondern deren notwendige Bedingung. Jeder Mensch muss in Hinblick auf seine Würde und Bestimmung die er von Gott und bei Gott hat, geliebt werden; zur Untrennbarkeit von Gottes- und Nächstenliebe bei Abaelard, siehe: M. PERKAMS, 2001, S. 159. Analog wird auch in den Sentenzensammlungen aus der Schule Abaelards, so etwa in den *Sententiae Petri Abaelardi*, den *Sententiae Florianenses* und den *Sententiae Parisienses* die *caritas* als Liebe definiert, die - auch wenn eine Handlung verschiedene Ziele und Ursachen haben kann - doch Gott zu ihrem letzten Ziel hat, d. h. auch wenn wir den Nächsten lieben, lieben wir ihn nicht im Hinblick auf einen Nutzen für uns selbst, sondern allein im Hinblick auf Gott. Andererseits wird den Sentenzensammlungen zufolge Gott nur dann geliebt, wenn darin zugleich auch die Nächstenliebe enthalten ist.; vgl. dazu: S. ERNST, 1996, S. 158. Ähnlich äußert auch Hugo von St. Viktor, dass wir den Nächsten wegen Gott lieben, das Maß der Nächstenliebe sich aus der Gottesliebe erst ergibt. Vgl.: HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis 2, 13, 6. 10, PL 176, 529. 536.

gesetztes Strebevermögen die Begierde nach weltlichem Besitz diametral gegenüber, die entsprechend der Definition der *avaritia* als Habgier und spezifisch als Gewinngier, Geldgier in dem Kreisdiagramm des *Hortus* auf fol. 203v, als *avaritia* oder - entsprechend dem synonymen Gebrauch der Begriffe in den zeitgenössischen moraltheologischen Texten - als *cupiditas* bezeichnet werden kann.[1803] Wenn die *caritas* als Weg zu bezeichnen ist, auf dem der Mensch zu Gott schreitet, dann stellt das ungeordnete Habenwollen demgegenüber ein sündhaftes Abirren von diesem Vollendungsweg dar. Visualisiert wird dieser Gedanke in der Illustration durch die einzelnen Standesvertreter, die seitwärts von der *scala caritatis* abweichend, in den Bereich des materiellen Seins herabzustürzen drohen. Bezeichnet die Liebestendenz die reale ontologische Teilhabebeziehung in der Ordnung des Guten, so kann die von den Standesmitgliedern vollzogene Hinwendung zum Materiellen nur das Verlassen der hierarchischen Ordnung des Guten und der verschiedenen Seinsstufen bedeuten. In dem sündhaften Akt der Zuwendung zum Körperlichen handelt der Mensch, dessen Seele in der Seinsstufung ein höherer Platz zukommt als dem Körper, gegen seine Bestimmung, die von Gott angebotene Vollendung und schadet seiner Natur. Die Wendung zum Sein, das in der hierarchisch gestuften Seinsordnung niedriger steht, wird in der „Tugendleiter"-Illustration in der Körperhaltung des Niederbeugens der Standesmitglieder gedanklich übereinstimmend mit Augustinus und Bernhard von Clairvaux als Verkrümmung des Menschen erfasst.[1804] Die in die Gesamtperson und ihre überirdische Endbestimmung eingebundenen, eigenwilligen Einzelstrebungen brechen im sündhaften Habenwollen auf: entsprechend wird jedem einzelnen der Standesvertreter jeweils ein persönliches Objekt der Begierde zugeordnet, dem er in der Abkehr von Gott und der durch ihn angebotenen Belohnung, entgegen strebt. In letzter Konsequenz aber führt der Mangel an *caritas* und die Ausrichtung auf das rein Materielle zur Verdammung, wie die den Teufel repräsentierende Figur des Drachens am unteren Ende der *caritas*-Leiter beweist.[1805] Es geht folglich bei der Wahl der Streberichtung, die der Mensch einschlägt, letztlich um das Seelenheil. Entscheidet er sich für die Welt als Ziel, dann wird er die Verdammung erleiden, wählt er Gott, so wird er die ewige Belohnung erlangen. Das Motiv des Sturzes, gleichwie die sich feindlich gegenüberstehenden Figurengruppen der Engel und Dämonen zur Linken der Leiter verweisen auf die Eingangsillustration des Werkes, den Sturz Luzifers von fol. 3v und damit auf die metaphysische Ursache des menschlichen Abfalls von Gott zurück. Der Kampf, der zwischen Gott und Satan mit dem Versuch Luzifers, zur Gottgleichheit aufzusteigen, beginnt und in der Endzeit sein Ende finden wird, spielt sich in der Gegenwart in der Einzelseele ab. In ihrer

---

1803 Vgl. dazu die Analyse des *„Avaritia"*-Diagramms in Kap. II. 3. 7.

1804 Nach Augustin ist der in *amor sui*, seiner Eigenliebe und Begehrlichkeit befangene Mensch ganz auf sein Selbst zusammengekrümmt, vgl. dazu: Ders., De spirit. et lit. 6,9-29,50, nach: W. D. Hauschild, 1984, S. 483. Analog dazu spricht auch Bernhard von Clairvaux, vom verkrümmten Innenbereich des sündigen Menschen, vgl.: BERNHARD VON CLAIRVAUX, In Cant. Cant. 9, 24, PL 183, 897.

1805 Dazu: H.d.II, T. 743, H. A., Spec. eccl.: „Si quis substantiam habuerit et fratrem suum in Christo necessitatem pati viderit, et viscera sua ab eo clauserit, quomodo caritas Dei in eo manebit? Hic est ut ficus que non fructum sed tantum folia habuit, et ideo a Domino maledicta mox aruit. Securis enim ire Dei ad radicem ejus est posita, ut arbor non faciens fructum bonum excidatur, et in ignem mittatur".

Wendung vom Bleibenden, unveränderlich Guten zum irdisch Veränderlichen vollziehen die Standesvertreter den Sturz Luzifers vom höchsten Sein zum Nicht-Sein nach. Ihr Streben zum Materiellen offenbart sich in der Hinwendung zu dem in der Figur des Drachens bildlich gefassten Bösen als sittlich negatives Verhalten, als Sünde, und entsprechend der vom *Hortus* vertretenen neuplatonisch-christlichen Grundposition in bezug auf das Problems des Bösen, als Verlust an Sein. Während sich der Mensch in der Liebe als freies Wesen in die ihm vorgegebene Ausrichtung alles Geschöpflichen am Ziel des universellen Guten einfügt und in seinem von der Liebe geformten tugendhaften Tätigsein das volle Sein seines Seinkönnens realisiert, so wird er böse und beraubt sich seines Seins, wenn er die ihm offenstehenden Möglichkeiten nicht ergreift. Der Mensch geht grundsätzlich in die Qualität seines Begehrens ein: Er wird gut, indem er Gott liebt, er wird böse, dadurch dass er den Besitz materieller Güter erstrebt. Ist die *caritas* von ihrer ontologischen Grundstruktur her, wie dargelegt wurde, als Anerkennung des Guten zu verstehen, durch welche die unmittelbare Nähe zu Gott erreicht wird, so ist die Begierde nach materiellem Besitz die Negation des Seins und Guten, in der der Mensch in die *dissimilitudo Dei*, die höchste Gottferne stürzt. Entscheidend ist letztlich der Wille des Menschen, das was der Mensch als sein letztes Ziel anstrebt. In der Wahl der Streberichtung besteht seine Freiheit. Die Dämonen vermögen den Inschriften der Illustration zufolge den Menschen zu versuchen, er fällt jedoch voll verantwortlich aufgrund seiner eigenen freien Willensentscheidung, durch seine eigene Begierde, ebenso wie er sich aufgrund derselben in Gottesliebe zu erheben vermag.[1806] Der sittliche Akt entspringt grundsätzlich der freien Selbstfestlegung des menschlichen Willens. Sünde oder Tugend haben ihren letzten Grund in der freien Willensentscheidung.

Eindringlich führt die „Tugendleiter"-Illustation des *Hortus deliciarum* ihren Betrachterinnen ihre Wahlmöglichkeiten vor Augen und weist ihrem sittlichen Handeln zugleich dadurch einen Weg, dass sie ihnen am Beispiel des Versagens der Standesvertreter gegenüber den Versuchungen der Welt die Konsequenzen konkreter und partikularer sittlicher Entscheidungen im Rahmen des ontologischen Stufenaufbaus des Seins und der ihm folgenden Bewegungsrichtung der Liebe aufzeigt. Der *ordo* der Welt stellt sich in ihr nicht primär als Weltordnung, sondern als Lebensordnung dar, die den Menschen zu Gott führen soll. In ihr werden die Möglichkeiten sittlichen Handelns im Welt-*ordo* dargelegt, um die Rezipientinnen des *Hortus* zu ermahnen, sich in ihrem Leben in die erkannte Ordnung einzufügen nicht im Weltleben zu verlieren. Der nachdrücklich in der „Tugendleiter"-Illustration formulierte sittliche Imperativ lautet: Erfülle das in der Schöpfungsordnung grundgelegte und in der Realität der Erfahrungswelt sichtbar werdende göttliche Gesetz der Welt.[1807] In diesem einfachen Gedanken ist gleichsam die gesamte Ethik des *Hortus deliciarum* eingeschlossen. Es wird deutlich gemacht, dass in der gegenwärtigen

---

1806 H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Huic scale primum plurimi innitentes postea diabolicis sagittis vulnerati retrahuntur et terrenis impedimentis ac concupiscentiis suis illecti et abstracti nequiter incurvantur".

1807 Analog dazu versteht schon Abaelard das sittliche Leben nicht als eine zwanghafte Pflichterfüllung, sondern als eine Erfüllung des Menschen selbst, der unter der Gnade das tut, was er immer schon tun wollte: seiner Vernunft entsprechend Gott zu lieben und an seiner in sich guten Schöpfung mitzuwirken, vgl. dazu: M.PERKAMS, 2001, S. 136.

heilsgeschichtlichen Situation nur der *contemptus mundi* - verstanden nicht als missachtendes Ablehnen, sondern als ein Geringachten der Welt im Vergleich zur letzten Berufung des Menschen - das einzige rechte, angemessene Verhalten des Menschen gegenüber der materiellen Welt darstellt. Im Unterschied zu den *Klimakos*-Miniaturen, deren Darstellung sich ganz auf die Vertreter des Geistlichenstandes konzentriert, zeigt die „Tugendleiter"-Illustration auf, indem sie die Repräsentanten aller Stände in ihren Entwurf einbezieht, dass grundsätzlich allen Menschen die gleichen Heils- und Unheilschancen gegeben sind. Gleichzeitig gewinnt die von ihr in der *Caritas*-Personifikation aufgezeigte Möglichkeit des Menschen durch die Liebe zur Vollkommenheit der Gottesschau aufzusteigen in der Gestaltung der einzelnen Standesvertreter Züge des Utopischen: nicht einer von ihnen vermag das in der *Caritas*-Personifikation vorgezeichnete Ziel, die Begegnung mit Gott in der Liebe, in diesem Leben zu erreichen. Alle fallen von ihren Begierden beschwert auf die Erde zurück. Ermahnend wird damit auf die akute Heilsgefährdung jedes Einzelnen verwiesen. Die Leserinnen des *Hortus deliciarum* werden davor gewarnt, sich in ihrem sittlichen Handeln in zufriedene Selbstsicherheit zurückzuziehen.

Im Vergleich zu den Stufenmodellen der *Klimakos*-Illustrationen, die ihren monastischen Betrachtern ein festgefügtes lehr- und lernbares System der zur Vollendung notwendig einzuübenden Tugenden vermitteln, gelangt die „Tugendleiter"-Illustration des *Hortus* in der Erweiterung des tradierten Bildthemas durch die *Caritas*-Lehre nicht nur zu einer spekulativen Erörterung des sittlichen Handelns überhaupt, nach der sich die Liebe als die höchste und umfassendste sittliche Wirklichkeit darstellt, die der ganzen Vielfalt des ethischen Lebens ihre zentrierende Form und ihre einheitsstiftende Ausrichtung am Ziel der äußersten Vollendung aufprägt. In ihr verbinden sich darüber hinaus ethische Aussagen mit grundsätzlichen ekklesiologischen Überlegungen über das Wesen und die Struktur der Kirche, indem der der Seinsordnung nachfolgende *ordo virtutum* oder *ordo caritatis* zur Grundlage der Hierarchisierung der kirchlichen Stände erhoben wird. Dieser Verknüpfung von ontologischen, ethischen und ekklesiologischen Aussagen, in der in konzentrierter Weise das Spannungsverhältnis von *ethos* und *ordo* thematisiert ist, gelten die nachfolgenden Ausführungen.

4.3 Ethisches Handeln und kirchliche Hierarchie

Die einzelnen Standesvertreter, die auf der *scala virtutum* zu Gott aufsteigen, repräsentieren den Beitexten der „Tugendleiter"-Illustration zufolge die *ecclesia*.[1808] Ihre Stufenordnung innerhalb der Gemeinschaft der *communio fidelium* ergibt sich, wie bereits ausgeführt wurde, aus der Intensität der Liebe, die mit einem je größeren Grad an Heiligkeit und Weltabgewandtheit korreliert. Die Liebe kann somit auch als das innerste Ordnungsprinzip der Kirche bestimmt werden. Sie verleiht nicht nur dem sittlichen Leben seine innere Einheit, sie ist ebenso die

1808 H.d.II, 741, H. A., Spec. eccl.: „Scala nobis erigitur, per quam a fidelibus culmen celi attingitur. Hec autem scala est caritas, per quam ad celi fastigia tendit Ecclesie humilitas".

einheitsstiftende Kraft der Kirche. Damit ist die rechtlich begründete Hierarchie der „*Ecclesia*"-Miniatur von fol. 225v relativiert hin zu einem *ordo virtutum*, oder genauer: *ordo caritatis*.[1809] Hinter der Festlegung der *caritas* als innerem Ordnungsprinzip der Kirche scheint die schon im Rahmen der *Civitas*-Lehre erschlossene, von Augustin geprägte Grundkonzeption von der Kirche als einer geistig-geistlichen, sittlich bestimmten Gemeinschaft auf.[1810] Alle Standesmitglieder die in der Illustration aus der Stufenordnung der *caritas* herausfallen, werden in den Bildinschriften als „falsche Christen", als Scheinchristen und Ungläubige bezeichnet.[1811] Das heißt im Umkehrschluss, dass das Vorhandensein der *caritas* grundsätzlich die Gliedschaft der Kirche impliziert. Für den Einzelnen bedeutet die Liebe demnach nicht nur eine subjektive Gesinnung, sondern die Zugehörigkeit zur *ecclesia*. Lieben ist in der Ausrichtung auf Gott folglich sowohl ein religiös-sittliches, als auch ein kirchliches Verhalten. Wer die *caritas* besitzt, steht in der Kirche. Die *caritas* ist damit als das entscheidende Wesensmerkmal der *ecclesia* bestimmt. Wenn in der Illustration aufgezeigt wird, dass alle, die sich in der Begierde nach weltlichem Besitz einem Sein zuwenden, das geringer als sie in der sittlichen Welt- und Seinsordnung steht, also alle Sünder, die inschriftlich als Scheinchristen bezeichnet werden, aus der Liebesordnung herausfallen, dann kann daraus weiter geschlossen werden, dass die *caritas-ecclesia* eingeschränkt ist auf den Bereich der wahrhaft Tugendhaften. Kurz: nur die *communio sanctorum* besitzt die *caritas* und ist in Wahrheit die Kirche. Die Vorstellung von der *caritas-ecclesia* entspricht der spannungsvollen *ecclesia*-Konzeption Augustins.[1812] Nach Augustin, der in seinem Werk *De civitate Dei* die Menschheit in zwei Liebesgemeinschaften unterteilt, die *civitas terrena*, die das Irdische liebend, ihr Heil in der Welt sucht und die *Civitas Dei*, die ganz auf Gott und das zukünftige Heil hin ausgerichtet lebt, ist der Gottesstaat, der in seiner geschichtlichen Gestalt grundsätzlich mit der *ecclesia* identisch ist, die Gemeinschaft der *caritas*, wie der Weltstaat die Gemeinschaft der *cupiditas* darstellt.[1813] c*aritas*- und e*cclesia-Civitas-Dei*-Begriff sind im Denken Augustins so eng miteinander verknüpft, dass sie in einem gewissen Sinne gleichgesetzt werden können. Seinen Aussagen zufolge sind *caritas* und *ecclesia* ihren Anhängern nach nicht nur umfangsgleich, das heißt, die Teilhabe an der einen schließt nicht nur die Teilhabe an der anderen ein, durch die einende Kraft der Liebe wird, wie er ausführt, auch die Vielzahl der Gläubigen erst zur Einheit der Kirche zusammengeschlossen, sie ist das Grundgesetz, von dem

---

1809 Schon Gregor der Große betonte die Berufung aller zur Vollkommenheit. Er sah jeden einzelnen nicht so sehr statisch an einem bestimmten Platz innerhalb der Kirche, sondern weiß um das Gesetz der Gradualität, demzufolge ein stufenweises Voranschreiten und Vervollkommnen möglich ist. Nach ihm können alle innerhalb der Kirche Vollkommenheit der Tugend erlangen und Beispiel werden, wie in Liebe auf dem Weg zu Gott vorangeschritten werden kann, dazu: M. FIEDROWICZ, 1995, S. 181. 189.

1810 Vgl. dazu ausführlich die Darlegung der Grundaussagen der *Civitas*-Lehre Augustins in Kap. II.6.1.

1811 H.D. I, fol. 215v, inscriptiones: „Hic heremita falsorum heremitarum personam gerit qui ortum suum excolens et superfluis cogitationibus plantationi sue intendens, ab oratione retrahitur et a divine contemplationis dulcedine sequestratur [...] Iste monachus falsorum monarchorum typum gerit qui proprietatibus et pecunie inhians cor suum a divinis officiis abstrahit..."

1812 Vgl. dazu die Ausführungen über die Grundlagen des augustinischen Kirchenbegriffs von: J. RATZINGER, 1954, S. 136-149.

1813 Vgl. AUGUSTINUS, De civitate Dei, 11, 1; 14, 28; 15, 1; 18, 54.

die Kirche innerlichst gestaltet wird.[1814] Die sichtbare katholische Kirche kann gemäß der augustinischen Konzeption in ihrer ganzen Konkretheit als *caritas* angesprochen werden, doch ist die sichtbare liturgische Gemeinschaft der Kirche nur äußerlich mit der *caritas* verbunden. Diese äußerlich sichtbare Teilhabe genügt zum Heil jedoch nicht, wenn ihr die innere Wirklichkeit fehlt. Nicht jeder, der zur sichtbaren Kirche gehört, ist nach Augustin wirklich in ihr und besitzt wahrhaft die *caritas*.[1815] So sind die Sünder nur scheinbar in der einen Liebesgemeinschaft der Kirche. Ihre Zugehörigkeit ist allein jener Schein, der der sinnlich-sichtbaren Welt eigen ist. Für Augustin ist die Kirche ihrer eigentlichen Wirklichkeit nach letztlich die unbefleckte Kirche der Heiligen, die *communio sanctorum*, die zugleich die eigentliche und wahre *caritas* ist.[1816] In der im 12. Jahrhundert neu aufbrechenden Diskussion um die Bedingungen der Kirchenzugehörigkeit[1817] wird auch die *caritas* immer wieder unter den entscheidenden Kriterien für jede Kirchengliedschaft genannt. Es wurde bereits darauf hingewiesen[1818], dass in der kanonistischen Literatur, in der schon früh eine feste Terminologie hinsichtlich des Problems der Kirchenzugehörigkeit entwickelt wurde, unter den konstitutiven Voraussetzungen für die Kirchengliedschaft neben den Kriterien der Teilhabe an den Sakramenten und der Vereinigung mit den gläubigen Katholiken, die nicht durch das Anathema abgetrennt sind, auch das Vorhandensein der *caritas* genannt wird.[1819] Ausdrücklich wird die Liebe als notwendige Bedingung für die Gliedschaft in der Kirche ebenso von Petrus Abaelard[1820], Petrus Comestor[1821], Radulphus Ardens[1822], Stephan von Tournai[1823], und anderen gefordert. In einem porretanischen Paulinenkommentar findet sich analog dazu die Folgerung, dass derjenige, der die *caritas* nicht besitzt auch nicht zur Einheit des *corpus Christi* gehöre, was freilich erst in der

---

1814 Zum *caritas*-Verständnis Augustins, vgl.: J. RATZINGER, 1954, S. 138.

1815 Vgl. dazu etwa: AUGUSTINUS, De bapt, 3, 19, 26, PL 43, 152 : „Huius autem fraternae caritatis inimici sive aperte foris sint, sive intus esse videantur, pseudochristiani sunt et antichristi. Inventis enim occasionibus foras exeunt, sicut scriptum est: Occasiones quaerit qui vult discedere ab amicis. Sed etiamsi occasiones desint, cum intus videntur, ab illa invisibili caritatis compage separati sunt".

1816 J. RATZINGER, 1954, S. 143-145.

1817 Dazu: W. IMKAMP, 1983, S., 257f.

1818 Vgl. Kap. III.2.6.

1819 Genannt werden können in diesem Zusammenhang etwa: Rufinus, *Summa decretorum*; Johannes Faventinus, *Summa super decreta Gratiani*; *Summa „Inperatorie maiestatis"*; *Distinctiones „Consuetudo"*; *Distinctiones Monacenses*; *Summa Lipsiensis*. Ähnliche Aussagen finden sich auch bei: Stephan von Tournai und Sicard von Cremona, vgl. dazu: A. M. LANDGRAF, 4, 1, 1957, S. 58f.

1820 PETRUS ABAELARD, Expos. in ep. Pauli ad Romanos, 2, 4, PL 178, 840: „Tale quippe est credere in Deum, ut ait Augustinus super Joannem: „amare, credendo diligere, credendo tendere, ut membrum eius efficiatur". Credunt itaque daemones quoque et reprobi Deum, credunt Deo, sed non in Deum, quia non diligunt nec diligendo se ei incorporant, id est ecclesiae, quae eius corpus est, per devotionem aggregant".

1821 PETRUS COMESTOR, Com. in Ioh., Paris, Bibl. Nat., Cod. 15269: „... et sicut columba ramum olive, qui extra erat, ad archam detulit, sic ecclesia ramum fructuosum, id est virum iustum, qui sacramentorum participatione manet extra sui unitatem, in unitatem suam recepit per caritatem"; (zit. nach A. M. Landgraf, 4, 2, 1957, S. 86).

1822 RADULPHUS ARDENS, Hom. in ep. et evang. dominic. 1, Hom. 66, PL 155, 1910: Quae membra ecclesiae, id est omnes, quotquot sumus fideles, debemus capiti nostro Christo obedire et famulari et ei per caritatem compaginari. Alias amittimus beneficia gratiae suae et arefacti tamquam nociva membra amputamur a corporis Christi unitate". Vgl. dazu: F. HOLBÖCK, 1941, S. 207.

1823 STEPHAN VON TOURNAI, Summa super Decretum, 1, 1: „Quidam sunt in corpore ecclesiae ut in corpore, per sacramenta scilicet et caritatem ut boni; quidam in corpore non ut in corpore per sacramenta tantum ut mali"; (zit. nach: J. F. Schulte, 1891, S. 125.

Zukunft offenkundig werde.[1824] Differenzierend wird in diesem Zusammenhang von Gilbert von St. Viktor[1825] und in einer Sentenzensammlung der Schule des Anselm von Laon[1826] zwischen einer äußeren und inneren Einheit der Kirche unterschieden: während die äußere Einheit diejenigen besitzen, die an den Sakramenten teilhaben, sind in der inneren Einheit bloß diejenigen, welche die Liebe haben. Hugo von St. Viktor[1827], Petrus Lombardus[1828] und die *Glossa ordinaria*[1829] schließlich, setzen die Einheit der Kirche selbst mit der *caritas* gleich.

Vor dem Hintergrund des Kirchenbegriffs Augustins und der frühscholastischen Aussagen über die *caritas* als dem letztlich entscheidendem Kriterium der Kirchengliedschaft und Wirkkraft der kirchlichen Einheit wird verständlich, was letztlich gemeint ist, wenn einerseits im Rückgriff auf das *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis die Leiter als Liebe definiert wird, „über welche die Demut der Kirche zum höchsten Himmel strebt“[1830], andererseits in den Bildinschriften die Personifikation der *Caritas*, die in der Illustration die Krone des himmlischen Lohns erlangt, als „Heilige und Erwählte“ bezeichnet wird.[1831] So ist die Tugend der *humilitas* in diesem Kontext nicht individualistisch zu verstehen im Sinne eines Sich-Beugens unter die eigene Schwäche, eines Sich-Einordnens in die sittliche Seins- und Weltordnung, sondern als Sich-Fügen in die Schwachheitsgestalt der Kirche, der bis zum Jüngsten Tag ihrer endgültigen Reinigung im Jüngsten Gericht die Sünder äußerlich noch angehören. Der Einzelne vermag nur zu Gott auf der *scala caritatis* aufzusteigen, wenn er sich in die unvollkommene sichtbare Ordnung der Kirche einfügt, außerhalb deren er die wahre *caritas* und das Heil nicht finden kann. Bezeichnet die Gemeinschaft der Gläubigen, die auf der *scala caritatis* emporsteigen die Kirche in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit, so bedeutet die Personifikation der *caritas* entsprechend den Aussagen

---

1824 COM. PORRETANUS IN PRIMAM EP. AD COR., Paris, Bibl. Nat., Cod. lat. 686, fol. 62v: „Caritas enim radix est unitatis, quam fabricat, et vinculum pacis, quam conservat. Quare, qui caritatem non habet, de unitate corporis Christi non est, in qua, etsi modo non sit, tamen non apparet, dum mali sunt cum bonis, sed in futuro non indutus hac veste a predicta unitate palam eicietur“; (zit. nach: A. M. Landgraf, 4, 2, 1957, S. 70.

1825 GILBERT VON ST. VIKTOR, In Cant. serm. 44, PL 184, 232: „Magna est ostiorum distantia. Est enim ostium quoddam in argumentis naturae: est ostium in sacramentis ecclesiae; est ostium in experimentis gratiae. In primo illo ostio naturalis rationis ductu innotescit nobis per opera operans sapientia et ad aliquid veritatis intromittitur: divinitatis colligimus notitiam, non tamen personalem in deitate distantiam. In hoc ostio non distinguitur persona nec confertur gratia. Ideo non debet esse assiduus, non nimius ad hoc ostium pulsator. Per secundum in eo, quod salutaribus initiamur sacramentis, ad ecclesiae unitatem intramus ad communionem sanctorum. In hoc secundo ostio sic quidam intus sunt, ut tamen quasi foris sint, donec ad tertium accedant, quod familiarem interpretamur accessum per caritatis affectum in copiam quandam et contemplationem dilecti. Ostium hoc tam secretum tam initimum, non omnibus patet, sed soli sponsae praebet accesum“.

1826 Vgl. dazu: F. BLIEMETZRIEDER, 1919, S. 83.

1827 HUGO VON ST. VIKTOR, De sacramentis, 2, 13, 11, PL 176, 543f.: „Ergo caritas unitas est ecclesiae. Et dicit Scriptura: qui in unitate ecclesiae sunt, perire non possunt. Hoc est, quod dicere voluisti: qui in caritate sunt, perire non possunt. Sive caritatem sive unitateem nomines, idem est, quia unitas est caritas et caritas unitas. Qui ergo in unitate ecclesiae sunt, semper in caritate sunt, et qui in caritate sunt, perire omnino non possunt“.

1828 PETRUS LOMBARDUS, Com. in Ps., PL 191, 235: „Haec est caritas vel unitas catholicae ecclesiae, quam nemo potest dividere. Non enim discerpitur caritas ecclesiastica, sed sorte et dono Dei quibusdam provenit. Qui vero hanc habet securus est et nemo eum a catholica ecclesia movet, et si extra incipit eam habere, intromittitur, ut ramus olivae a columba delatus est ad arcam“.

1829 Dazu: A. M. LANDGRAF, 4, 2, 1957, S. 83.

1830 H.d.II, 741, H. A., Spec. eccl.: „Hec autem scala est caritas, per quam ad celi fastigia tendit Ecclesie humilitas“.

1831 H.d.I, fol. 215v, inscriptio: „Hec persona virtutis significat omnes sanctos et electos.“

des Augustin und Gilbert von St. Viktor die ideale Seinsform der Kirche, die erst am Ende der Zeiten offenbar wird. Verweisen die von Dämonen bedrohten und von der *scala caritatis* herabfallenden Standesangehörigen auf die in ihren Gliedern der dauernden Unsicherheit und dem stetigen Wandel ausgesetzte Daseinsform der Kirche, so gerät mit der als Heilige und Erwählte gedeuteten Personifikation der *Caritas* die überzeitliche Bestimmung der Kirche ins Blickfeld, zugleich aber auch ihr verborgenes wahres Wesen, welches gerade darin besteht, dass sie die dem Machtbereich des Bösen entnommen eine Gemeinschaft der Liebe ist: Allein die *Caritas*-Personifikation ist in der „Tugendleiter"-Illustration von Engeln beschützt den Angriffen der Dämonen enthoben. Unter der Perspektive der zukünftigen Vollkommenheit ist hier noch einmal, wie schon in der Illustration des „Apokalyptischen Weibes" auf die im Wesen der *ecclesia* selbst begründete Zugehörigkeit der Kirche zu zwei Seinssphären hingewiesen, dergestalt, dass beide Daseinsformen aufeinander zugeordnet erscheinen.[1832] Die Unterscheidung von sichtbarer und wahrer Kirche stellt sich dabei nicht so sehr als ein Unterschied zweier Heilszeiten dar, denn als Wesensunterschied zweier Seinsweisen. So nehmen die Standesmitglieder in der „Tugendleiter"-Illustration als die Repräsentanten der sichtbaren, konkreten Kirche in der, der Stufenleiter der Liebe parallel, ja in eins gedachten Stufenordnung der Seinswirklichkeit einen niedrigeren Platz ein und zeichnen sich durch niedrigeres Sein aus als die in der unmittelbaren Berührung mit der göttlichen Sphäre stehende wahre *caritas-ecclesia* in ihrer Seinsform, die alle anderen Seinsweisen überragt. Allein der in dem Motiv der Verleihung der Krone durch die *Dextera Dei* an die *Caritas*-Personifikation gegebene eschatologische Hinweis auf den ewigen Lohn für die Tugendübungen macht deutlich, dass die zwei dargestellten Seinsformen der Kirche auch an zweierlei Zeiten gebunden sind. So ist in der Personifikation der *Caritas* die eschatologische Dimension der Kirche, ihr zukünftiger Status der Vollkommenheit vorwegnehmend abgebildet in Abgrenzung von ihrer in den Standesmitgliedern versinnbildlichten geschichtlichen, der *mutabilitas rerum* unterworfenen Form. Der Übergang von der dem Wandel unterliegenden unvollkommenen Seinsform der Kirche zu ihrer vollkommenen Konstitution ist durch das Motiv der Tugendleiter als der eine, alle Tugenden umfassende Weg der Liebe definiert, der von jedem Einzelnen kontinuierlich beschritten werden muss. Individuelle und kirchliche Vervollkommnung sind in der Illustration unter der Perspektive der eschatologischen Erfüllung auf das Engste miteinander verknüpft. Das sittliche Vollkommenheitsstreben der einzelnen Kirchenmitglieder erscheint auf die Vollendung der *ecclesia sancta* hinorientiert. Indem der Einzelne durch die ihm in der Schöpfung aufgetragene Verwirklichung des ihm offenstehenden höchstmöglichen Seinskönnens die Vollendung seines Wesens in der Ähnlichkeit mit Gott realisiert, trägt er zugleich zu Vervollkommnung der Kirche bei, die sich in ihrer idealen Seinsform aus Heiligen und Erwählten konstituiert. Einzig der von den einzelnen Kirchengliedern vollzogene Tugendgewinn führt - wie die Illustration beweist - zur *communio sanctorum*, deren Sein das Stehen in der *caritas* ausmacht, und zur Begegnung mit Gott. Deutlich führt die

1832 Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. II.6.5.

„Tugendleiter"-Illustration den Rezipientinnen des *Hortus deliciarum* ihre sittliche Verantwortlichkeit sowohl für die Vollendung ihres eigenen Wesens als auch für die Verwirklichung der idealen Kirchengemeinschaft vor Augen. Nur durch die Einzelnen kann die Kirche zur Vollendung finden, nur durch ihr von der Liebe geleitetes und durchwirktes sittliches Handeln, an dessen Ausgangspunkt stets die von jedem Einzelnen zu treffenden Willensentscheidung steht, wird die Voraussetzung geschaffen für die Gewinnung des Heils, das Gott der *communio sanctorum* zukünftig schenken wird - wie die Übergabe der Lebenskrone durch die Hand Gottes an die *Caritas*-Personifikation als der Repräsentantin der Gemeinschaft der Heiligen visualisiert. Kurz: die ethische Vervollkommnung des Einzelnen bildet die notwendige Voraussetzung für die Verherrlichung der Kirche insgesamt. Gleichwohl wird andererseits durch das unsittliche Handeln einzelner die künftige Heiligung der Kirche nicht grundsätzlich gefährdet. Heilsoptimistisch wird gerade in der Figur der *Caritas* die zukünftige Konstituierung der wahren Kirche aufgezeigt. Unsicher bleibt nur, wer zu ihr gehören wird.

Wird unter dem Aspekt der sittlichen Entscheidungsfreiheit der Einzelne tendenziell als eigenständiges Ich angesprochen und die Kirche wesentlich von den Einzelpersonen her definiert als personaler Zusammenschluss aller, die aufgrund ihres übereinstimmenden sittlichen Handelns einander verbunden sind, so ist damit nicht zugleich die Vorstellung einer objektiv gegebenen Lebensordnung der Kirche aufgegeben oder gar die Heilsnotwendigkeit der Kirche in Frage gestellt. Die Kirche selbst besitzt Ordnungsgestalt, ist *ordo*, der sich in viele *ordines* gliedert, wie die Stufenfolge der Kirchenmitglieder in der „Tugendleiter"-Illustration beweist. Durch die Kennzeichnung der auf der Tugendleiter Aufsteigenden als Standesvertreter wird die ständische Eingebundenheit aller Kirchenmitglieder als eine bleibend ihre Existenz und ihre Heilsaussichten prägende Einordnung vergegenwärtigt. Sittliche Vollkommenheit ist für den Einzelnen danach nur zu erlangen innerhalb seines sozialen Standes, im Verband seines *ordo*, innerhalb der umfassenden Ganzheit der Kirche. Das heißt: Sein Streben hat sich notwendig zu orientieren an den Anforderungen und Bedingungen seines Standes, in den er eingeordnet ist - ein Gedanke, der nur wenige Jahre vor der Abfassung des *Hortus deliciarum* dezidiert von dem Regularkanoniker Gerhoch von Reichersberg im Rahmen seiner Forderung nach einer umfassenden Kirchenreform formuliert wurde.[1833] In der Illustration der „Tugendleiter" wird unmissverständlich deutlich gemacht, dass weder das *ethos* allein, noch der Stand als solcher zum Heil ausreichen. Die Stufenordnung der Kirchenmitglieder zeigt, dass der jeweilige Stand, lediglich ein potentielles Maß an Vollkommenheit sichert, die das *ethos* zu aktualisieren hat. Der Einzelne ist nicht nur Glied der hierarchischen Ordnung der Kirche, in der lediglich die Beziehungen zwischen den einzelnen

---

1833 GERHOCH VON REICHERSBERG, Liber de aedificio Dei, 43, PL 194, 1302: „Habet enim omnis ordo et omnino omnis professio in fide catholica et doctrina apostolica suae qualitati aptam regulam, sub qua legitime certando poterit pervenire ad coronam". Für Gerhoch von Reichersberg war unabdingbar, dass eine Kirchenerneuerung nur im Zusammenwirken aller Stände gelingen konnte. Grundsätzlich geht er davon aus, dass für jeden Stand eine Regel existiert, die die Koordination in die gesamtkirchliche Aufgabe garantiert und die der Einzelne zu kennen hat. Der Stand, in den der Einzelnen hineingeboren ist, versteht er als Beruf, oder auch Gefäß der christlichen Berufung, die sich in ihm verwirklichen soll. Vgl. dazu: W. BEINERT, 1973, S. 312f.

ordines von Bedeutung sind. Vielmehr ist einem jedem ein spezifischer Platz im *ordo* der Kirche zugewiesen, den als Lebensstand anzunehmen, in dem sich die christliche Berufung zur Liebe verwirklichen soll, ihm selbst überlassen bleibt. Damit ist die Rigidität des *ordo* aufgelöst. Der Stand wird zum erwählten Selbst-Stand, der Standesvertreter wird selbst-ständig. Füllt er seinen Platz in dem ihm zukommenden Stand aus, wird er Glied der *ecclesia sancta*, steht sein ethisches Handeln, wie dargestellt, im Widerspruch zu dem asketischen Anspruch seines Standes, dann verliert er nicht nur seine heilsnotwendige Kirchen- und Standeszugehörigkeit: sein Zuwiderhandeln gegen die ihm vorgegebene Ein-Ordnung ist das Unheil selbst, wie der Absturz der Standesmitglieder in Richtung des Drachens als dem Sinnbild des Satans offenbart. Die Inkongruenz von *ethos* und *ordo*, zwischen Anspruch und Sein, die sich im Verhalten der *falsi fratres* manifestiert, aber bedeutet die Verkehrung aller Ordnung, die *confusio*, die der *Civitas*-Lehre des *Hortus* entsprechend die *civitas Babylonia* kennzeichnet.[1834] Unter dem Blickwinkel des *ethos* werden in der Illustration der „Tugendleiter" Ansätze von Ich-Konstitution sichtbar, die den einzelnen Menschen in den Mittelpunkt der sittlichen Weltordnung rückt, ihm zugleich aber unter dem Gesichtspunkt des *ordo* wieder in seine Gemeinschaftsbindung zurückverweist.

Hinter der Konstatierung der akuten Heilsgefährdung aller Kirchenmitglieder in der „Tugendleiter"-Illustration und dem implizit in ihr enthaltenen Aufruf zur Überwindung der Diskrepanz zwischen *ordo* und *ethos* als der Ursache der drohenden allgemeinen Deszendenz der Kirche scheinen die Konturen eines Kirchenreformprogramms auf, die es abschließend vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Reformbestrebungen innerhalb der Kirche näher zu erfassen gilt.

1834 Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. II.6.3.

4.4 Kirchenreformprogramm und regularkanonisches Selbstverständnis

Im Hinblick auf die Frage nach den in der „Tugendleiter"-Illustration und ihrer Kritik an der allgemeinen Korrumpiertheit aller Kirchenmitglieder implizit mitenthaltenen Kirchenreformideen muss auffallen, dass in einer Zeit, in der sich die Invektiven gegen die Eremitage und das Inklusorium mehren[1835], in der Miniatur gerade das in der radikalen Vereinzelung des *soli Deo vacare* sein Heil suchende Eremitentum als der *ordo* vorgeführt wird, der in der Hierarchie der kirchlichen Stände der Vollkommenheit am nächsten kommt. Die Vorbehalte gegen die sich im Eremitentum und dem Inklusentum manifestierenden Formen der religiösen Vereinzelung wurden im 12. Jahrhundert zunehmend vor allem von Seiten des benediktinischen Mönchtums und des episkopalen Klerus im Zuge der stufenweisen, von dem Hirsauer Reformmönchtum getragenen Transformation und Integration der Laienreligiosität in eine geordnete Klosterfrömmigkeit geäußert.[1836] Polemiken, wie sie etwa von den Autoren der Petershausener

1835 Vgl. dazu: G. CONSTABLE, 1979, S. 125-146.

1836 Im ausgehenden 11. Jahrhundert hatte sich aus der ausdrücklichen Opposition gegen das zönobitische Mönchtum vor allem in Oberitalien und Frankreich eine, wenn auch nicht einheitliche, eremitorische Bewegung mit enormer Breitenwirkung entwickelt, die sich politisch mit den Trägern der Kirchenreform, dem Papsttum, Episkopat und Adel verbündete. Getragen von den Idealen radikaler evangelischer Armut, allgemeiner Askese und religiöser Vereinzelung wird sie zur realen Gefahr und ständigen Herausforderung des traditionellen Zönobitentums. Zum Eremitentum im 11. Jahrhundert vgl.: H. GRUNDMANN, 1963, S. 60-90; auch:
R. MANSELLI, 1974, S. 1-15. Im deutschen Sprachraum hat es dagegen nicht zuletzt aufgrund der Reformaktivitäten der Hirsauer eine außerhalb der Klöster, unabhängig von der monastischen Leitung sich etablierende und historisch wirksame religiöse Eremitenbewegung mit eigenem Programm nicht gegeben; vgl. dazu: U. KÜSTERS, 1985, S. 131. Weite Verbreitung fand hier durch die Hirsauer das traditionelle, jedoch lange verschüttete Inklusentum. Im Unterschied zur Eremitage wählt der Inkluse jedoch nicht den *eremos*, Wald oder Wüste, zur Zufluchtstätte seiner religiösen Vereinzelung, sondern die Enklave in oder an einem Kloster von dem er materiell und spirituell versorgt wird. Aufgrund der Rigorosität ihrer Askese und der ihnen zugeschriebenen ausgezeichneten Gottesnähe genossen die Inklusen gerade in laikalen Kreisen hohe Wertschätzung, aus deren Mitte sie als Seelsorger und Ratgeber in religiösen Fragen Zulauf von Hilfsbedürftigen und Bittstellern erhielten. Zum Inklusen-Institut: O. DOERR, 1934; auch: H. GRUNDMANN, 1963/64, S. 60-90. Die Klöster des Hirsauer Reformkreises selbst hatten nach einer vergleichsweise kurzen Phase der soziologischen Öffnung und Volkspredigt, durch die sie gerade in ihren asketischen, weltverneinenden Spitzen eine breite religiös-soziale Aktivierung und Mobilisierung des Laienstandes initiierten, den Zustrom der Laien durch den Ausbau, die Erweiterung und institutionelle Differenzierung des bestehenden klaustralen Sozialsystems ihren Konventen einzugliedern versucht, indem sie die weiblichen Religiosen zunächst in das traditionelle Inklusorium leiteten und den Zug der männlichen Konvertiten durch die Ausbildung des sog. jüngeren Konversen- oder Laienbrüder-Instituts auffingen. Siehe: K. HALLINGER, 1956, S. 60. Es entspricht den monastisch-disziplinären Erfordernissen, wenn das Inklusorium, das sich in seiner ursprünglichen Gestalt durch Volksnähe, religiöse Singularität und Unabhängigkeit auszeichnete, und dem monastischen Zönobitentum in seiner Abgeschlossenheit, Regel und Hierarchie nur schwerlich assimilierbar war, in einer weiteren Phase des organisatorischen Fortschritts, der auch nach L. MILIS, 1979, S.39-80, mit dem Begriff „Zönobitisierung" umschrieben werden kann, aufgelöst und der Annex religiöser Laieninklusen in die regulierte, klaustrale Kommunität meist eines Doppelklosters, später auch eines eigenen Monasteriums, überführt wurde. Die reformerischen Anstrengungen der Reformbenediktiner richten sich in dieser Zeit wieder auf den inneren Klosterbereich. In der Forschung ist in diesem Zusammenhang schon früh von der Krise des Zönobitentums, der „crise du cenobitisme" die Rede, vgl. dazu: J. LECLERCQ, F.VANDENBROUCKE und L. BOUYER, 1961, Bd. 2, S. 161-165. Die Tendenz der Reformklöster zur Segregation und Entfernung von der Gesellschaft ist auch im Blick auf die sozial-karitative Funktion der Klöster für ihre gesellschaftliche Umwelt erkennbar: Gehörte während des Frühmittelalters die Versorgung der Armen, Kranken und Pilger im Kloster zum aktiven Teil der monastischen Existenz und war diese Aufgabe für

Chronik und des Trudperter Hoheliedes gegen die Vertreter des Inklusentums und der anachoretischen Lebensform der *vita solitaria* formuliert wurden und die diesen charismatischen Formen der *vita religiosa* ein Konzept von Institution und autoritativer Bindung im gemeinsamen Dienst entgegensetzen, dokumentieren bereits den fortgeschrittenen Grad der Institutionalisierung, den die benediktinische Reform um die Mitte des 12. Jahrhunderts erreicht hat.[1837] Entgegen den Invektiven der zeitgenössischen benediktinischen Autoren zeugt in der „Tugendleiter"-Illustration des *Hortus deliciarum* die Stellung des Eremiten unterhalb der himmlisch-göttlichen Sphäre, seine ethisch begründete Überordnung über alle anderen Stände von einer ungebrochenen Hochschätzung des Eremitentums ganz in der Wirklinie des Petrus Damiani und Jean de Fécamp, der Theoretiker der Eremitage des späten 11. Jahrhunderts, nach denen sich die eremitorische Lebensform durch eine besondere Nähe der Gottesbeziehung auszeichnet.[1838] In ihr spricht sich die historisch begründete Wertschätzung einer Lebensform aus, die in der Phase der Neubestimmung des Klerikerlebens im 11. Jahrhundert etwa im Fall der späteren regularkanonischen Zentren St. Rufus, Arrouaise oder Rottenbuch lokal und ideell die ursprüngliche war.[1839] Gerade die aus Eremitengründungen hervorgegangenen Stifte des *ordo novus* neigen zu einer ausgeprägten Strenge hinsichtlich der persönlichen Askese.[1840]

Doch auch wenn in der „Tugendleiter"-Illustration dem Eremitentum der erste Platz innerhalb der kirchlichen Ordnung eingeräumt wird, so wird damit nicht einer ich-bezogenen religiösen Vereinzelung das Wort geredet, einer Form der *vita religiosa*, die sich zentriert um die kontemplative subjektive Selbst- und Gotteserfahrung des Einzelnen: Die zwei Holme der Tugendleiter, auf der neben dem Eremiten auch alle anderen kirchlichen Standesvertreter zur Heilsgewinnung aufsteigen, repräsentieren die grundsätzlich von jedem Gläubigen im Leben zu

---

das Mönchtum integraler Bestandteil eines übergreifenden, die Gesamtgesellschaft verklammernden Gemeinschaftsbewusstseins, so ziehen sich im Zuge der Zönobitisierung und Abschließung im 12. Jahrhundert die benediktinischen Klöster immer mehr aus dem Bereich der Sozialfürsorge zurück, Gemeinschaftsbewusstsein und soziale Leistung trennen sich. Die laikale Außenwelt fällt zunehmend aus dem Blickfeld des Wirkungsinteresses der benediktinischen Reformgemeinschaften, die Gottesgewinnung wird zum exklusiven Anliegen der klaustralen Kommunitäten. Dazu: J. WOLLASCH, 1975, S. 268-286, insbes. S. 283.

1837 Vgl.: CASUS PETRISHUSENSIS, pref. 21 (ed. O. Feger, 1956) S. 34: „Hi (inclusi, d. Verf.) itaque, sicut et solitarii, ideo a nobis pro ceteris reprehenduntur, quia quasi lege contra iusticiam agere videntur. Clerici namque atque monachi, etsi aliquando iusta transgrediuntur, magisteriali tamen disciplina continue cohercentur, solitarii vero et inclusi, quia libero arbitrio utuntur, sanctum putant quicquid agunt et falluntur. Sanctum namque propositum est et bonum sed libertate vitiatum"; siehe auch: Ebd. S. 230. Der Autor des Trudperter Hohenliedes wirft den Vertretern der *vita solitaria* Ungehorsam, *amor sui*, Unstetigkeit vor, vgl.: Ders., 70, 13-18, (ed. H. Menhardt 1934). Dagegen hatte Benedikt von Nursia selbst noch im ersten Kapitel seiner Regel die Eremiten als Einzelkämpfer gegen den Teufel ausdrücklich gewürdigt; vgl. dazu: E. DELARUELLE, 1975, S.147f.

1838 Zu Petrus Damiani: J. LECLERCQ, 1960; zu Jean de Fécamp: J. LECLERCQ, J. P. BONNES, 1946.

1839 K. BOSL, 1979, S. 52. 88. Tatsächlich haben der mit charismatischer Volksnähe gepaarte dynamische Spontanismus der Anachoreten, ihr evangelischer Impetus und asketischer Rigorismus nicht nur die zeitgenössische Armuts- und Laienbewegung beeinflusst und hervorgebracht sondern auch informelle Eremitengemeinschaften wurden zu Keimzellen von Klosterneugründungen und ganzen Orden mit neuen religiösen Organisationsformen. Sämtliche Reformorden des 11. und 12. Jahrhunderts nahmen - auch wenn sie schließlich das Zönobitentum bewahrten - ihren Ausgangspunkt im *eremos*, Citeaux ebenso wie Chartreuse und Prémontré.

1840 A. ZUMKELLER, 1979, S. 725.

realisierende Einheit von Beschauung und sozial-karitativer Betätigung, von *vita contemplativa* und *vita activa*. Einem aus der Vorrangstellung des Eremiten potentiell ableitbaren Absolutheitsanspruch der *vita solitaria* und individuellen Gottesgewinnung steht in der Illustration die Aussage gegenüber, dass erst in der Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe die ideale Balance einer jeden Lebensform erreicht wird[1841], der Eremit nur wahrer Eremit ist, wenn er das Doppelgebot der Liebe lebt, dessen Erfüllung gleichbedeutend mit der Kirchengliedschaft ist. Das, was das Eremitentum der „Tugendleiter"-Illustration zufolge vor allen anderen Lebens- und Sozialformen auszeichnet, ist nicht seine selbstgewählte Singularität, sondern zuallererst - wie die den Standesvertretern zugeordneten Attribute beweisen - seine radikale Armut, sein rigoroser von Liebe getragener *contemptus mundi*, der ein wirkungsmächtiges Gegenmittel gegen das Hauptübel der Gegenwart, die *avaritia,* darstellt. Ein Übel, dem den Klagen Gerhochs von Reichersberg zufolge zunehmend auch die durch Schenkungen, Rodungen und Landesausbau reich gewordenen Regularkanonikerstifte verfallen sind[1842] und das nach dem *Hortus* die Kirche in ihrer gegenwärtigen Existenz bedroht. In der Illustration der „Tugendleiter" verbindet sich die fundamentale Kritik an dem defizitären Zustand der gegenwärtigen Kirche mit einem Programm zur Heiligung der Kirche, die fortzusetzen ist bis zur zweiten Parusie Christi. Die allgemein gehaltene Kirchenkritik des „*Avaritia*"-Diagramms spezifizierend macht die Miniatur deutlich, dass grundsätzlich jeder der kirchlichen Stände eben jenem Hauptlaster zu verfallen droht, das auch *cupiditas* genannt, gegenüber der *caritas* ein sündhaftes Abirren und den Verlust der wahren Kirchengliedschaft bedeutet. Die Kleriker und Mönche, selbst die Hohenburger Nonnen sind danach ebenso der Habsucht verfallen wie die Laien, Inklusen und Eremiten. Dabei gilt: Je höher der Stand des Einzelnen im inneren *ordo* der Kirche ist, je höher seine Heilsaussichten und die an ihn gerichteten asketischen Anforderungen sind, um so geringere Vergehen vermögen ihn zu Fall zu bringen. Jedem einzelnen Stand sind in der „Tugendleiter"-Illustration je spezifische Erscheinungsweisen und Intensitäten des Lasters zugeordnet. Während den in radikaler Armut und Vereinzelung lebenden Eremit bereits die Hinwendung zu einem mit Blumen bestandenen Garten aus der wahren Kirche ausschließt[1843], den im Zwischenraum zwischen wilder Eremitage und reguliertem Mönchtum sich strenger Askese hingebenden Inklusen das Besitzstreben nach einem weichen Bett[1844], so bringt den kontemplativ lebenden Mönch die in den zeitgenössischen kirchenkritischen Texten immer wieder angeprangerte Gier nach Geld zu Fall, die schon nach Ivo von Chartres und Anselm von Havelberg die erste Stelle unter den monastischen Sünden der Benediktiner einnimmt.[1845] Die Kleriker, die durch ihre

---

1841 H.d.II, T. 741, H. A., Spec. eccl.; H.d.II, T. 743, H. A., Spec. eccl..

1842 S. WEINFURTER, 1975, S. 207.

1843 Vgl. dazu: H.d. I, fol. 215v, inscriptiones: „Hic heremita falsorum heremitarum personam gerit qui ortum suum excolens et superfluis cogitationibus plantationi sue intendens, ab oratione retrahitur et a divine contemplationis dulcedine cui vacare et inherere deberet sequestratur".

1844 Vgl. dazu: H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Lectus inclusi in quo prolibitu requiescit".

1845 Vgl. dazu: H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Iste monachus falsorum monarchorum typum gerit qui proprietatibus et pecunie inhians cor suum a divinis officiis abstrahit et ubi est thesaurus suus immobiliter figit"; zu dem gegen die Vertreter des benediktinischen Mönchtums erhobenen Vorwurf der Habsucht vgl.:

seelsorgerischen Aufgaben der laikalen Umwelt verbunden bleiben und den Inschriften zufolge nur geringe Heilsaussichten besitzen, obwohl sie als geistkonstituierte Amtsträger der Kirche durch Sukzession und *Paradosis* in der apostolischen Tradition stehen, gehen ihrer Kirchengliedschaft verlustig aufgrund der auch in den Kirchen- und Rom-kritischen Schriften gegen die hohe und niedere Geistlichkeit wiederholt vorgetragenen Laster des Luxus der Lebenshaltung, Schlemmerei, Unzucht, Raubgier und vor allem der Simonie.[1846] Der in der innerkirchlichen Ordnung den niedrigsten Platz einnehmende Laie schließlich, dem aufgrund seines Weltverhaftetseins ohnehin die geringsten Heilsaussichten bleiben, verliert diese ganz, wenn er in hochmütiger Selbstüberschätzung seiner adligen Personalität - angedeutet in den ihm zugeordneten Bewaffneten - seinen Besitz nicht aufgeben will.[1847]

Von der allgemeinen Deszendenz der Kirche bleibt der „Tugendleiter"-Illustration gemäß nicht einmal das Hohenburger Kloster selbst unberührt. Durch die unter den Einzelszenen der „Tugendleiter"-Illustration eine Sonderstellung zukommende Darstellung der von einem Geistlichen an ihrem weiteren Aufstieg gehinderten Hohenburger Konventualin wird die Miniatur unmittelbar zu dem Erfahrungsbereich der Leserinnen des Werkes in Beziehung gesetzt, die damit aus ihrer Schaudistanz herausgelöst gleichsam in das Geschehen um die Tugendleiter hinein verwickelt werden. Eindringlich wird ihnen ihre stets gegenwärtige moralische Gefährdung durch die Begegnung mit den männlichen Geistlichen vorgeführt - gemeint ist hier vermutlich der für die Klosterfrauen allein bedeutsame Fall eines Zusammentreffens mit dem Klostergeistlichen. Ob die Darstellung auf einen aktuellen oder auch historischen Missstand im Hohenburger Konvent selbst anspielt, oder ob hier eine im monastischen Seelsorgeschrifttum häufig wiederholte Klage über die Pflichtvergessenheit und Mitschuld der Klostergeistlichen am allgemeinen Zuchtverfall der Frauenklöster für das Lehrbuch der Hohenburger Nonnen als gleichwohl sehr real existierende Gefahr konkretisiert wurde, kann aufgrund der mangelhaften Überlieferung etwa annalistischer Nachrichten aus dem Hohenburger Konvent nicht entschieden werden.[1848]

L. K. LITTLE, 1971, S. 46. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Bestrafung der habsüchtigen Mönche in der „Höllen"-Illustration von fol. 255r und die Ausführungen dazu in: Kap. II. 7.6.

1846 Vgl. H.d.I, 215v, inscriptiones: „Iste clericus omnes falsos clericos designans crapule, luxurie, symonie, aliisque viciis deditur retrorsum cadit et minime ad acquirendam vite coronam in altum vadit"; zur Kritik an der hohen und niederen Geistlichkeit in den kirchenkritischen Schriften der Zeit, vgl.: H. SCHÜPPERT, 1972, S. 52f. 60. 70. 76.

1847 Vgl. dazu: H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Iste miles et laica mulier omnes infideles laicos significant qui varium ornatum seculi amantes et fornicationi simulque avaritie atque superbie vacantes ad nostram prosternuntur et raro ad contemplandam vite coronam elevantur".

1848 H. BÜTTNER, 1939, S. 133ff., spricht in seiner Studie über die Geschichte des Hohenburger Stifts nur allgemein ohne Nachweis entsprechender annalistischer Quellenbelege von Auseinandersetzungen zwischen den Konventualinnen und den Geistlichen, die den Gottesdienst auf dem Odilienberg versahen. Auch im *Speculum* virginum findet sich die allgemeine Klage über die Pflichtvergessenheit der Klostergeistlichen: „...ne pastores Christi ancillarum „lupi rapaces" sint animarum, ne quas pascunt „verbo veritatis" occidant incontinentiae gladiis [...] Me miserum! Quanta monasteria virginum nostris temporibus ex hac pestilentia nutari videntur, eo quod antiqui saeuli „iudicies" et „presbyteri" repraesentari probantur, quorum sensu libibinis perverso aestibus virgines sacrae deluduntur et merentur ab eis opprobrium sempiternum et poenum, a quorum doctrina vel exemplo sperare debuerant lucis gratiam et gloriam. Quanti filia, „principes in medio invencularum tympanistriarum ex hoc non eas disciplina magistrorum praevenerunt, sed defecerunt, quia obliti curam animarum, apertis oculis nil videbant ex appetitu corporum"; (zit. nach M. Bernards, 1955, S. 168); vgl.

Die Miniatur der „Tugendleiter" reflektiert die epochale Erfahrung vom Umbruch, die widerspruchsvolle Spannung zwischen dem allgemein desolaten Zustand der Christenheit einerseits, dargestellt in dem Abfall aller Kirchenmitglieder, und der Gewissheit um die Progression der Kirche, verbildlicht in der *Caritas-Communio-sanctorum*-Personifikation andererseits, zwischen allgemeiner Heilsgefährdung und eschatologischer Heilsgewissheit. Sie legt dar, dass in einer Zeit, in der die Kirche ihrer konkreten äußeren Erscheinung nach durch die *avaritia* ihrer Mitglieder, das heißt die Anwesenheit der *falsi fratres*, von denen schon Paulus in seinem Brief an Titus spricht (Tit. 1, 16), gekennzeichnet ist, eine Reform der Kirche heilsnotwendig ist, die sie aus allen weltlich-materiellen Bindungen befreit. Wird in der *Caritas-Communio-Sanctorum*-Personifikation aufgezeigt, dass nur die kirchliche Gemeinschaft derer, die von der Liebe geleitet das Laster des materiellen Besitzstrebens endgültig überwunden haben, der Gottesbegegnung zukünftig teilhaftig wird, dann bedeutet das für die Gegenwart, dass das Heil für die Menschen nur Wirklichkeit werden kann, wenn alle Glieder der sichtbar-katholischen Kirche gleichermaßen dem persönlichen Besitz entsagen. Denn nur der Verzicht auf jeglichen Besitz, die Armut allein, die ihrem Wesen nach nicht materielle Bedürftigkeit, sondern geistige, sich in freiwilligem Verzicht manifestierende Bedürfnislosigkeit ist, kann die radikale Absage an das Hauptlaster der Gegenwart sein, das die Ursache des defizienten Zustands der Kirche ist und sich im unersättlichen Habenwollen konkretisiert.[1849] Die heilnotwendige Reform der Kirche setzt auf Seiten aller der Habsucht bereits Verfallenen den Bildinschriften zufolge die besondere Disposition einer Entscheidung für Gott durch Reue und *conversio*, das heißt die lebendige Gesinnung der Buße voraus.[1850] Aus ähnlichen Überlegungen heraus hatte schon der Regularkanoniker Gerhoch von Reichersberg die Wiederherstellung der alten Bußdisziplinen als eine entscheidende Maßnahme zur Kirchenreform gefordert.[1851]

Mit ihrem in der *Caritas-Communio-Sanctorum*-Personifikation gefassten Idealbild einer potentiell alle Menschen einschließenden Kirchengemeinschaft, zu deren Verwirklichung jeder Einzelne nach seinem Stand und Vermögen aufgerufen ist, wendet sich die „Tugendleiter"-Illustration gegen die von J. Wollasch konstatierten zeitgenössischen Segregations- und Selbstheiligungstendenzen der benediktinischen Reformgemeinschaften, die im Verlauf der zunehmenden Zönobitisierung die laikale Außenwelt immer mehr aus dem Blick ihres Wirkungsinteresses verliert und die Gottesgewinnung als exklusives Anliegen der klaustralen Kommunitäten begreifen.[1852] Im Unterschied etwa zu dem um die Jahrhundertmitte in einem Benediktinerkloster des Hirsauer Reformkreises entstandenen Trudperter Hohelied[1853], das bereits

---

dazu auch: HILDEGARD VON BINGEN, ep. 52, PL 197, 269-271; IVO VON CHARTRES, Ep. 10, PL 162, 22; PETRUS VENERABILIS, Miracula 1, 2, PL 189, 853-854.

1849 Vgl. dazu auch: GERHOCH VON REICHERSBERG, Ps. 23, PL 193, 1073.

1850 Siehe dazu: H.d.I, fol. 215v, inscriptiones: „Hos omnes periculose ab alto cadentes potest Dominus medicina penitentie iterum ad virtutum culmen restituere".

1851 Gerhoch von Reichersberg, De aedificio Dei, 37. 38. 40f., PL 194, 1286f. 1294. 1295-1300.

1852 H.-J. WOLLASCH, 1975, S. 268-286.

1853 Von F. OHLY, 1954, S. 194, wurde als Entstehungsort des Trudperter Hohenliedes das der Hirsauer Klosterreform angehörende benediktinische Doppelkloster Admont in Erwägung gezogen. Dagegen spricht

von dem seit der gregorianischen Wende politisch konkret in der Entzweiung von Kirche und Staat anschaulich gewordenen Zerfall der Einheit der *christianitas* in den Chorismos zweier Lebens- und Gesellschaftsformen, der geistlichen und weltlichen, ausgehend, sich ganz auf die konkrete Lebensgemeinschaft der von ihm angesprochenen Konventualinnen und deren Heiligung konzentriert[1854], beschwört das in der „Tugendleiter"-Illustration des *Hortus deliciarum* sichtbar werdende, alle Stände verklammernde Kirchenreformprogramm noch einmal, wie auch die „*Ecclesia*"-Illustration von fol. 225v, das alte *Christianitas*-Ideal, die Vision einer einheitlich strukturierten, alle Gläubigen einschließenden Gemeinschaftsordnung der Kirche, um ihren Leserinnen ihre Verantwortlichkeit am gegenwärtig desolaten Zustand der Kirche ins Bewusstsein zu rufen und sie auf die ethisch zu realisierende Aufgabe der Kirchenreform zu verpflichten. Während das reformbenediktinische Trudperter Hohelied, das als Identifikationsangebot die Vorstellung einer sich abschließenden Elite von geistlichen Menschen entfaltet, das Gebot der Nächstenliebe allein auf die Mitschwester bezieht und das räumliche und gesellschaftliche Außen fast ganz aus dem Blick verliert[1855], fordert der *Hortus* hingegen auf der Grundlage seines universellen Kirchenbegriffs standesunspezifisch in der „Tugendleiter"-Miniatur allgemein zur Nächstenliebe und in dem „*Misericordia*"-Diagramm konkret zur sorgenden und mitteilenden Liebe gegenüber den Kranken, Armen, Hungernden und Pilgern auf - eine Forderung, die konform geht mit den seelsorgerischen Bemühungen vor allem der dem *ordo antiquus* angehörenden Regularkanonikerstifte um das Hospitalwesen, die schon von den Zeitgenossen als hervorragender Beitrag zum allgemein reformerischen Wirken der Regularkanoniker gerühmt wurde.[1856] Anders als das von K. Ruh als frühestes Zeugnis der deutschen Frauenmystik bezeichnete Trudperter Hohelied[1857], das seine Rezipientinnen zur Vollkommenheit des klösterlichen Lebens hinführen will, indem es ihnen einen Weg über die Tugendgewinnung hin zur verinnerlichten Gottesbeziehung zur *unio mystica* weist, auf dem die Nächstenliebe nur die Vorstufe zur Gottesliebe bildet[1858], wird im *Hortus* die Nächstenliebe als gleichrangiges und notwendiges Komplement der reinen Gottesliebe bestimmt. Nur in ihrer Verknüpfung miteinander vermögen Gottes- und Nächstenliebe die Versöhnung von Einzelnem und Gesamtgesellschaft zu bewirken, welche die Voraussetzung für die eschatologische Heiligung der ganzen Kirche ist. Eröffnet das Trudperter Hohelied seinen Leserinnen die Möglichkeit einer subjektiven, personalen Gottesliebe innerhalb der organisierten monastischen Lebensform,

---

sich U. KÜSTERS, 1985, S. 64-99, für das ebenfalls dem Hirsauer Reformkreis angehörende Kloster St.Georgen als Entstehungsort aus. In neuerer Zeit wurden die Überlegungen Ohlys bestätigt und gesichert durch: H. J. SPITZ, 1992, S. 174-177; siehe auch: F. OHLY, 1998.

1854 H.-J. SPITZ, 1986, S. 482.

1855 U. KÜSTERS, 1985, S. 191-196. 218.

1856 S. WEINFURTER, 1975, S. 199. Während die dem *ordo antiquus* zuzurechnenden Stifte von Anfang an Seelsorgefunktionen übernahmen, standen die stärker eremitorisch ausgerichteten französischen Regularkanoniker und die Angehörigen des *ordo novus* im deutschen Sprachraum der Seelsorge als einer auf die Welt bezogenen Tätigkeit eher ablehnend gegenüber. Dazu: Ders., 1978, S. 394. Zum Hospitalwesen der Regularkanoniker allgemein vgl.: E. N. ROCCA, 1962, S. 16-25; C. D. FORMESECA, 1962, S. 482-499.

1857 K. RUH, 1990, S. 53.

1858 H.-J. SPITZ, 1986, S. 482ff.; siehe auch: F. OHLY, 1998.

während die Aussagen über die Kirche stark in den Hintergrund rücken[1859], so wird in der „Tugendleiter"-Illustration des *Hortus* die Kirche nicht nur als Durchgangsstufe im Zu-Sich-Selbst-Kommen des Menschen dargestellt, sondern in der *Caritas-Communio-Sanctorum*-Personifikation als Einheit letzten Ranges, ohne die das wahre Leben nicht gewonnen werden kann: das höchste Ziel des Menschen ist ihr zufolge, durch das Sein in der Kirche in der Liebe zu sein, die Gott selbst ist.

In ihrer Zusammenschau erinnern die in der „Tugendleiter"-Illustration erhobenen Forderungen nach persönlicher Besitzlosigkeit, Demut, allgemeiner Askese, Einmütigkeit aller Gläubigen, und Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, ihre Definition der *caritas* als einheitsstiftender, höchster und umfassendster sittlicher Wirklichkeit, der in dem *„Misericordia"*-Diagramm formulierte Aufruf zur tätigen Nächstenliebe in barmherzigen Werken sowie die in der Miniatur der „Krönung der *Ecclesia*" enthaltene Bestimmung der *vita apostolica* als das anzustrebende Lebensideal auffällig an das Wert- und Normengefüge der regularkanonischen Reformbewegung.[1860]

Gottesinnigkeit und Nächstenliebe, evangelische Armut und Demut, apostelähnliche Einmütigkeit und Herzensgüte - das sind die Maximen des vom *ordo antiquus* und *ordo novus* gleichermaßen anerkannten und zu Beginn des 12. Jahrhunderts zur allgemein verbindlichen Lebensnorm der Regularkanoniker erklärten *Praeceptum*, das zur Verwirklichung einer in Gott gegründeten Gemeinschaft der Liebe nach dem Vorbild der Güter- und Liebesgemeinschaft der ersten Christen aufruft. Es ist das *cor unum et anima una in Deum* nach Act. 4, 32. 35, das Ideal der apostolischen Lebensweise in *vita communis* und persönlicher Besitzlosigkeit das hier gefordert wird und welches seit der Mitte des 11. Jahrhunderts Leitmotiv der Reformkanoniker-Bewegung war.[1861] Kernstück der Regel ist die *caritas*, die nicht nur theoretisch als einigender Angelpunkt des gesamten christlichen Tugendsystems begriffen wird, sondern als Hauptgebot der *vita canonica*. Im klösterlichen Alltag hat sie sich durch Hochachtung und Vertrauen gegenüber dem Nächsten, durch persönliche Armut, volle Gütergemeinschaft und selbstlosen Einsatz für die Gemeinschaft zu beweisen. Als entscheidend wird dabei nicht die Größe und Menge der asketischen Übungen betrachtet, sondern die Gesinnung der *caritas,* mit der sie ausgeübt wird.[1862] Wiederholt wird vor geistlichem Hochmut gewarnt und den Spiritualen ihre eigene Schwachheit vor Augen geführt.[1863] Die Regel schließt mit der Ermahnung die Vorschriften in

---

1859 U. KÜSTERS, 1985, S. 264-301. 324-326

1860 Zur Regularkanoniker-Bewegung vgl. J. SEYFARTH, 1990, S. 43-51; auch: I. BERKENBUSCH, 1995, S. 80ff.; und: J. HOTCHIN, 2001, S. 65-66

1861 REGULA AUGUSTINI, c. 1, (ed. P. Schroeder, 1926) S. 282: „Haec sunt, quae ut obervetis, praecipimus in monasterio constituti. Primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in deo et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia et distribuatur unicuique vestrum a praeposito vestro victus et tegumentum et aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit. Sic enim legitis in actibus apostolorum, quia erant illis omnia communia et distribuebatur unicuique, sicut cuique opus erat".

1862 A. ZUMKELLER, 1961, S. 154-157.

1863 REGULA AUGUSTINI, c. 2. 6. 7. 10, (ed. P. Schroeder, 1926), S. 283. 285. 288.

christlicher Freiheit zu befolgen.[1864] Die Verpflichtung auf das Ideal der Armut, die von den sich selbst als *pauperes Christi* verstehenden Regularkanonikern[1865] als Nachfolge des apostolischen Lebens aufgefasst wurde, schließt selbstverständlich die scharfe Verurteilung des Besitzstrebens, der Habsucht mit ein, die im *„Avaritia*"-Diagramm und der „Tugendleiter"-Illustration des *Hortus deliciarum* als das gegenwärtig gefährlichste Laster angeprangert wird. Die *Consuetudines* des mit Hohenburg verbrüderten Stiftes Marbach etwa, dem die mit dem Gottesdienst und der Seelsorge auf dem Odilienberg betrauten Regularkanoniker von Truttenhausen folgen[1866], tadeln im Anschluss an die Benediktregel das in den Klöstern vorkommende „abscheuliche Laster" der Anhänglichkeit an persönlichen Besitz mit scharfen Worten. Während die Benediktregel jedoch vergleichsweise zurückhaltend von einer Bestrafung der Fehlenden spricht und ihnen stets eine Bewährungsfrist einräumt, gestehen die Marbacher *Consuetudines* all denjenigen, die der Aneignung von privaten Gütern beschuldigt werden, weder eine Mahnfrist noch mildernde Umstände zu. Die Maxime der apostolischen Armut, von der die Regularkanoniker-Reform ausging, entspricht in den Gewohnheiten des Regularkanonikerstiftes Marbach die erbarmungslose Bestrafung und Züchtigung der dem Gebot der Besitzlosigkeit Zuwiderhandelnden.[1867]

Indem der *Hortus deliciarum* in der Illustration der „Tugendleiter" übereinstimmend mit den im *Praeceptum* niedergelegten Forderungen die Verwirklichung des augustinischen Ideals einer auf Liebe, Besitzlosigkeit und Weltabgewandtheit gründenden, auf Gott ausgerichteten Gemeinschaft als einzig möglichen Weg zum Heil erklärt, trägt er nicht allein sinnstiftend zur individuellen und ständischen Identitätsbildung der Hohenburger Reformgemeinschaft bei, er erhebt, dadurch dass er die Vertreter aller kirchlicher Stände, nicht nur die Angehörigen des monastischen Standes, in seine Darlegung des zu beschreitenden Heilsweges einbezieht, die Leitideen der *vita canonica* zum Kirchenreformprogramm, zur allgemeinen, für alle Christen gleichermaßen verbindlichen Lebensnorm, um die Missstände innerhalb der Kirche überwinden zu können. Man müsse in der *vita canonica* leben, um die auf Erden erreichbare Vollkommenheit zu erlangen und am Weltende gerettet zu werden, heißt es analog hierzu in einem anonymen Einführungstext in die *vita canonica* aus dem Umkreis der Salzburger Regularkanoniker-Reform im Anschluss an Otto von Freising, für den das Mönchtum, verstanden als Einheit von Mönchen

---

1864 REGULA AUGUSTINI, c. 2. 6. 7. 10, (ed. P. Schroeder, 1926), S. 289: „Donet dominus, ut observetis haec omnia cum dilectione tamquam spiritalis pulchritudinis amatores et bono Christi odore de bona conversatione flagrantes non sicut servi sub lege sed sicut liberi sub gratia constituti."

1865 Vgl. dazu: E. WERNER, 1956.; auch: I. BERKENBUSCH, 1995, S. 80.

1866 J. SIEGWART, 1965, S. 83; auch: J. SEYFARTH, 1990, S. 43-51; F. GRIFFITHS, 2001, S. 222; und: J.HOTCHIN, 2001, S. 66.

1867 CONSUETUDINES MARBACENSES, 113, 247. 248, (ed. J. Siegwart, 1965), S. 215-216: „Precipue vicium peculiaritatis radicitus est amputandum de monasterio, ne quis presumat aliquid dare aut accipere sine iussione prelati, neque habere aliquid proprium nullam omnino rem, neque codicem, neque tabulas, neque graphim, se nichil omnino, quibus nec corpora sua vel voluntates licet habere in propria voluntate, nec verbum aliquod suum dicere. Si autem quis inveniatur habens proprium, propriis manibus ignem accendat, et cum proprietate apud eum reperta igni vires ipsi ministret. Dehinc disciplinam pro magnitudines sceleris secundum arbitrium prelati talem accipiat, ut ceteris corrigantur".

und Regularkanonikern, die letzte Hoffnung in der verworfenen Welt darstellt.[1868] Doch während der anonyme Einweisungstext seinen Adressaten zur exklusiven Heiligung in zönobitischer Abgeschiedenheit anleiten will[1869], richtet sich das in der „Tugendleiter"-Illustration aussprechende Wirkungsinteresse nicht so sehr auf die Vervollkommnung der monastischen Gemeinschaft als vielmehr auf die universelle Verwirklichung der idealen Kirche. Im Unterschied zu der elitären Überzeugung des dem *ordo novus* angehörenden anonymen Autors, für den die Heiligung zum exklusiven Anliegen wird, das Weltflucht und das Erwählen der regularkanonischen Lebensform voraussetzt, und für den nur die sich räumlich und gesellschaftlich aus allen weltlichen Bezügen absondernden Regularkanoniker beim kommenden Weltende bestehen werden[1870], weist die „Tugendleiter"-Illustration des *Hortus* daraufhin, dass virtuell jedem ambitionierten Mitglied der Kirche die Möglichkeit zur Vollkommenheit gegeben ist, auch wenn er nicht geistlich lebt, da alle, wie die *Caritas-Communio-Sanctorum*-Personifikation beweist, das Heil nur durch die Liebe finden können, diese aber für alle gleich ist und von allen auf die gleiche Weise vollzogen wird. Damit postuliert sie im Blick auf das ewige Schicksal die fundamentale Gleichheit aller Stände ohne Unterschied.

Weitaus näher als dem Einweisungstext des anonymen Autors aus dem Salzburger Reformkreis, der seine Leser zum Rückzug in die zönobitische Abgeschiedenheit auffordert, um die auf Erden erreichbare Vollkommenheit zu erlangen, steht der *Hortus deliciarum* seinem Text-Bild-Programm und seiner Wirkabsicht nach den zeitkritischen und kirchenpolitischen Überlegungen eines Gerhoch von Reichersberg, die sich nicht primär auf die klösterliche Kommunität, sondern zuallererst auf die Gesamtkirche als relevante Ganzheit beziehen.[1871] Mit dem Reichersberger Chorherren teilt der *Hortus deliciarum* nicht nur die Erkenntnis, dass alle Stände, Mönche und Regularkanoniker eingeschlossen, dem Hauptlaster der Gegenwart, das den *ordo* der Kirche existentiell bedroht, der *avaritia*, verfallen sind[1872], er macht mit Gerhoch auch deutlich, dass eine Reform der Kirche, die die unhintergehbare Prämisse der Heilsgewinnung eines jeden Einzelnen darstellt, da er ohne die religiöse Gemeinschaft der Kirche und deren Lebensordnung die persönliche Heiligung nicht erlangen kann, nur im Zusammenwirken aller Stände gelingen kann.[1873] Reform der Kirche aber bedeutet für den *Hortus deliciarum* ebenso wie für Gerhoch Verzicht auf weltlichen Besitz, Askese, nicht mehr als elitäre, sondern als allgemeine

---

1868 PROLOGUS ET PRAEFATIO CUIUSDAM SAPIENTIS IN REGULAM BEATI AUGUSTINI, (ed. S. Weinfurter, 1978), S. 158-167. Zur Datierung des Texte in das siebte oder achte Dezennium des 12. Jahrhunderts, seiner Situierung in dem Salzburger Reformkreis und der Intention des Textes vgl.: S. WEINFURTER, 1978, S. 157; und: OTTO VON FREISING, Chronica sive historia de duabus civitatibus, 7, c. 7, 35 (hrsg. v. W. Lammers, Darmstadt ^{5}1990), 561-567.

1869 PROLOGUS ET PRAEFATIO CUIUSDAM SAPIENTIS IN REGULAM BEATI AUGUSTINI, Z. 125-155, (ed. S.Weinfurter, 1978), S. 162f. Der anonyme Autor des Einweisungstextes zeigt sich wohl bewusst, dass die Absonderung in klösterlicher Gemeinschaft nicht mehr voll der Lebensgemeinschaft der Urkirche, die ja alle Gläubigen vereinigte, entsprach, dennoch ist sie nach ihm unumgänglich, damit die *disciplina* erhalten blieb. Dazu: S. WEINFURTER, 1978, S. 155.

1870 S. WEINFURTER, 1978, S. 156f.

1871 W. BEINERT, 1973, S. 398-406.

1872 P. CLASSEN, 1962, S. 176.

1873 Zu Gerhoch von Reichersberg: W. BEINERT, 1973, S. 311-313.

Lebensform verstanden, die Verwirklichung einer auf der *caritas*, dem Konnex von Gottes- und Nächstenliebe gründenden Solidargemeinschaft, also die Erhebung der evangelischen und apostolischen Normen, die als Grundwerte Eingang in die Augustinusregel gefunden haben, zur Lebensnorm aller Christen.[1874]

Mit ihrer Kritik an der allgemeinen Deszendenz der Kirche und ihrem Postulat einer Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung durch die Befolgung der evangelisch-apostolischen Normen stehen Gerhoch und der *Hortus deliciarum* in ihrer Zeit jedoch keineswegs allein: das religiöse Ideal der *vita apostolica* und evangelischen Armut kann auch als das Grundmotiv sowohl nicht institutionalisierter rechtgläubiger als auch häretischer religiöser Gemeinschaftsbildungen, der Wanderprediger, aber auch neuer Ketzereien und Sektenbildungen bezeichnet werden.[1875] Hatte die päpstliche Reformpartei um Gregor VII. in ihrem Kampf gegen simonistische und heuchlerische Kleriker, die sie als Ketzer und unrechtmäßige Usurpatoren des priesterlichen Amtes verfolgen ließ, das Wort „apostolisch" nahezu gleichbedeutend mit „päpstlich" verwandt und den Begriff der „*vita apostolica*" als Verwirklichung des päpstlichen Reformprogramms gedeutet[1876], so nahmen seit der Wende zum 12. Jahrhundert nicht nur Mönche und Regularkanoniker, sondern auch Laien, Wanderprediger, Ordens- und Sektenstifter den Begriff des apostolischen Lebens für sich und die von ihnen propagierte Lebensform in Anspruch: Norbert von Xanten und Robert von Abrissel ebenso wie Arnold von Brescia und Waldes von Lyon.[1877] Aus den Fragen, ob die wahre Kirche bei denen ist, die die apostolische Sukzession und damit die ausschließliche Befugnis zur Ordinierung aller kirchlichen Ämter für sich beanspruchen, oder aber bei denen, die so leben, wie die Apostel lebten und wie es das Evangelium verlangt, erwuchs angesichts der realen Korrumpiertheit des Klerus die Forderung, dass der geistliche Stand seine Gültigkeit und Verbindlichkeit erst beweisen sollte an jenen biblischen Normen des christlichen Lebens, die jeden echten Bekenner des Christentums verpflichtete, den Anweisungen des Evangeliums und dem Vorbild des Apostolats zu folgen. Der Anspruch, dass nur der würdige Priester wirksam die religiösen Funktionen vollziehen könne, sollte sich gegen die kirchliche Ordinationsidee selbst richten.[1878] Der *Hortus deliciarum* und Gerhoch stimmen mit den Ketzern und den rechtgläubigen Wanderpredigern und

---

1874 GERHOCH VON REICHERSBERG, De aedificio Dei, 23, PL 194, 1233; auch: Ders., ep. 3, PL 193, 491.

1875 Vgl. H. Grundmann, [1]1935, [4]1977, S. 493.

1876 G. MICCOLI, 1960, S. 225-299.

1877 Vgl. H. GRUNDMANN, [1]1935, [4]1977, S. 44. 59ff. 498. 506. 514; auch: Ders., 1963, S. 129-164, mit zahlreichen Literaturangaben; Y. M.-J. CONGAR, 1971, S. 127-138; P. CLASSEN, 1983, S. 313-319. Zum geistigen Hintergrund siehe auch: M. D. CHENU, 1966, S. 225-273.

1878 H. GRUNDMANN, [1]1935, [4]1977, S. 515. 517. Siehe auch: Ders., S. 28: „Durch eine Lebensführung nach dem Vorbild der Apostel, durch Verzicht auf alle Güter der Welt in freiwilliger Armut, durch Predigt des Evangeliums in rastlosem Herumwandern das christliche Leben zu erneuern und die christliche Lehre zu befolgen, zugleich aber dadurch die hierarchische Kirche und den katholischen Klerus, solange er nicht wahrhaft christlich, evangelisch und apostolisch lebte, als einen unrechtmäßigen Anwärter auf die Nachfolge der Apostel zu entlarven - das ist der treibende Gedanke in der Ketzerbewegung des 12. Jahrhunderts. Alle Kritik an den kirchlichen Institutionen im Einzelnen, an den Sakramenten [...], an der Fegefeuerlehre und der Heiligenverehrung, und ebenso alles, was die Ketzer selbst an die Stelle der kirchlichen Zeremonien setzten, [...] sind aus dieser Grundidee des Ketzertums erwachsen".

Ordensgründern ihrer Zeit grundsätzlich darin überein, dass es eine Reform der Kirche nur in der Rückkehr zum apostolischen Leben und der freiwilligen Verwirklichung des evangelischen Armutsideals durch alle Christen geben kann, da nur eine arme Kirche die wahre Kirche ist.[1879] Doch kann die Erneuerung der Kirche nach diesem einheitlichen Lebensideal für beide nicht darin bestehen, die vorhandenen äußeren Strukturen der Kirche zu zerbrechen und sie damit ihrer Identität zu berauben: Die Kirche vermag den *ordo salutis* nur durchzusetzen, wenn sie selbst *ordo* ist - und das heißt für den *Hortus* wie für Gerhoch - wenn ihre bestehende ständische Gliederung und hierarchische Ordnung erhalten bleibt.[1880] Jeder Gläubige ist dazu aufgerufen, apostelgleich und evangeliengemäß in Armut und Demut entsprechend den Anforderungen und Bedingungen seines Standes zu leben. Die Intensität der Realisation dieser Aufgaben hat sich für jeden Einzelnen also an der Höhe seines Standes zu orientieren. Aus der Einsicht heraus, dass für jeden Stand eine Regel existiert, die der Einzelne kennen muss, wenn er christlich leben will, und die erst die Koordination in die gesamtkirchliche Aufgabe das Heil zu wirken garantiert, hatte Gerhoch von Reichersberg ein Programm zur Erwachsenenbildung gefordert, das in Fortsetzung und Erneuerung des altchristlichen Katechumats den erwachsenen Gläubigen in der Gegenwart diese Lebensordnung vermitteln soll.[1881] Eine vergleichbare praxisorientierte Konkretheit erlangen die ganz auf das weibliche Klosterpublikum und seine Einweisung in die regularkanonische Lebensform und gesamtkirchliche Aufgabe hin konzipierten Forderungen des *Hortus deliciarum* freilich nicht.

Das dezidierte Festhalten des *Hortus deliciarum* und Gerhochs von Reichersberg an der ständischen Gliederung der Kirche und ihre Hochschätzung der heiligen Institution der Römischen Kirche trotz der moralischen Verworfenheit aller Standesmitglieder einschließlich der kirchlichen Amtsträger bezeichnet die sozialkritische Gesamttendenz ihrer Werke, die sich ebenso gegen die real existierenden Missstände in der ständisch strukturierten Gesamtkirche, als auch

---

1879 EVERVIN VON STEINFELD, Ep., PL 183, 676ff. berichtet bspw. in einem Brief Bernhards von Clairvaux über eine Gruppe von Ketzern, die um 1143 in Köln verhört wurden und gegenüber ihren Richtern behauptet hatten, evangeliengemäß und nach dem Vorbild der Apostel in Armut zu leben und aus diesem Grunde für sich beanspruchten, die wahre Kirche zu sein. Der katholische Klerus dagegen bringe Haus auf Haus, Äcker auf Äcker in seinen Besitz und häufe seinen Reichtum, die Mönche und Kanoniker hätten den Besitz zwar nicht als Eigentum, aber sie besäßen ihn doch als Gemeinschaft. H. Grundmann, 1977, S. 20ff., hat nachgewiesen, dass diese Gedanken keine besondere Eigentümlichkeit der Ketzer in Köln gewesen sind, und benennt in seinen Studien daneben noch zahlreiche andere Gruppierungen, die dasselbe Gedankengut vertreten haben. Das wesentliche Ziel Gregors VII. war dagegen gewesen, dass nur der kanonisch ordinierte Priester amtieren darf, für dessen Amtshandlungen er unanfechtbare Gültigkeit verlangte - niemals aber hatte er die freiwillige Armut und apostolische Nachfolge jedes einzelnen verlangt. Die Reformbenediktiner hatten Verzicht auf Privateigentum gefordert, keineswegs sich aber zum Armutsideal und Eigentumsverzicht der Klostergemeinschaft bekannt, sondern im Gegenteil nach machtvollem Reichtum der Klöster gestrebt.

1880 W. BEINERT, 1973, S. 406.

1881 GERHOCH VON REICHERSBERG, De aedificio Dei, 43, PL 194, 1302: „Habet enim omnis ordo et omnino omnis professio in fide catholica et doctrina apostolica suae qualitati aptam regulam, sub qua legitime certando poterit pervenire ad coronam"; zum Thema der Erwachsenenbildung, vgl.: Ebd., 1303f.

gegen die sozialrevolutionären, spiritualistischen Ketzergruppierungen richten, die ausschließlich eine Geistkirche ohne institutionelle Organisation anstreben.[1882]

Die empirische katholische Kirche ist für den *Hortus* - dargestellt in der *„Ecclesia"*-Illustration von fol. 225v - ebenso wie für Gerhoch als die sozio-politische, juridisch-geistige Gemeinschaft aller Christen mit ihrer klerikalen Ämterhierarchie in ihrer ganzen Konkretheit die eine Kirche Gottes, die sich auf der Pilgerschaft dem Zustand der Vollendung entgegen bewegt. Das „Institutionelle" gehört nach ihnen trotz des Missbrauchs durch die Amtsträger und falschen Christen und ungeachtet der Mängel und Irrtümer der wahren Christen zu ihrem Wesen.[1883] Die wahre Kirche existiert nicht nur, wie verschiedene Ketzergemeinschaften immer wieder von sich behaupten, unabhängig von den hierarchischen Amtsträgern als separate Gemeinschaft vollkommen Lebender, vielmehr ist sie für den *Hortus* - wie die Untersuchungen der Illustrationen des „Apokalyptischen Weibes" und der *„Ecclesia"* ergeben haben - die geschichtlich gewordene katholische Kirche. Allerdings besteht der Ekklesiologie des *Hortus* zufolge eine Inkongruenz zwischen der wahren verborgenen Kirchengemeinschaft und ihrer äußeren Erscheinungsform, insofern, dass es für die Gläubigen keine Zugehörigkeit ohne die bestehenden äußeren Formen, wohl aber eine Teilhabe an den äußeren Formen ohne innere Zugehörigkeit gibt, die das Stehen in der *caritas* bedeutet. Im Unterschied zu denjenigen Ketzergemeinschaften, welche die organisierte Kultgemeinschaft der Kirche und ihre Ämterhierarchie als Un-Kirche deklarieren[1884], wird im *Hortus deliciarum* und auch von Gerhoch die Zugehörigkeit zur hergebrachten Ordnung der Kirche mit ihrer hierarchischen Ständegliederung und die institutionelle Bindung an die Römische Kirche als notwendige Voraussetzung der Heilsgewinnung wiederholt beschworen.[1885] Gleich Gerhoch bekennt sich der *Hortus deliciarum* in seiner *„Ecclesia"*-Illustration und ihren Beitexten deutlich zu der juridisch begründeten Konzeption einer zentralistisch in der Institution der Römischen Kirche aufgipfelnden Ordnung der Kirche, wie sie von Gregor VII. und seinen Nachfolgern entworfen wurde, die von der Idee der *christianitas*, der geistlich-weltlichen Einheit der *ecclesia* ausgehend, die politische Wirklichkeit unter die kirchliche zu subsumieren sucht und die gerade seit der Wahl Alexanders III. als Gegenentwurf zur staufischen Reichsidee neu belebt worden ist.[1886] Es geht im *Hortus* wie in den Werken des Gerhoch von Reichersberg jedoch nicht um vordergründige Herrschaftsansprüche, sondern um die sittliche Reform der in ihren Gliedern allgemein der Deszendenz verfallenen Kirche auf die Verwirklichung ihres wahren Wesens hin.[1887] Er richtet sich nicht so sehr gegen die kaiserlichen Machtansprüche, als vielmehr gegen die unsittlichen Standesvertreter, welche die Kirche von innen her auszuhöhlen versuchen. Das in der

---

1882 K.-V. SELGE, 1968; H.-J. SCHULTZ, 1968, S. 50-59; C. THOUZELLIER, 1969; Y. M. CONGAR, 1971, S.127-138. Zu Gerhoch von Reichersberg vgl.: E. MEUTHEN, 1959, S. 44ff.

1883 Zu Gerhoch: E. MEUTHEN, 1959, S. 63.

1884 H. GRUNDMANN, ^{1}1935, ^{4}1977, S. 23-28.

1885 Dazu: E. MEUTHEN, 1959, S. 44. 55.

1886 Vgl. hierzu die Ausführungen in Kap. III.2.2.

1887 Zu Gerhoch vgl.: W. BEINERT, 1973, S. 406.

„Tugendleiter"-Illustration bildlich formulierte Verdammungsurteil über die Verweltlichung der gegenwärtigen Kirche bedeutet keineswegs die Verwerfung der bestehenden kirchlichen Organisation - im Gegenteil: durch die Behebung des Fehlverhaltens der einzelnen Standesvertreter, durch die Überwindung der Diskrepanz zwischen *ethos* und *ordo* soll ihre volle Wirkkraft wiederhergestellt werden. Der in der Miniatur erhobene Ruf nach einer reinen heiligen Kirche ist der Aufruf zur Heiligung des Lebens selbst. Die Reform der Kirche, hierin stimmen die Aussagen des *Hortus deliciarum* mit denen Gerhochs von Reichersberg überein, ist nicht strukturell, durch Umbruch oder Zerbrechen des Systems der kirchlich-staatlichen Einheit anzugehen, sondern allein ethisch zu verwirklichen durch die Rückbesinnung auf das Wesen der *ecclesia*, durch die Rückkehr zum Vorbild der apostolischen Urkirche.[1888] Im *Hortus* spricht sich wie schon in den kirchenpolitischen Schriften Gerhochs von Reichersberg die Auffassung aus, dass zusammen mit allen anderen Ständen auch die Regularkanoniker, die ursprünglich mit dem Anspruch aufgetreten waren, durch die in der Augustinusregel grundgelegte Form der *vita apostolica* die echte Re-Form der Kirche herzustellen, und die von kurialer Seite eingesetzt worden waren, die religiösen Kräfte und Aktivitäten der laikalen Armutsbewegung an die Kirche zu binden[1889], in ihrer Gegenwart selbst der Reform bedürfen.[1890] Gerade die „Tugendleiter"-Illustration des *Hortus* zeugt von dem Wissen um die Gefahr des inneren Versagens des Hohenburger Klosters, dessen Mitglieder gleich allen Christen dem zeitgenössischen Hauptlaster der *avaritia* zu erliegen drohen. Doch für den *Hortus* sind nicht nur die Ursachen des sittlichen Verfalls im Hohenburger Konvent dieselben wie die in der Gesamtkirche, sondern auch der zu beschreitende Reformweg. Aus der Einsicht heraus, dass der einzige Sinn der Geschichte in der Herausbildung der wahren *Ecclesia-Civitas-Dei* besteht, verbindet sich in ihm der an seine Rezipientinnen gerichtete Auftrag zur Erneuerung des regularkanonischen Lebens mit der Forderung nach einer gesamtkirchlichen Reform, indem in ihm das evangelisch-augustinische Ideal einer durch Gottes- und Nächstenliebe geeinten Gemeinschaft in individueller wie kollektiver Besitzlosigkeit zum allgemein verbindlichen Reformziel erklärt wird, auf das sich alle Bestrebungen der Klosterangehörigen als auch der übrigen Kirchenmitglieder gleichermaßen ausrichten sollen. Denn eine exklusive Heiligung der klösterlichen Gemeinschaft oder eine Selbstverwirklichung des Einzelnen ist für ihn im Unterschied zum Trudperter Hohelied oder auch dem von einem anonymen regularkanonischen Autor verfassten Einweisungstext in die Augustinusregel aufgrund seines ungebrochenen universalistischen, von der Vorstellung einer umfassenden Harmonie alles Seienden getragenen Welt- und Kirchenverständnisses nicht erreichbar. Der *Hortus deliciarum* weist seine Rezipientinnen darauf hin, dass eine Reform der Kirche aus der *confusio* der Gegenwart heilsgeschichtlich notwendig ist, und jeder Einzelne verpflichtet ist, sich durch sein sittliches Verhalten an der Verwirklichung der *ecclesia sancta* zu

---

1888 Unmissverständlich fasst Gerhoch das Reformprogramm mit den Worten zusammen, dass die Kirche als Haus Gottes „ad antiquam apostolicae perfectionis institutionem reformandam", vgl.: GERHOCH VON REICHERSBERG, De investigatione Antichristi 1, 47.49, (ed. F. Scheibelberger, Opera inedita I) S. 98. 100.

1889 Vgl. S. WEINFURTER, 1975, S. 178. 180ff.; und: K. BOSL, 1979, S. 18. 29. 43. 52. 88.

1890 P. CLASSEN, 1962, S. 176.

beteiligen, da erst mit der Überwindung der Spannung zwischen historischer Wirklichkeit und idealer Vollkommenheit der Kirche das Heil Realität wird. Indem im *Hortus* die zu ergreifenden Reformmaßnahmen als die in der Augustinus-Regel festgeschriebenen Werte und Normen bestimmt werden, gelingt es ihm dabei gleichzeitig, sowohl die *vita canonica* heilsgeschichtlich zu legitimieren und zur Bildung eines ständischen Selbstbewusstseins seiner Leserinnen beizutragen, als auch ihnen ihre Verantwortung gegenüber der Gesamtkirche zu vergegenwärtigen. Der *Hortus deliciarum* vermag das Leben und den Alltag der Hohenburger Konventualinnen mit Sinn zu erfüllen, indem er die *vita canonica* als die einzige das Heil verbürgende Lebensform darstellt, und dadurch zugleich die selbstbewusste und versöhnliche Eingliederung der ihren Rang und ihre Würde gegenwärtigen Leserinnen in ihren *ordo* zu initiieren. In diesem Sinne kann der *Hortus deliciarum* nicht nur als kirchliches Reformprogramm, sondern auch als ein Integrationsmedium ersten Ranges bezeichnet werden.

Zusammenfassung

In der Verbindung von Seinsordnung, sittlicher Ordnung und kirchlicher Ordnung in der „Tugendleiter"-Illustration wird die Geschlossenheit des Ordnungsdenken des *Hortus deliciarum* in einzigartiger Weise sichtbar gemacht, das alle Bereiche des Seins umfasst. Das entscheidende Element, über das die Seinsordnung, sittliche Ordnung und kirchliche Ordnung miteinander verknüpft werden, ist die Liebe. *Ordo*-Idee und Liebesgebot werden einander zugeordnet. Der Mensch, der sein Leben ganz nach dem Liebesgebot auf Gott und den Nächsten ausrichtet, besitzt dem *Hortus deliciarum* zufolge auch ein höheres Sein und Gut-Sein. Der Anstieg der Liebe wird als essentielles Wachstum gedeutet. Lieben heißt für den *Hortus* Einfügung in die göttliche Seins- und Wertordnung, nach der alle Dinge auf Gott als dem höchsten Sein und Gut hingeordnet sind. In Übereinstimmung mit der frühscholastischen Lehrmeinung wird die Liebe auch als Weg bezeichnet, der den Menschen zu dem ihm offenstehenden höchstmöglichen Seinskönnen und in die unmittelbare Nähe Gottes führt. Da aber auf Erden stets die Möglichkeit des Verlustes der Liebe und der Wandelbarkeit des Willens besteht, bleibt die Liebe im irdischen Leben immer unvollkommen. Der Liebe entgegengesetzt ist die *avaritia,* das Streben nach weltlichem Besitz, das der Natur des Menschen schadet und ihn in letzter Konsequenz in die Verdammung führt. Zwischen diesen beiden Strebevermögen, der *caritas* oder *avaritia*, ist die menschliche Existenz eingespannt. Entscheidend ist letztlich der Wille, die freie Wahl dessen, was der Mensch als Ziel erstrebt. Sie bestimmt darüber, ob er das volle Sein seines Seinskönnens erreicht, oder seines Seins beraubt wird, weil er die ihm offenstehenden Möglichkeiten der Vollendung durch die Liebe nicht ergreift.

Die Liebe ist die ordnungsprägende Kraft im Bereich des Sittlichen. Erst durch die Liebe und ihr tendentielles Wachstum auf die dem Menschen höchstmögliche Perfektibilität hin erfährt das von den Tugenden in vielfältiger Weise geleitete sittliche Handeln seine innere Einheit und

Ausrichtung auf Gott als dem höchsten Gut. Erst durch die Liebe wird dem *Hortus* zufolge der *via virtutum* zur *via perfectionis*, da sie die Tugenden auf Gott als Ziel hinordnet und ihnen ihre Vollendungsstruktur aufprägt. Die Verbindung zwischen *caritas* und Tugenden ist fundamental. So wie keine Tugend ohne die *caritas* als Tugend bezeichnet werden kann, führt nur die Liebe, die alle Tugenden umfasst, zur ewigen Glückseligkeit.

Die Liebe bestimmt aber nicht nur den Seinsgrad des Menschen und seine Tugendhaftigkeit, sie ist auch das innere Ordnungsprinzip der Kirche. So definiert das Maß der Intensität der Liebe, das mit einem je größeren Grad an Tugendhaftigkeit und Weltabgewandtheit verbunden ist, die Stellung, die der Einzelne in der inneren Einheit der Kirche innehat. Zugrunde liegt dieser Vorstellung die Kirchenkonzeption Augustins, nach der die *caritas* neben der Teilnahme an den Sakramenten das entscheidende, konstitutive Kriterium für jede Kirchenzugehörigkeit ist. Die äußere Teilnahme an der liturgischen Gemeinschaft der Kirche genügt zum Heil nicht, wenn dem Gläubigen die *caritas* fehlt. Andererseits kann der Gläubige die *caritas* nur in der Kirche finden, die ihrem innersten Wesen nach die Gemeinschaft der *caritas* ist. Dementsprechend entscheidet über den Rang, den der Einzelne in der Kirche nach ihrem inneren Wesen innehat, nicht seine Stellung in der sichtbaren Institution, sondern allein seine Liebesintensität. Die *caritas-ecclesia* ist die ideale Seinsform der Kirche, ihre endgültige Verwirklichung wird sich erst im Jenseits vollziehen. Unter der Perspektive der eschatologische Erfüllung werden, indem Seinsordnung, sittliche Ordnung und Kirchenordnung ineinsgesetzt werden, individuelle und kollektiv-kirchliche Vervollkommnung aufeinander bezogen. Dadurch, dass jeder Einzelne sein höchstmögliches Seinskönnen im tugendhaften Handeln realisiert, trägt er zur Vervollkommnung der *ecclesia-caritas*, der Verwirklichung der wahren Kirche bei. Mit Nachdruck wird den Leserinnen des *Hortus deliciarum* ihre sittliche Verantwortung für ihre eigene Vervollkommnung und die Vollendung der idealen Kirchengemeinschaft suggeriert und die Untrennbarkeit von *ethos* und *ordo* vor Augen geführt. Die Einordnung des Einzelnen in die Seinsordnung und kirchliche Ordnung bestimmen bleibend seine Existenz: nur wer den sittlichen Anforderungen seiner Stellung im Seins-*ordo* und Kirchen-*ordo* genügt, wird Glied der heilsnotwendigen *caritas-ecclesia*, verhält er sich unsittlich, verfällt er dem Unheil selbst.

Grundlegende Gedanken der augustinischen *ordo*-Konzeption finden sich in den Aussagen des *Hortus deliciarum* zum *ordo vitae* wieder. Schon für Augustinus war die umfassende göttliche Weltordnung Führerin zu Gott.[1891] Der Mensch kann als vernunftbegabtes Wesen sie erkennen und durch ein geordnetes sittliches Leben zu Gott emporzusteigen.[1892] Voraussetzung dafür ist auch für Augustinus die Lösung aus allen sinnlichen Strebungen.[1893] Bereits Augustinus hatte *ordo*-Idee und Liebesgebot einander zugeordnet. In strenger Anlehnung an seine *ordo*-

---

1891 AUGUSTNUS, De ordine, 1, 9, 27, CCL 29, 102: „Ordo est, quem si tenuerimus in vita, perducet ad deum, et quem nisi tenuerimus in vita, non perveniemus ad deum." Ausführlich dazu: J. RIEF, 1962, S. 309-348; auch: H. MEINHARDT, 1984, S. 1253.

1892 AUGUSTINUS, De ordine 2, 8, 25 ff..2, 11, 34, CCL 121. 126; siehe dazu auch H. MEINHARDT, 1984, 1253.

1893 AUGUSTINUS, De ordine 2, 8, 25, CCL 29, 121; siehe dazu auch: J. RIEF, 1962, S. 316ff..

Konzeption bedeutet für Augustinus das Liebesgebot als Anweisung zur Gottes- und Nächstenliebe nichts anderes als der göttliche Befehl, die hierarchische Ordnung des Seienden zu respektieren.[1894] Gleichzeitig warnt er davor, dass die Seele in der Nächstenliebe ihre eigene Position, die ihr Gott in der Hierarchie des Geschaffenen zugewiesen hat, nicht aufgebe.[1895] Lieben ist auch für Augustinus das ordnungsgemäße Streben nach Gott, bei dem der Mensch die Dinge an dem Platz belässt, auf den sie gemäß ihrer Natur gehören. Die Vielfalt der Tugenden versteht er in diesem Rahmen gleichwie der *Hortus deliciarum* als verschiedene Erscheinungsweisen dieses Liebesstrebens.[1896]

Die Aussagen der Tugendleiter-Illustration des *Hortus deliciarum* und ihrer Begleittexte gehen darüber jedoch noch hinaus. In der Forderung nach Weltabkehr, radikaler Armut als Gegenmittel zur *avaritia*, Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, sowie kollektiver Einmütigkeit spricht sich das Wert- und Normengefüge der regularkanonischen Reformbewegung aus, wie es in *Consuetudines* und Augustinusregel formuliert ist. Die Verwirklichung des augustinischen Ideals einer in Liebe, Barmherzigkeit und Weltabgewandtheit gründenden, auf Gott ausgerichteten Gemeinschaft wird den Maximen der regularkanonischen Bewegung entsprechend als einziger Weg zum Heil aus dem defizitär konstatierten Zustand der Kirche erklärt. Die Leitideen der *vita canonica* werden zum Kirchenreformprogramm erhoben, zu einer für alle Christen gleichermaßen gültigen Lebensnorm. Gegen die Segregations- und Selbstheiligungstendenzen benediktinischer Reformgemeinschaften zielen die Aussagen des *Hortus deliciarum* nicht auf die exklusive Heiligung der Kanonissen in zönobitischer Abgeschiedenheit, sondern auf die universelle Verwirklichung der idealen *caritas-ecclesia*. Aufgrund seines universalistischen, von der Vorstellung einer umfassenden harmonischen Ordnung alles Seienden getragenen Welt- und Kirchenverständnisses ist für den *Hortus deliciarum* eine individuelle Heiligung oder Selbstverwirklichung des Einzelnen denkunmöglich. Die Kirche wird nicht als Durchgangsstufe auf dem Weg der Kanonissen zu ihrer Selbstvervollkommnung verstanden, sondern als Einheit letzten Ranges, in der alle Gerechten ihre Vollendung finden. Indem das Werk seinen Leserinnen ihre Verantwortung gegenüber der Gesamtkirche vergegenwärtigt und die *vita canonica* zur einzigen das Heil verbürgenden Lebensform erklärt, verleiht es dem Alltag der Kanonissen nicht nur Sinn, sondern trägt es wesentlich zu ihrer ständischen Selbstbewusstwerdung bei.

1894 AUGUSTINUS, De mor. eccl. cath., 1, 8, 13. 1, 14, 24, PL 32, 1316. 1322.

1895 Ders., De mus. 6, 14, 46, PL 32, 1187.

1896 Ders., De mor. eccl. cath, I, 15, 25, PL 32, 1322; siehe dazu auch J. RIEF, 1962, S. 333.

Schlusswort

Die vorliegende Arbeit leistet einen grundlegenden Beitrag zu drei Forschungsbereichen und antwortet damit auf drei Forschungsdesiderata.

1. Mit dem Nachweis, dass das Weltverständnis und die ethischen Vorstellungen des *Hortus deliciarum* von einem konsistenten Ordnungskonzept getragen sind, liefert sie über die Studie von M. Enders hinaus einen Beleg für die Kontinuität des *ordo*-Denkens in der Zeit zwischen den Ordnungsentwürfen des Augustinus und Thomas von Aquin. Sie zeigt, wie umfassend und tiefgreifend der *ordo*-Gedanke im *Hortus* seine Vorstellungen von der Stellung des Menschen in der Welt und Geschichte bis hin zu einer konkreten Handlungsorientierung für die Hohenburger Konventualinnen bestimmt.
2. Indem die vorliegende Arbeit das für die Werkdisposition zugrundeliegende Weltverständnis im Blick auf ihre pragmatische Wirkabsicht analysiert, erweitert sie das Erkenntnisfeld der von C. Meier initiierten Enzyklopädieforschung, die den Enzyklopädien des 12. Jahrhunderts nur am Rande, als Zeugnissen der Gattungskontinuität mit ihren gattungskonstituierenden Merkmalen ihre Aufmerksamkeit widmete. Sie weist nach, dass der *Hortus* nicht mehr nur als ein dem rein kognitiven Erfassen dienendes Wissenskompendium zu betrachten ist, sondern mit ihm ein handlungsorientierendes Lehrbuch vorliegt, in dem alle Aussagen über die Welt letztlich auf den Menschen als sittliches Wesen und sein Handeln bezogen sind.
3. Die Arbeit liefert einen Beitrag zur Erforschung des Frauenseelsorgeschrifttums im 12. Jahrhundert und zur Ausbreitung der regularkanonischen Reformbewegung, indem sie darlegt, dass den Kanonissen in der Phase der Reformierung der religiösen Lebensform im Hohenburger Kloster mit dem *Hortus deliciarum* eine religiöse Begründung ihrer Lebensform und ein Leittext zur Daseinsbewältigung bereit gestellt wird, dessen Wert- und Normensystem auf die Integration in die Regularkanonikerbewegung abzielt.

Im folgenden soll ein *Summarium* der diversen Einzelergebnisse vorgelegt werden, um zu zeigen in welcher detailgenauen Geschlossenheit und mit welcher gedanklichen Konsequenz die Verfasserin ihren Ordnungsentwurf von der Welt verfolgt. Zusammengefasst werden die Aussagen hier in abstrahierter Form, wie sie aus den untrennbar miteinander verwobenen Text-Bild-Bezügen erschlossen wurden. Die Erkenntnis, dass es sich bei dem erschlossenen Ordnungsentwurf keineswegs nur um ein spekulativ-theoretisches Konstrukt ohne Gegenwartsbezug handelt, sondern sich dahinter eine pragmatische, auf die konkrete Lebenssituation der Rezipientinnen bezogene Wirkintention verbirgt, öffnet den Weg für weitere Forschungsfragen.

Objektiv vorgegebene Weltordnung

In der Phase der inneren Reorganisation des Hohenburger Stifts hat Herrad von Hohenburg ihren Konventualinnen mit dem Text-Bild-Programm des *Hortus deliciarum* ein einzigartiges, geschlossenes Ordnungssystem von der Welt und ihrer Geschichte vorgelegt. Gott und alles Geschaffene in seiner räumlichen und zeitlichen Dimension ist in diesen Weltordnungsentwurf eingebracht. Nichts erscheint isoliert, alles Seiende ist in seiner Beziehung zur Welt erfasst.

Das konsequente Ordnungsdenken der Verfasserin bestimmt schon die Werkstruktur. Erstmals in der Geschichte der mittelalterlichen Enzyklopädie ist das gesamte akkumulierte Material konsequent dem Dispositionsprinzip der Heilsgeschichte unterworfen. Alle Dinge und Ereignisse der Welt sind in den heilsgeschichtlichen Gesamtplan eingeordnet. Durch den der Werkstruktur zugrundeliegenden *ordo temporum vel ordo salutis* wird der Zusammenhang zwischen den geschaffenen Dingen und den sie erfassenden Einzelordnungen nicht nur formal hergestellt, indem ihnen innerhalb der Sukzession der heilsgeschichtlichen Ereignisse ein Platz zugewiesen wird, sondern auch kausal begründet, indem alles Seiende und jede Ordnung aus dem ordnenden Schöpferwirken Gottes als Erstursache abgeleitet wird. Entsprechend steht am Anfang der Gesamtschau der Welt in ihrer physischen und geschichtlichen Totalität als transzendenter Bezugspunkt und Urheber alles Sein, auf den alle Aussagen über die Ordnung alles Geschaffenen immer wieder bezogen werden, Gott. Als das höchste Sein und Urheber alles Geschaffenen ist Gott den Illustrationen und Texten des *Hortus* gemäß zugleich der Ursprung aller Ordnung. Die Ordnung ist ganz aus ihm und ebenso Gegenstand seiner schöpferischen und geschichtswirkenden Macht. Mit der Erschaffung der Materie begann die räumliche Ordnung. Mit dem Beginn von konkretem Sein nahm die zeitliche Ordnung und jede andere Art von Ordnung ihren Anfang, das heißt: mit der Schöpfung begann auch der *ordo*. Allein ungeschaffen, steht Gott außerhalb aller Ordnung. Betont wird auch auf den Unterschied zwischen der absoluten Transzendenz und Ewigkeit des Schöpfers und der zeitlichen Signatur alles Geschaffenen hingewiesen. Als einzig aus sich selbst heraus existierendes, unveränderliches Sein ist Gott nicht nur der Seinsgrund alles Lebens, durch seine Gegenwart wird auch alles Existierende darin erhalten. Die in der zeitgenössischen Theologie des 12. Jahrhunderts diskutierte Frage, wie sich die Allgegenwart Gottes in der Schöpfung mit seiner Unwandelbarkeit vereinbaren lässt, wird im *Hortus* gegen die traditionelle Lehre von der substantiellen Gegenwart Gottes in der Welt mit der Vorstellung einer nur dynamischen Präsenz der göttlichen Wirkkraft im Sinne Abaelards beantwortet. Das göttliche Wirken offenbart sich über die Schöpfung hinaus in der alles umfassenden Disposition der göttlichen Vorsehung. Gegenstand der ordnenden Vorsehung Gottes ist die geschaffene Welt und die Zeit, die Geschichte, deren Verlauf in Gottes Plan vorgezeichnet ist. Wenn im *Hortus* von den Eigenschaften und dem Wirken Gottes die Rede ist, so sind damit immer die Eigenschaften und das Wirken des trinitarischen Gottes ausgesagt. Die Trinität ist für den *Hortus deliciarum* vor allem der eine und einzige Gott, ein Gott von Natur aus und eine Substanz. Ganz in der Wirklinie Augustins wird das Mysterium von

der Wesenseinheit der göttlichen Personen vor ihrer Dreiheit betont. Gleichzeitig bleibt die Frage nach den Prinzipien ihrer Nicht-Identität ungelöst.

Auch das Böse ist in das allumfassende Weltordnungssystem des *Hortus* integriert. Die Erörterung des Problems des Bösen steht unter der doppelten Prämisse, dass nichts außerhalb der umfassenden Ordnung geschieht und diese Ordnung in Gott begründet ist. Da Gott als das absolute Sein und Gut in seiner Allmacht aus sich selbst heraus nur Gutes schafft, ist alles Geschaffene, das ist, notwendig gut. Ein substantielles, wesenhaftes Böse kann es, den in diesem Zusammenhang thematisch relevanten Illustrationen und Texten des *Hortus* zufolge, nicht geben. Im Anschluss an die von Augustin maßgeblich formulierte und weiter tradierte Privationstheorie des Bösen, wird das *malum* substantiell dem Nichts gleichgeordnet. Ontologisch stellt das Böse kein Gegenprinzip zum Guten dar. Es ist keine metaphysische Größe, kein neben Gott bestehendes Prinzip, sondern besteht in der Wegnahme von Gutem, dem Mangel an Sein und Ordnung. Nur mit der Kategorie der Relation kann das *malum* erfasst werden: So ist das Böse ontologisch betrachtet die Abwendung von dem einem Geschöpf wesensgemäßen Sein. Das heißt, es hat das Gute stets zu seiner positiven Voraussetzung, das böse wird, wenn es nicht alles ist, was es seinem Wesen nach sein müsste. Indem das *malum* als *privatio boni* definiert wird, kann die These einer universalen guten Ordnung der Welt aufrecht erhalten werden. Gleichzeitig wird Gott von jeder Urheberschaft und Verantwortlichkeit für das Böse freigesprochen. Urheber des Bösen ist – wie in den Texten des *Hortus* übereinstimmend mit der zeitgenössischen Sündentheorie in der Nachfolge Augustins formuliert wird – der jeweilige Täter des Bösen. Das Böse kam in die Welt, als Luzifer sich selbst anstelle des transzendenten Bezugspunktes Gott zum Mittelpunkt einer eigenen Ordnung machen wollte. Der orthodoxen Lehrauffassung folgend wird in den „Luzifer"-Illustrationen und den ihnen beigeordneten Texten die *superbia*, die egozentrische Strebung des sich selbst zum Zentrum machenden Individuums, zum Beweggrund der *perversio* Luzifers und aller ihm nachfolgenden Menschen erklärt. Voraussetzung der *perversio* ist die den geistbegabten Geschöpfen eingeschaffene Willensfreiheit. Gott hat den Engeln und Menschen den freien Willen verliehen, doch sie sind Urheber ihrer eigenen Verkehrung zum Bösen. Die geistbegabten Geschöpfe werden böse, indem sie sich in einem Akt des Ungehorsams freiwillig aus *superbia* von Gott und dem ihnen der Schöpfung nach wesensgemäßen Sein abwenden. Damit ist das Böse in der Welt ganz in das Innere der Geschöpfe, in den Bereich ihrer Willensfreiheit verlegt. Die Abkehr des Einzelnen von Gott und der von ihm gesetzten Weltordnung kann die Gesamtordnung alles Geschaffenen jedoch nicht zerstören. Die durch seine *perversio* hervorgerufene Unordnung ist nur eine partielle. Denn das gegen seinen *ordo* verstoßende Geschöpf wird nach dem Gesetz der Gerechtigkeit an den Platz verwiesen, auf den es aufgrund seiner Verwirrung gehört.

Die Aussagen des *Hortus deliciarum* über das Böse sind auf das engste verbunden mit der Vorstellung vom Kosmos als hierarchisch gegliedertem und geordnetem Stufenreich. Danach stehen alle Geschöpfe in einem Verhältnis der Über- und Unterordnung und stellen jeweils eine eigene Stufe der Wirklichkeit dar. Jedes Geschaffene hat aufgrund seiner Eigenart einen nur ihm

zukommenden, unvertauschbaren Platz im Ganzen inne. Vom Materiellen bis zu den überhimmlischen Mächten besteht in dieser Ordnung eine Zunahme an Sein und Güte. Von den Elementen setzt sich die Stufung über den geistbegabten Menschen fort bis hinauf zur Seinsvollkommenheit der Engel. Innerhalb der Stufenordnung ist das Geschaffene so aufeinander hingeordnet, dass die niederen Geschöpfe den höheren dienstbar, den höheren die niederen zur Herrschaft anvertraut sind. Alles hat einen Sinn und eine Funktion und findet in dieser zweckmäßigen Ordnung zur Einheit. Gemeinsamer Bezugspunkt alles Seienden ist Gott, Ziel der funktionalen Hinordnung alles Geschaffenen ist das Lob Gottes und die Liebesgemeinschaft mit ihm. In der hierarchisch gestuften Wirklichkeit der Welt hat der Mensch eine Mittlerstellung inne zwischen Gott und den irdisch geschaffenen Dingen. Indem der Mensch in seinem Leben und Handeln seine Hinordnung auf Gott wahrt, fügt er sich in die Weltordnung gemäß dem ihm in der Schöpfung verliehenen Sein so ein, dass ihm die untergeordnete Wirklichkeit zum Nutzen und die ihm übergeordneten Wesen zur Freude sind. Wendet er sich einem Objekt zu, das ihm im Stufenreich nachgeordnet ist, liebt er etwas, was seiner Natur und der Ordnung nicht gemäß ist und empfängt von dem erstrebten Objekt genau das, was es auf Grund des ihm eigenen *ordo* zu geben vermag. Damit ist die Gerechtigkeit wieder hergestellt und die Ordnung des Ganzen gewahrt.

Die Ordnung des Kosmos ist nicht nur eine statische Größe, sondern unterliegt dem *Hortus* zufolge in allen seinen Dimensionen, einer Gesetzmäßigkeit der Bewegung. Im Gegensatz zur Ruhe und Unveränderlichkeit Gottes, ist alles Geschaffene einer dauernden Veränderung und Bewegung ausgesetzt. Dass die Bewegungen im Kosmos kein regelloses Geschehen darstellen, wird in dem „Kosmossphären"-Diagramm am Beispiel des Laufs der Gestirne erwiesen. In ihren geordneten, gleichmäßigen Bewegungen offenbart sich die Ordnung des Universums als dynamische, zeitgebundene Ordnung. Die Bewegungen der Gestirne können sich nur in der Zeit vollziehen, die sich wiederum an der Rotation der Planeten bemisst. Zeit und geschaffener Kosmos gehören untrennbar zueinander. Geordnete Einheit und regelmäßige Bewegung kennzeichnet den Kosmos nicht nur in seiner Makrostruktur, sondern auch in seiner Mikrostruktur, in seiner die geschaffenen Dinge konstituierenden Elementarstruktur. In Übereinstimmung mit den naturkundlich-mathematischen Spekulationen aus dem Umkreis der Schule von Chartres wird der Zusammenhalt und die dynamischen Verbindungen der Elemente untereinander in dem „Elementen"-Diagramm mittels mathematischer Proportionen als naturgegeben beschrieben. Alle Bewegungen und Veränderungen des Geschaffenen werden auf der Ebene der kleinsten Teilchen auf das Sein der Dinge, ihre natürlichen Eigenschaften zurückgeführt. Die Aussagen des *Hortus* über die Bewegungen im Kosmos verbleiben nicht mehr im Rahmen der traditionellen Vorstellungen von der Allursächlichkeit Gottes, sondern zeigen sich den Naturlehren der Autoren des 12. Jahrhunderts verpflichtet, die dem Geschaffenen ein gewisses Eigendasein zubilligen.

Ganz traditionell sind im Vergleich dazu die Ausführungen über die zielgerichtete Ordnung des Geschichtsablaufs. Geschichte ist gemäß der „Wurzel-Jesse"-Illustration und nach der

heilsgeschichtlichen Werkanlage des *Hortus deliciarum* insgesamt eine einzige, planvoll von Gott geordnete, fortschrittliche und zielgerichtete Entwicklung von der Schöpfung auf das Ziel der Ewigkeit hin. Zugrunde liegen ihnen der Glaube, dass die Schöpfung und Geschichte zwei Vollzugsformen des göttlichen Wirkens sind. Alle Äußerungen zur geschichtlichen Entwicklung sind von strenger Christozentrik geprägt. Aus ihnen spricht die Überzeugung, dass der gesamte Geschichtsablauf nur von Christus her zu begreifen ist, da sich von ihm aus das Weltgeschehen als ein einheitlicher, sinnvoller Zusammenhang darstellt. Die Inkarnation Christi ist das Ziel der geschichtlichen Entwicklung. Nach dem Erscheinen Christi kann es dem *Hortus* zufolge keinen historischen Fortschritt mehr geben. Der einzig mögliche Fortschritt nach der Menschwerdung Christi bleibt der transhistorische, die Lösung aus den Bedingungen des irdischen Lebens. Der Zeit nach Christus fehlt jede diachrone Dimension. Sie wird als geschichtlicher Endzustand, als Zeit der fortdauernden Gegenwart Christi verstanden, in der sich für den Einzelnen nur noch die Frage des je individuellen Lebensvollzuges stellt. Äußeres Signum des *saeculum* ist der ständige Wandel und die Vergänglichkeit alles Irdischen wie in der *„Fortuna"*-Illustration und ihren Begleittexten dargelegt wird. In der Schöpfung als wesentliche Grundqualität der Welt angelegt, prägt das Gesetz der *mutabilitas rerum* das Schicksal der Weltreiche und Menschen. Alles, was der Zeit unterworfen ist, ist dem Kreislauf von Werden und Vergehen, Aufstieg und Fall, der Auflösung durch eine nichts verschonende Vergänglichkeit ausgesetzt. Mit zahlreichen Zeitgenossen teilt der *Hortus deliciarum* die negative Deutung der historischen Zeit. Doch verliert er sich nicht in einem resignativen Determinismus, sondern gewinnt aus der Erkenntnis der Unbeständigkeit alles Irdischen seine ethische Zielsetzung, die im Aufruf zum *contemptus mundi* um des ewigen Lohns willen gipfelt. Eindringlich wird auf den vergänglichen Wert weltlicher Güter und die Begrenztheit des aus ihrem Besitz hervorgehenden Glücks als unabweisbarem Faktum hingewiesen. Dem irdischen Gesetz des Werdens und Vergehens kann sich der Mensch nicht entziehen, aber es bleibt ihm die Hoffnung auf den jenseitigen Lohn der Stabilität, wenn er des Weltlichen entsagt und sein Leben schon auf Erden auf das Ziel der Ewigkeit ausrichtet. Geschichte ist für den *Hortus* – hierin verbinden sich teleologisches und zyklisches Geschichtsdenken - eine der veränderlichen Natur alles Irdischen unterworfene fortschrittliche Entwicklung auf das Ziel der Vollendung hin.

Geprägt wird der Ablauf der irdischen, geschichtlichen Ereignisse von den Auseinandersetzungen zwischen zwei antagonistischen Gemeinschaftsordnungen. Der *Hortus deliciarum* übernimmt, wie viele Autoren des 12. Jahrhunderts, die Zwei-Staaten-Lehre Augustins als geschichtstheologische Ordnungskonzeption zur einheitlichen Interpretation der gesamten Geschichte. Wesentliche Grundgedanken Augustins finden sich vor allem in den Illustrationen der „Babylonischen Hure" und des „Apokalyptischen Weibes" mit ihren Inschriften sowie in ihren Begleittexten wieder. So werden in ihnen die zwei Staaten als ethisch-religiöse Gemeinschaften definiert, die sich auf der Basis zweier unterschiedlicher Arten der Liebe - der Gottesliebe oder Selbstliebe - und zweier Arten ihres Kultes - der Verehrung Gottes oder der Verehrung des Geschöpflichen - konstituieren. Das je einigende Band ist die Entscheidung für

oder wider Gott. Der Ursprung der zwei Staaten liegt vor der menschlichen Geschichte in der Engelwelt. Ihre Entstehung vollzog sich mit dem Abfall eines Teils der Engel unter der Führung Luzifers. Mit den abgefallenen Engeln entstand die *civitas terrena* oder *civitas Babylon*, die in Selbstliebe befangene, den geschöpflichen Bereich vergötzende antigöttliche Gemeinschaft. Ihr gegenüber steht die anfangshaft in den beharrenden Engeln begründete *civitas Dei* oder *civitas Jerusalem* als die in ihrem innersten Wesen auf Gott ausgerichtete Liebes- und Kultgemeinschaft. Auf Erden setzt sich die *civitas-Dei Jerusalem* aus allen Gläubigen von Abel bis zum letzten Gerechten in der Kirche zusammen, die *Civitas-terrena Babylon* aus Ungläubigen, aber auch aus Heuchlern und Scheinchristen innerhalb der Kirche. Ausführlich widmet sich der *Hortus deliciarum* mit Otto von Freising und Augustinus der Frage nach dem Verhältnis der zwei Staaten in der Gegenwart. War die *Civitas-terrena-Babylon* bis zum Erscheinen Christi die mit den Weltreichen identische, vorherrschende, geschichtsmächtige Gemeinschaft, so besteht sie nach dem geschichtlichen Gestaltwerden der *civitas-Dei-Jerusalem* in der Kirche nach der Passion Christi nur noch im Inneren der Kirche weiter. Die Kirche wird durch ihre Anwesenheit zum *corpus permixtum* aus Gläubigen, Scheinchristen und Häretikern, deren Vermischung erst im Jüngsten Gericht aufgehoben wird. In ihrer irdischen Existenz ist die Kirche die geschichtliche Verwirklichung der zukünftigen *civitas Dei*, deren endgültige Konstituierung sich erst im letzten Gericht vollziehen wird. Die Sünder gehören ihr nur scheinbar bis zu ihrer endgültigen Vollendung an. Durch ihr sündhaftes Verhalten kann ihre Existenz nicht radikal in Frage gestellt werden.

Der Ansatz einer eigenständigen, über die Vorlage Augustins hinausgehenden Interpretation der Zwei-Staaten-Lehre liegt in der Bestimmung des Zusammenhangs zwischen irdisch-empirischer Kirche und ihrer wahren Vollendungsform. Für den *Hortus deliciarum* wie auch für Otto von Freising existieren die zwei Staaten nur als historische Größe. Es existiert für ihn noch keine Gemeinschaft der bereits endgültig Erlösten als unsichtbarer Kern im Inneren der irdischen Kirche. Im Unterschied zu Augustin macht er die Zugehörigkeit zur wahren Kirche nicht von der Prädestination abhängig, sondern von dem individuellen ethischen Verhalten, dass erst in der Endzeit seine Belohnung oder Bestrafung erfahren wird. Die irdische Kirche ist von ihrer endgültigen Verwirklichung nicht nur räumlich, sondern auch ontologisch durch den entscheidenden Übergang in eine andere Seinform geschieden. An die Stelle des Prädestinationsgedanken Augustins tritt im *Hortus deliciarum* die uneingeschränkte Forderung nach einem heilsgerechten, tugendhaften Leben in der Kirche.

Nicht nur die Welt in ihrem physischen Bestand und die Geschichte besitzen dem *Hortus deliciarum* zufolge eine Ordnungsstruktur, sondern auch der zukünftige Vollendungszustand, in dem sich ihr Sinn und Zweck erfüllt. Der Konstituierung der ewigen Ordnung geht dem „Antichrist"-Zyklus des Werkes zufolge das Auftreten des Antichrist voraus. Wann mit seinem Erscheinen zu rechnen ist, bleibt ungenannt. Der *Hortus* enthält sich jeder Zahlenspekulation über den Beginn der endzeitlichen Ereignisse. Der Antichrist selbst ist für ihn eine einmalige historische Gestalt am Ende der Zeiten. Er bedient sich nicht der Antichrist-Vorstellung als

Mittel der polemischen Propaganda etwa gegen das Imperium, im Sinne eines Instruments der Gegenwartskritik. Das Erscheinen des Antichrist markiert für ihn den Anfang eines Prozesses, an dessen Ende die Neuordnung alles Seienden steht. Der erste Schritt in diesem Prozess wird mit dem Weltgericht vollzogen, dem eine umfangreiche Illustrationsfolge im *Hortus* gewidmet ist. In der Vorstellung von der endgültigen Belohnung und Bestrafung derer, die dem göttlichen Willen gemäß oder zuwider gelebt haben, enthüllt sich der Glauben an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes als fundamentale Ordnungsstruktur des Geschaffenen in seiner moralischen Dimension. Die Gerechtigkeit Gottes ist auch die Voraussetzung der neuen, ewigen Ordnung, in der ein jeder das erhält, was er sich im irdischen Leben verdient hat. Nach der endgültigen Trennung von moralisch Guten und Verworfenen folgt die Neuschöpfung der Welt. Durch den Weltenbrand gereinigt findet die von Gott in der Schöpfung gesetzte Naturordnung ihre fundamentale Wandlung. Die Welt erhält eine neue substantielle Form. Das in der Schöpfungsordnung grundgelegte Gesetz der *mutabilitas rerum* wird aufgehoben. Zeitlosigkeit und Unwandelbarkeit zeichnen die neue Ordnung aus. Gegen jede einfache Restitutionsthese wird die Neuschöpfung der Welt nicht als bloße Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung gedeutet, sondern als deren Vollendung.

Mit der Welt wird auch der Mensch aufgrund der ihnen gemeinsamen ontologischen Struktur die Wandlung seines Seins erfahren. Dem Zustand der Glückseligkeit wendet sich der *Hortus deliciarum* in den Illustrationen der „Erwählten", der „Himmlischen Hierarchie" und den dazugehörigen Texten mit weitaus größerer Ausführlichkeit zu als dem Status der Verdammten. In der ewigen Seligkeit wird die in der Menschenschöpfung grundgelegte, durch den Sündenfall gestörte, unmittelbare, harmonische Gemeinschaft des Menschen mit Gott bleibend erneuert. Unsterblich und unveränderlich wird er ohne Möglichkeit der Abkehr im Gutsein befestigt. Gleichzeitig bleibt der unüberbrückbare hierarchische Unterschied zwischen Gott und Mensch gewahrt, der in ihrer ontologischen Verschiedenheit gründet und sich notwendig aus der Zielbestimmung des Menschen ableitet: das Lob und die liebende Verehrung Gottes. Differenziert sucht das Werk die in der frühscholastischen Spekulation diskursiv erörterte Frage nach dem Spannungsverhältnis zwischen der Gleichheit und Verschiedenheit in der ewigen Seligkeit zu veranschaulichen. Einander gleich sind die Gerechten in ihrer vollkommenen Genügsamkeit, ihrer absoluten Bedürfnislosigkeit und Zufriedenheit. Grundsätzlich alle Gerechten werden in der Kontemplation der unveränderlichen Wesenheit des dreieinigen Gottes den wahren Frieden mit sich und in der Gemeinschaft mit anderen finden. Gleichheit herrscht zwischen ihnen auch in der kollektiven Freude an der liebenden Gottesschau und der Liturgie des ewigen Gotteslobes. Alle Gerechten sind als Lohn für ihre Verdienste zur Liebesgemeinschaft mit Gott berufen, alle werden an der Schau Gottes teilhaben, doch in je unterschiedlicher Intensität. Ihre Hierarchie bemisst sich – wie in der Illustration der „Himmlischen Hierarchie" deutlich gemacht wird - an ihren Verdiensten, doch nicht an den Verdiensten der Individuen, sondern der Gruppe, der sie im irdischen Leben angehörten. Abgestuft nach der geistlichen Intensität ihres Lebens werden sie entsprechend ihrem Grad an Weltentsagung und Gottesliebe im Jenseits eine

je unterschiedliche Herrlichkeit genießen. Die größte Unmittelbarkeit zu Gott werden die Jungfrauen erlangen. In der exklusiven Einordnung des Jungfrauenstandes wird die weibliche, klösterliche Lebensform zum Maßstab erhoben, an dem sich die graduell gestufte spirituell-ethische Vollkommenheit der anderen Seligen bemisst. Die den weiblichen Religiosen zugesprochene Vorrangstellung ist nicht nur als Reverenz an die Leserinnen des Werkes zu verstehen: in ihm spricht sich das elitäre Selbstverständnis eines Standes aus, der sich selbst für die höchste Seligkeit prädestiniert betrachtet. Auf der anderen Seite werden die Rezipientinnen gegen die Gefahr eines hybriden Selbstbewusstseins ihrer kollektiven Eingebundenheit in die Gemeinschaft der Seligen vergegenwärtigt. Ihr Schicksal im Jenseits bleibt mit dem Geschick der anderen Erwählten untrennbar verbunden. Sie werden die zukünftige Gottesschau nicht in ständischer Vereinzelung auskosten, sondern in der solidarischen Gemeinschaft aller Seligen, in der ein jeder durch sein Verdienst zur Heiligung aller beiträgt und sie damit an seinem Verdienst teilhaben lässt. Mit der Einordnung der Seligen in die Reihen der Engel zur ewigen Gottesschau vollzieht sich die letzte Vollendung der göttlichen Weltordnung. Ihrem Wesen nach ist sie die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Die im Kult dargebrachte Gottesliebe ist ihr innerstes Formprinzip, das die Einheit der Auserwählten ebenso wie den Platz jedes Einzelnen in ihrer Hierarchie bestimmt.

In scharfen Kontrasten zur ewigen Glückseligkeit zeichnet das Werk in der „Höllen"-Illustration den Zustand der Verdammten. Im Unterschied zur Wohlgeordnetheit der himmlischen Seligkeit wird die Hölle als Ort der Ordnungslosigkeit und des immerwährenden Schreckens beschrieben. Ungeordnet ist sie deshalb – hier liegt wiederum die augustinische Definition des Bösen als Mangel an Sein und Ordnung zugrunde – weil dem jenseitigen Zustand der Verdammten nicht entspricht, was sie ihrer Natur und Bestimmung nach sein sollten: glückselig. Die Unordnung der Hölle ist aber auch im Jenseits keine neben der göttlichen Ordnung existierende, unabhängige Wirklichkeit. Sie ist der ordnungsimmanente Gegensatz zur göttlichen Ordnung, der sich in äußerster Gottferne, relational fassbarer Friedlosigkeit und Schrecken konkretisiert. Die Bestrafung der Verdammten ist eine Wirkung der allumfassenden Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit. Die Überzeugung, dass selbst die Verdammnis in die gerechte göttliche Ordnung eingeschlossen ist, findet ihren Ausdruck in der analog zur neunstufigen Hierarchie der Glückseligkeit entworfenen Gegenhierarchie der Strafarten. Nach dem *ius talionis* werden den Verdammten je nach Art ihres Vergehens entsprechende Strafen zugeordnet. Konkrete Kritik an bestimmten sozialen und religiösen Gruppen wird sichtbar, wenn alle Juden und Waffendienst Leistenden *per se* als verdammt erklärt werden. Der zu Beginn des 12. Jahrhunderts aufkommenden Kontroverse um die Frage, ob die Strafen der Hölle realer Natur und die Straforte materiell zu denken sind, wird gegen die metaphorisch-spirituelle Auffassung eines Honorius Augustodunensis orthodox mit dem Entwurf einer nur körperlich-materiell zu verstehenden Verdammnis begegnet. Die weit diskutierte Frage um die göttliche Prädestination Einzelner zum Heil unter Ausschluss der Nichterwählten fehlt auch hier in der Erörterung des Schicksals der Verdammten und Seligen. Die Aussagen werden bestimmt von

dem Gedanken der persönlichen Verantwortlichkeit und der Notwendigkeit verdienstlicher Werke für die Erlangung des Heils.

Gegenwartsbezogene Standortbestimmung des Menschen als sittlich handelndes Geschöpf im Weltordo

Eingeschaffen in die göttliche Weltordnung begegnet der Mensch ihr zugleich unabhängig als der ihm objektiv vorgegebenen Wirklichkeit für sein ethisches Handeln.

Der Mensch ist dem *Hortus deliciarum* zufolge der Zielentwurf der göttlichen Weltschöpfung. Seine Erschaffung wird entsprechend der frühscholastischen Lehre von seiner überzeitlichen Bestimmung her begründet: der Liebe und dem ewigen Lob Gottes. Die Engelersatzlehre Augustins relativierend, die den Menschen zum zweitrangigen Surrogat herabwürdigt, wird im *Hortus deliciarum* dem Menschen als einem den Engeln gleichberechtigtem Geschöpf die apriorische Zugehörigkeit zum Himmelreich zugesprochen. Im Kosmos hat der Mensch der „Mikrokosmos-Illustration" zufolge eine Mittelstellung zwischen geistiger und körperlicher Welt inne. Als Mikrokosmos hat er an der veränderlichen sichtbaren Materie ebenso wie an der unsichtbaren, unveränderlichen geistigen Substanz teil. Um der Ordnung willen hat er sein Leben auf Gott auszurichten und sich der irdischen Güter nur zu bedienen. Die Welt ihrerseits ist ganz auf den Menschen und seine Verwirklichung im sittlichen Handeln hin konzipiert. Die Schöpfungshierarchie spiegelt sich in dem Verhältnis von Leib und Seele wider. Beeinflusst vom ontischen Dualismus Augustins werden Leib und Seele als selbständige Substanzen definiert, von denen der ontologisch höherstehenden Seele die Herrschaft über den Leib zukommt. Die Verbindung zwischen Leib und Seele ist eine rein aktuale, eine Durchdringung von geistiger und körperlicher Substanz, wie sie etwa die Porretaner lehren, kennt das Werk nicht. Die Äußerungen über den Leib sind ambivalent. Neben deutlich leibkritischen Aussagen findet sich auch immer wieder der Hinweis, dass die Seele auf den Körper angewiesen ist, da der Mensch nur in der Verbindung von Leib und Seele die Verwirklichung seines Wesens erreichen kann. Das in der Schöpfung angelegte Bild-Gottes-Sein des Menschen wird jedoch nur der Seele zugesprochen. Der *Hortus deliciarum* unterscheidet mit seinen Zeitgenossen zwischen der eingeschaffenen *imago unitatis et Trinitatis* und der ethisch zu verwirklichenden *similitudo Dei*. Während sich die Gottebenbildlichkeit in den drei Seelenvermögen des Menschen konkretisiert, entfaltet sich seine Gottähnlichkeit erst im tugendhaften Tätigsein.

Im Sündenfall ging die ursprüngliche, von Gott in der Schöpfung gesetzte, hierarchische Ordnung von Leib und Seele verloren, wie in den Texten im Anschluss an den „Adam und Eva-Zyklus" ausgesagt wird. Der Geist geriet unter den Einfluss leiblich-sinnlicher Strebungen. Die Hingabe an die sinnlichen Begierden führte zum Zwang der Gewohnheit zu sündigen, von der der Mensch sich nicht mehr selbst befreien kann. Sünde und Konkupiszenz aber ziehen den

Verlust seiner Gottähnlichkeit und die Verkehrung seiner Gottebenbildlichkeit nach sich. Die in der Ausrichtung auf Gott bestehende trinitarische Strukturordnung der Seelenvermögen zerfiel in ein Durcheinander sinnlicher Strebungen und Wünsche. Der Zustand der innerlichen Unordnung und geistigen Entfremdung von Gott ging von Adam an alle seine Nachkommen über. Erst durch das aus der Passion hervorgegangene Sakrament der Taufe kann die durch die Sünde gestörte innere Ordnung des Menschen wiederhergestellt werden. Durch die Taufe wird der Mensch von seiner Unfähigkeit zum Guten befreit. Seine Gottebenbildlichkeit wird erneuert und damit die in Adam verlorene Möglichkeit der sittlichen Selbstverantwortung des Menschen wieder hergestellt. Doch seit der Sünde Adams kann dem Menschen nicht mehr die volle Freiheit und Verantwortung für sein Geschick zugesprochen werden. Um sittlich gut zu handeln bedarf er jetzt der Gnade Gottes. Nur mit Hilfe der Gnade, die dem Menschen in jedem Fall zuvorkommt und unterstützt, kann er tugendhaft leben. Dem Menschen wird allein die Freiheit und Eigenständigkeit zugesprochen, dem Gnadengeschenk zuzustimmen oder es abzulehnen. Die Berufung Gottes geht jedoch in jedem Fall der menschlichen Freiheit voraus.

In seiner Wahlfreiheit ist der Mensch dem *Hortus deliciarum* zufolge streng auf Gott und die Weltordnung bezogen. In der Naturordnung der Schöpfung begegnet ihm die Sollensforderung Gottes als ein von seinem Willen unabhängiges, gültiges Gesetz, das besagt, dass der Mensch über das Irdisch-Materielle und die Seele über den Körper herrschen soll. Erst wenn der Mensch die Naturordnung der Schöpfung als Sollensordnung in seinem Sein und Leben handelnd anerkennt und wenn seine Zielsetzungen mit dem in der Schöpfungsordnung niedergelegten Willen des Schöpfers übereinstimmen, ist der in der Schöpfung vorgegebenen sittlichen Forderung Gottes Genüge getan. Mit der Erfüllung des in der Schöpfung niedergelegten Sittengesetzes hat er dann zugleich die sittliche Voraussetzung für seine ewige Vereinigung mit Gott erfüllt. Als einziges sittliches Wesen kann der Mensch sich aber auch der Ordnung des Ganzen widersetzen, indem er gegen seine innere individuelle Ordnung verstößt und sich ganz von den ungeordneten, sinnlichen Strebungen seines Körpers leiten lässt. In dem Verstoß gegen die göttliche Seinsordnung und das göttliche Sittengesetz verfällt der frei gesetzte Wille des Menschen der Unfreiheit, wird der Mensch zum *homo animalis*. Der Selbstbestimmung des Menschen entspricht auf der anderen Seite die vergeltende Gerechtigkeit Gottes. Nach ihr wird die Einhaltung des der Welt eingeschaffenen Sittengesetzes mit dem Lohn der Teilhabe am göttlichen Leben belohnt, das Zuwiderhandeln mit dem Elend der Gottesentfremdung bestraft. Aufgrund seiner Wahlfreiheit ist der Mensch jedoch letztlich für seinen Existenzvollzug und sein Schicksal selbst verantwortlich. Entscheidend ist immer der durch die Gnade befreite Wille des Menschen. Damit wird sich der Mensch selbst zur größten Gefahr. Die sinnlichen Strebungen seines Körpers und die Welt der materiellen Dinge an sich können ihn nicht selbst gefährden, sie sind aber Herausforderungen an seine Freiheit. Die zum Teil rigoros abwertenden Äußerungen über den Leib und die Schlechtigkeit der Welt im *Hortus deliciarum* meinen letztlich die Sündhaftigkeit des Menschen, der gegen die Weltordnung verstößt. Die materielle Welt als solche

ist für ihn nicht schlecht, sie ist es nur, wenn der Mensch sie als alternatives Ziel seines Strebens gegenüber Gott vorzieht.

Der Mensch kann – wie ausführlich im *Hortus deliciarum* dargelegt wird - die von ihm geforderte Wahrung seiner inneren Ordnung und die Einhaltung des der Welt eingestifteten Sittengesetzes nicht unangefochten aufrecht erhalten. Vielmehr muss er sie fortwährend, im ständigen Ringen um Konstanz und Identität mit sich selbst erobern. Durch die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit in der Taufe wird die in Adam verloren gegangene Möglichkeit der sittlichen Selbstverantwortung und Vervollkommnung neu konstituiert, doch erst im aktiven tugendhaften Handeln kann der Mensch die Gottähnlichkeit vollziehen, die ihm in der Schöpfung zu realisieren aufgetragen ist.

Differenziert entwirft der *Hortus deliciarum* in Anlehnung an die Tugend- und Lastersysteme des *Speculum virginum* und des *Liber de fructu carnis et spiritus* im „*Psychomachie*-Zyklus" ein dualistisches ethisches Ordnungssystem als Orientierungshilfe für den konkreten Lebensvollzug. Über ein dreifach hierarchisch gestuftes System von Filiationen werden alle Laster auf die *superbia* als Wurzelsünde, die Tugenden auf die *humilitas* als Grundtugend zurückgeführt. Mit der Bestimmung der *superbia*, die schon am Werkbeginn als Beweggrund für den Engelsturz und egozentrische Abwendung von Gott und dem *ordo* seiner Schöpfung definiert wurde, wird das Lastersystem heilsgeschichtlich begründet und zugleich in dem Weltordnungsentwurf verankert. Antithetisch dazu wird der *superbia* mit der *humilitas* ein Schlüsselbegriff der traditionellen monastischen Wertvorstellungen für den Gehorsam gegen Gott und die Kirche gegenübergestellt. In der Ableitung des Tugendfiliationssystems von der *humilitas* und des Lasterfiliationssystems von der *superbia* spricht sich die Auffassung aus, dass nicht der einzelne sittliche oder unsittliche Akt das Entscheidende ist, sondern die in diesem Akt sichtbar werdende Grundhaltung für oder wider Gott, die sich in jedem sittlichen oder unsittlichen Akt konkretisiert. Das Verhältnis von Tugenden und Lastern wird im Rückgriff auf die Bildlichkeit der *Psychomachie* des Prudentius als *bellum intestinum* beschrieben. Die Entscheidung über das sittliche oder unsittliche Handeln findet im Inneren des Menschen statt und ist - hier wird der anthropologische Dualismus des Werkes mit seinen ethischen Vorstellung verwoben – gleichbedeutend mit der Entscheidung in dem seit Adam andauernden Leib-Seele-Konflikt. Das dem Menschen von Gott auferlegte Ziel ist seine endgültige Befreiung von den Lastern und das heißt auch die dauerhafte Unterordnung der leiblich-sinnliche Strebungen unter die Seele.

Seine zeitkritische Aktualisierung erfährt das in weiten Teilen auf traditionelle Klassifikationsschema rekurrierende, dualistisch-ethische Filiationssystem in der ausführlichen Behandlung des Lasters der *avaritia* und der Tugend der *misericordia* in den entsprechenden Illustrationen. Habsucht ist für den *Hortus deliciarum* wie für zahllose kirchenkritische Texte des 12. Jahrhunderts kein abstraktes Thema der Harmatiologie, sondern ein aktuelles, äußerst konkretes Problem innerhalb des Klerus und des Mönchtums. *Avaritia* ist dem Werk zufolge das Hauptlaster der Gegenwart, das sowohl das Seelenheil seiner Leserinnen wie auch die Kirche in ihrem Bestand allgemein gefährdet. Der *Hortus* bleibt jedoch nicht bei der Darlegung der

Erscheinungsweisen der *avaritia* stehen: mit der *misericordia* benennt er das entscheidende Gegenmittel, mit dem die aus der *avaritia* hervorgehende Verhärtung des Herzens überwunden werden kann. Das barmherzige Handeln gegenüber dem Nächsten wird wiederum als Dienst an Christus und bewahrende Tat an der Kirche bestimmt, mit der Christus in Schicksalsgemeinschaft verbunden ist. Im Sinne der abaelardschen *intentio*-Lehre wird darauf hingewiesen, dass die barmherzige Tat aber nur dann ein tugendhafter Akt ist, wenn sie um Christi willen vollzogen wird. In der Frage nach der ethischen Grundrelation von Wille und Werk vertritt der *Hortus deliciarum* eine Position, die so auch von Abaelard und anderen frühscholastischen Autoren vertreten wird. Der Wille, Gutes zu tun, und seine aktuelle Ausübung sind danach gleichermaßen konstituierende Bestandteile der Tugend. Tugendhaft ist der Mensch erst dann, wenn sich sein Wille zum Guten auch im faktischen Werk konkretisiert. Damit tritt der *Hortus* all jenen zeitgenössischen ethischen Konzeptionen entgegen, die allein die Intention für unerlässlich erklären, während das äußere Werk, sittlich indifferent, fehlen kann. Gleichzeitig lässt er übereinstimmend mit der Gnadenlehre der Zeit keinen Zweifel daran, dass sowohl der Wille zum Guten, als auch die Kraft für seine Realisierung von Gott gnadenhaft geschenkt werden. Das Sittlichkeitsverständnis des *Hortus* ist streng theozentrisch geprägt. Nur wenn Gott dem Menschen die Kraft und den Willen zum Guten schenkt, ist er fähig, sittlich gut zu handeln. Gleichwohl wird die Mitwirkung des Menschen mit der Gnade als unerlässlicher Faktor im sittlichen Leben immer wieder betont.

Als sittlich handelndes Geschöpf steht der Mensch in der Welt nicht allein. Er ist eingebunden in Gemeinschaft der Kirche. Die ihm in der Schöpfung aufgetragene sittliche Vervollkommnung seiner Natur kann er nur in der Kirche verwirklichen. Die Ethik des *Hortus deliciarum* ist wesenhaft Kirchenethik. Sie zielt auf die Vollendung des Einzelnen im Kollektiv der Kirche und deren Heiligung. Der gegenwärtigen Struktur der Kirche, ihrem Wesen und dem Problem eines kirchengemäßen Lebens widmet sich das Werk daher mit aller Ausführlichkeit.

In ihrer gegenwärtigen irdisch sichtbaren Daseinsform ist die Kirche für den *Hortus deliciarum* zuallererst eine politische Größe mit klarer Rechtsordnung. Sie ist die Gemeinschaft aller Christen, die hierarchisch geordnet und funktional nach ihren Aufgaben geschieden sind. Ihre Einheit umfasst den geistlichen und weltlichen Stand, Königtum und Priestertum gleichermaßen, wie mit aller Deutlichkeit in der *„Ecclesia"*-Illustration dargelegt wird. Innerhalb ihrer hierarchischen Ordnung kommt der hohen Geistlichkeit die Leitungsfunktion zu. Alle Laien, aber auch die Angehörigen des Niederklerus und Mönchtums sind ihr zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet. Auch der König besitzt Autorität nur innerhalb der Laienschaft. Gegenüber dem Klerus hat er die Aufgabe, Klöster und Kirchen materiell zu unterstützen und ihren Besitz zu verteidigen. In letzter Konsequenz hat aber auch er seine Regierungshandlungen dem Urteil der geistlichen Vorgesetzten zu unterbreiten. Sie allein entscheiden, ob seine Handlungen mit den Lehren Christi übereinstimmen. Der Vorstellung vom König als einem *mediator cleri et plebi*, der nach theokratischem Amtsgedanken Gott direkt untersteht, wird damit indirekt widersprochen. Die höchste herrscherliche Regierungsgewalt hat in der

christianitas einzig die Römische Kirche inne. Ihre Vorherrschaft wird mit dem Verweis auf die petrinische Stiftung in den Begleittexten der *„Ecclesia"*-Illustration theologisch begründet. Da sich die Machtfülle der Römischen Kirche direkt von Gott ableitet, lehnt sich jeder, der ihr widersteht, gegen die göttliche Ordnung selbst auf. Anders formuliert: die gottgewollte Ordnung kann dem *Hortus* zufolge nur durchgesetzt werden, wenn sich alle Gläubigen der Disziplin Roms unterwerfen. Der Römischen Kirche kommt die entscheidende Heilsfunktion zu, kraft ihrer Vollmachten die Kontinuität der alle Gläubigen einschießenden kirchlichen Ordnung zu sichern. Daher wird dem Papst selbst auch die höchste legislative Gewalt, sowie das Jurisdiktions- und Lehrprimat in der Christenheit zugesprochen. Eine Beteiligung des Episkopats an der Leitung der Gesamtkirche, wie jeder Konziliarismus wird abgelehnt.

Die Aussagen des *Hortus deliciarum* über die Kirche haben einen konkreten Gegenwartsbezug. In einer Zeit der inneren Spannungen, die von den Auseinandersetzungen Friedrich Barbarossas mit den zu seiner Regierungszeit amtierenden Päpsten um die Frage des Zweigewaltenverhältnisses geprägt ist, beschwört das Werk noch einmal das Ideal der Einheit von *Regnum* und *Sacerdotium*. Diese Einheit soll auch zukünftig in der Überordnung des Klerus über die Laien erhalten bleiben. Damit bezieht der *Hortus deliciarum* eindeutig parteipolitisch Stellung für das die Weltherrschaft beanspruchende Reformpapsttum. Gleichzeitig wendet er sich gegen die Vorherrschaftsbestrebungen Friedrich Barbarossas, des Schutzherren und Förderers des Hohenburger Konvents.

Der *Hortus deliciarum* macht aber auch deutlich, dass der Primat der Römischen Kirche, der Vorrang der hohen Geistlichkeit vor allen anderen Gläubigen nur zur Wirklichkeit der irdischen sichtbaren Kirche gehört. Die Rechtsordnung der empirischen katholischen Kirche stellt nur die vorläufige, geschichtlich hervortretende Verwirklichungsform der wahren Kirche dar, nicht ihre Vollendung. Doch wer immer in die Vollendung eingehen will, der hat sich in die hierarchische Ordnung der irdischen Kirche unter der obrigkeitlichen Leitung der Römischen Kirche einzuordnen. Dies ist aber nur eine Prämisse der Heilsgewinnung. Mit seinen Aussagen zur wahren Kirchengliedschaft, die die unhintergehbare Voraussetzung der zukünftigen Erlösung ist, steht der *Hortus* inmitten der frühscholastischen Diskussionen um die Kriterien der Zugehörigkeit zur wahren Kirche im irdischen Leben. Heilsnotwendig ist für ihn neben der Unterordnung unter die als göttliche Institution verstandene Römische Kirche unbedingt auch die Teilnahme an den Sakramenten und ein gottgemäßes sittliches Leben. *Ethos* und *ordo* gehören nach ihm untrennbar zusammen. Gegen das aufkommende katharische Ideal einer Kirche der Reinen wird immer wieder die institutionelle Anbindung des Einzelnen an die Kirche gefordert. Die größtmögliche Übereinstimmung zwischen *ordo* und *ethos* kann der Einzelne nur erreichen, wenn er den Anforderungen seines kirchlichen Standes genügt und sein sittliches Handeln in Liebe auf Gott ausrichtet.

Die Liebe ist der zentrale ethische Begriff im *Hortus deliciarum*, in dem alle seine Vorstellungen von der physischen Weltordnung, der sittlichen Ordnung und der kirchlichen Ordnung zu einer widerspruchslosen Einheit sich verbinden. Durch die von Gott geschenkte,

rechtfertigende *caritas* wird der Mensch erst wieder zum tugendhaften Handeln befähigt. Durch sie wird die dem Menschen wesensgemäße Unterordnung der leiblich-sinnlichen Strebungen unter den Geist bewirkt. Lieben heißt für den *Hortus deliciarum* die dem Menschen vorgegebene Welt- und Seinsordnung als objektiv gültiges Gesetz, als Norm für sein sittliches Handeln anzuerkennen. Übereinstimmend mit der frühscholastischen Lehrmeinung wird die Liebe in der „Tugendleiter"-Illustration und ihren Begleittexten als Weg beschrieben, der den Menschen zu dem ihm offenstehenden höchstmöglichen Seinskönnen und in die unmittelbare Nähe Gottes führt. Erst durch die Liebe findet das partikulare, von den Tugenden in vielfältiger Weise geleitete sittliche Handeln seine einheitsstiftende Ausrichtung am Ziel der äußersten Vollendung. Als Tugend aller Tugenden ist die *caritas* unerlässlich für jedes gute Werk. Durch die Dynamik der Liebe auf die Vollendung hin wird das sittliche Handeln vor selbstgenügsamer Statik bewahrt. Gleichzeitig ist die *caritas* aber auch das innerste Ordnungsprinzip der Kirche. Im Anschluss an die Kirchenkonzeption Augustins wird die *ecclesia* auch als Gemeinschaft der *caritas* definiert. Sie ist die einheitstiftende innere Kraft der Kirche und zugleich ihr verborgenes wahres Wesen, das erst im Jenseits offenbar wird. Unter dieser eschatologischen Perspektive wird in der „Tugendleiter"-Illustration jenseits der juristisch begründeten sichtbaren Hierarchie eine innere Stufenordnung der Kirche entworfen, die sich an der Intensität der Liebe, und das heißt an dem Grad der Tugendhaftigkeit und Weltabgewandtheit der Standesvertreter bemisst.

Gleichwohl gilt, dass die ständische Einordnung bleibend die Existenz jedes Einzelnen und seine Heilsaussichten prägt: er kann seine sittliche Vollkommenheit nur erreichen, wenn er den Anforderungen und Bedingungen der sozialen Gruppe, der er angehört, auch entspricht. Erfüllt er die Anforderungen, wird er Glied der *ecclesia-caritas*, verfehlt er sie, verliert er auch die heilsnotwendige Zugehörigkeit zur wahren Kirche. Wird im *Hortus deliciarum* unter dem Aspekt der Entscheidungsfreiheit der Einzelne tendenziell als eigenständiges Ich angesprochen, so wird er unter der Perspektive des *ordo* wieder auf seine Gemeinschaftsbindung zurückverwiesen.

Die ermittelten Ordnungsvorstellungen des *Hortus deliciarum* weisen grundlegende Parallelen zu den Aussagen Augustins über den *ordo* der Welt auf. Entsprechend den Reflexionen Augustins steht auch im *Hortus* am Anfang seiner Darstellung der Welt und ihrer Ordnung Gott, der alles Seiende aus dem Nichts erschaffen hat. Gott ist für den *Hortus* wie schon für Augustin die Ursache und das Prinzip der Weltordnung. Nichts existiert oder ereignet sich außerhalb der von ihm gesetzten, universellen Ordnung. Die Ordnung ist nach dem *Hortus* - entsprechend den Ausführungen Augustins - das „Ausführungsorgan" der universellen Herrschaft Gottes über die Schöpfung, während Gott selbst in absoluter Transzendenz der Weltordnung enthoben ist. Das Böse ist im *Hortus*, ebenso wie schon bei Augustin, als Negation in die allumfassende göttliche Ordnung der Welt integriert. Die Ordnung schließt in beiden Konzeptionen auch die Möglichkeit der *perversio* und der Unordnung ein, ohne dass die gottgewollte Gesamtordnung dadurch in ihrem Bestand gefährdet wäre. Auch der Freispruch Gottes von jeder Urheberschaft und Verantwortlichkeit für das Böse findet sich schon bei Augustin. Ebenso lässt sich im *Hortus* die augustinische Definition der Sünde als Abwendung eines Geschöpfes von dem ihm

wesensgemäßen Sein und Ungehorsam gegen die von Gott gesetzte Weltordnung nachweisen. Demgegenüber fehlt im *Hortus* das augustinische Juxtapositionstheorem *secundum antithesim*, nach dem das Böse erst die Schönheit der Welt bewirkt. Mit Augustins Konzeption vom *ordo rerum* verbindet den *Hortus deliciarum* die Vorstellung vom Universum als hierarchisch geordnetem Stufenreich, das vom niedrigsten Seienden bis hin zu den überhimmlischen Mächten durch eine Zunahme an Sein und Güte gekennzeichnet ist. Das hierarchische Geordnetsein ist folglich für Augustin wie für den *Hortus deliciarum* ein Merkmal jeder geschaffenen Substanz oder Natur. Gleichzeitig ist das hierarchisch geordnete Seiende nach Augustinus und dem *Hortus* gleichermaßen einer die Welt beherrschenden Ordnung der Bewegung unterworfen. Deutliche Übereinstimmungen weist der *Hortus* mit der augustinischen *ordo*-Konzeption auch in seinen Ausführungen über den nachgerichtlichen Zustand auf. Schon Augustin hatte wie später der *Hortus deliciarum* die ewige Seligkeit als vollkommene Ordnung beschrieben, in der jedem Menschen von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes der ihm gebührende Platz zuwiesen wird. In der Nachfolge Augustins ist auch für den *Hortus* die Gerechtigkeit Gottes das fundamentale Ordnungsprinzip der zukünftigen Ordnung, die selbst noch das Verhältnis zwischen Leib und Seele im Menschen bestimmen wird. Von der ewigen göttlichen Ordnung umfangen ist die partielle Unordnung des Bösen, die in der Abtrennung der Unseligen von den Seligen nach dem Gesetz der Ordnung besteht.

Der Mensch als vernunftbegabtes und zum sittlichen Handeln befähigtes Geschöpf ist für den *Hortus deliciarum* wie schon für Augustin der Mittelpunkt der göttlichen Weltordnung. Aus dieser Stellung im Welt-*ordo* ergibt sich nach Augustin wie auch dem *Hortus* zufolge die sittliche Aufgabe des Menschen, der seine Stellung im Kosmos und seine Bindung an Gott bewahren oder aufgeben kann. Dazu gehört auch, dass der Mensch seine innere Ordnung, die Herrschaft der Seele über den Körper, einhält. Auch die Sünde des Menschen wird schon von Augustin wie später vom *Hortus deliciarum* auf den allumfassenden Welt-*ordo* hin definiert als verabsolutierte Hinwendung des Menschen zum rein Körperlichen, das ihm in der Seinshierarchie untergeordnet ist. Das aber ist nach Augustinus eine Verkehrung der *ordo*-bedingten Aufgabe des Menschen, die von Seiten der göttlichen Gerechtigkeit die Bestrafung nach sich zieht, dass das gegen seinen *ordo* verstoßende Geschöpf nach dem Gesetz der Gerechtigkeit an den Platz verwiesen wird, den es in seiner Verwirrung selbst aufgesucht hat. Für Augustinus ist wie für den *Hortus deliciarum* die Sünde also kein wirklicher Ausbruch aus der gottgewollten Ordnung, sondern bestätigt sie vielmehr. Der Mensch kann als vernunftbegabtes Geschöpf die gottgewollte Weltordnung erkennen und nachvollziehen. Sie ist dem Menschen nach Augustin wie auch im *Hortus* als „Führerin zu Gott" vorgegeben. Es ist die vornehmliche Aufgabe des Menschen den Welt-*ordo* zu respektieren um zur *beata vita* zu gelangen. Er erfüllt diese Aufgabe, wie es im *Hortu*s in enger Anlehnung an die augustinische *ordo*-Konzeption heißt – wenn er das Gebot zur Gottes- und Nächstenliebe befolgt. Die Vielfalt der Tugenden wird in diesem Rahmen von Augustin wie von dem *Hortus deliciarum* als Fülle der verschiedenen Erscheinungsweisen des Liebesstrebens verstanden. Lieben ist für beide gleichermaßen das ordnungsgemäße Streben nach Gott, bei dem

der Mensch die Dinge an dem Platz belässt, auf den sie gemäß ihrer Natur gehören. In der *ordo*-Konzeption Augustins finden sich jedoch nicht dem *Hortus* vergleichbar Aussagen über die rechtliche oder innere Ordnung der Kirche. Auch die damit eng verbundene Problematisierung der Interdependenz von *ethos* und *ordo* im *Hortus deliciarum* besitzt in den *ordo*-Vorstellungen Augustins keine Entsprechung. Die umfassende, alle Seins- und Lebensbereiche einschließende Ordnungskonzeption des *Hortus* und seine zeitkritische Aktualisierung ist als herausragende Eigenleistung Herrads von Hohenburg zu betrachten.

Regularkanonisches Integrationsmedium und Kirchenreformprogramm

Der *Hortus deliciarum* ist mehr als ein heilsgeschichtliches Wissenskompendium zur spekulativen Weltschau. Innerhalb seines Bild-Text-Programm zeichnet sich bereits der von C. Meier erst für die enzyklopädischen Werke des 13. Jahrhunderts konstatierte Wandel[1] ab von der schöpfungsorientierten, theoretischen Weltsicht der älteren Enzyklopädie zur operativ-pragmatischen Weltsicht der neueren Enzyklopädie, die den Menschen nicht als rezeptives, kontemplatives Wesen, sondern primär als aktiv handelndes Subjekt begreift. Der *Hortus* will nicht mehr nur wie die ältere Enzyklopädie dem rein kognitiven Erfassen dienen, sondern zielt als handlungsorientierendes Lehrbuch auf die praktische Lebensgestaltung der Hohenburger Kanonissen. Der Wandel, der nach C. Meier in den Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts strukturell in der Reorganisation des Materials nach dem Ordnungsprinzip des *ordo artium* sichtbar wird, ist im *Hortus* nur aus den Selbstaussagen des Werkes und seinem Bild-Text-Programm zu erschließen. Er gründet in der konkreten, räumlich-pragmatischen Bindung des Werkes an den Hohenburger Konvent. Schon im Prolog werden von der Verfasserin Werk und Lebensform der Hohenburger Kanonissen eng aufeinander bezogen. Ihrer Wirkintention gemäß soll der *Hortus* seine Leserinnen in dem für die endzeitliche Vereinigung mit Christus unabdingbaren Heilswissen unterweisen und ihrem ethischen Verhalten in der von Versuchungen gekennzeichneten Welt den Weg zu ihrer wahren Bestimmung weisen. Es geht ihm nicht primär um die Darstellung der Weltordnung als objektiver Größe an sich und der Stellung des Menschen in ihr, sondern um die Frage, wie sich der Mensch angesichts seiner Fähigkeit zum sittlichen Handeln in der Welt zu verhalten hat, um sein Heil zu erreichen. Der gesamte Weltordnungsentwurf des *Hortus deliciarum* ist auf dieses heilspädagogische Anliegen ausgerichtet. Während die älteren Enzyklopädien Mittel der Schrift- und Welterklärung waren, so ist das Streben nach totalem Weltverständnis im *Hortus* ganz auf das Ziel ausgerichtet, den Leserinnen einen Leitfaden zur Erfüllung ihrer monastischen Lebensbestimmung in die Hand zu geben. Das Werk macht deutlich, dass ihnen grundsätzlich die Möglichkeit, aber auch die Verpflichtung vorgegeben ist, ihr zukünftiges Heil mitzuwirken, indem sie die erkannte Weltordnung als Lebensordnung anerkennen. Im Blick auf das Jenseits zeigt es die Konsequenzen sittlichen Wohl- und Fehlverhaltens

[1] C. Meier, 1992, S. 161f.

innerhalb der Weltordnung auf, um zu beweisen, dass nur einem Leben gemäß der Weltordnung die zukünftige Herrlichkeit gehört. Die Ethik des Werkes ist letztlich eine deontologische. Der sittliche Imperativ, in dem die Welterklärung des *Hortus* aufgipfelt, wäre so zu formulieren: Füge Dich in die vorgegebene göttliche Weltordnung ein!

Im Unterschied zu anderen, an weibliche Religiose gerichtete Direktionsschriften, hat der *Hortus deliciarum* aber nicht nur die Einzelne und ihre Vervollkommnung oder die Heiligung der Klosterkommunität im Blick, sondern die Vollendung der Kirche insgesamt. Das Werk wendet sich gegen jegliche Segregationsbestrebungen und Selbstheiligungstendenzen benediktinischer Reformgemeinschaften, die ihre Vollendung als exklusives Anliegen begreifen und dabei die gesellschaftliche Außenwelt aus dem Blick verlieren. Gegen das Ideal einer sich abschließenden Elite wird wiederholt darauf hingewiesen, dass die persönliche Heiligung ohne die Kirche und ihre Ordnung nicht erreicht werden kann. Nicht als isoliertes Subjekt, sondern nur als Mitglied der Gemeinschaft kann der Mensch die Verwirklichung seines Selbst erreichen, so wie die Gemeinschaft nur durch den Einzelnen zur Vollendung finden kann. Vor dem Hintergrund dieser wechselseitigen Abhängigkeit wird den Leserinnen ihre sittliche Verantwortung gegenüber ihrem Schicksal und dem Zustand der Kirche bewusst gemacht. Mit solcher Konsequenz verfolgt das Werk seine moralisch-didaktische Zielsetzung, dass alle Vorstellungen, die die Unbedingtheit seiner ethischen Forderungen relativieren könnten, wie etwa der Prädestinationsgedanke, aufgegeben werden.

Der gegenwärtige Zustand der Kirche wird als defizitär beschrieben. Ihre Kritik an der allgemeinen Korrumpiertheit der Kirche führt die Verfasserin des *Hortus* jedoch nicht zu einer Verwerfung der bestehenden kirchlichen Ordnung. Sie lässt keinen Zweifel daran, dass die zentralistisch in der Römischen Kirche aufgipfelnde Ordnung der Kirche heilsnotwendig ist. Gegen zeitgenössische sozialrevolutionäre spiritualistische Ketzergruppierungen, die eine Geistkirche ohne institutionelle Organisation anstreben, ist eine Reform der Kirche dem *Hortus deliciarum* zufolge nicht strukturell, sondern ethisch zu verwirklichen durch das sittliche Wohlverhalten eines jeden Einzelnen. Das Wert- und Normensystem, das der Kirche und ihren Mitgliedern einen Weg aus ihrer Krise weisen soll, ist das der regularkanonischen Reformbewegung. Die Rückbesinnung auf das evangelisch-augustinische Ideal einer durch Gottes- und Nächstenliebe geeinten Gemeinschaft in individueller und kollektiver Besitzlosigkeit wird zum allgemein verbindlichen Reformziel für die Hohenburger Kanonissen wie für die Gesamtkirche erhoben. Indem die Rezipientinnen ihr Leben nach den Leitideen der *vita canonica* ausrichten, tragen sie gemäß der Verfasserin gleichzeitig zur Reform der Kirche bei. Mit dem Hinweis auf das Jenseits werden die Kanonissen der herausragenden Verdienstlichkeit ihrer Lebensform im kirchlichen Kollektiv versichert und der Unverzichtbarkeit ihres Beitrags in der umfassenden Reform der Kirche bewusst gemacht. Der *Hortus deliciarum* gerät zum regular-kanonischen Integrationsmedium und Kirchenreformprogramm gleichermaßen. In der Phase der internen Reorganisation des Hohenburger Konvents nach der Augustinusregel und kanonischen Disziplin leitet das Werk eine klosterinterne Verständigung über den Sinn und das Ziel der

Klosterkommunität und regularkanonischen Lebensform ein und trägt so zur Selbstbewusstwerdung und Identitätsbildung der Reformgemeinschaft bei.

Mit seinem Bestreben, den Hohenburger Kanonissen eine religiöse Begründung ihrer Lebensform und einen Leittext zur Daseinsbewältigung bereitzustellen, reiht sich der *Hortus deliciarum* in das Frauenseelsorgeschrifttum ein, das im 12. Jahrhundert eine Blütezeit erlebte und das dem Fehlen autoritativer Direktionsschriften für weibliche Religiose zu begegnen suchte. Er ist ein Beleg für die schon von J. Hotchin und I. Berkenbusch festgestellte Tendenz, dass im 12. Jahrhundert die Entstehung von seelsorgerischen Schriften für Frauenkonvente eng mit der regularkanonischen Reformbewegung verbunden ist. Eine weitergehende Untersuchung der Zusammenhänge von Regularkanonikerbewegung und Frauenseelsorgeschrifttum könnte nicht nur dazu dienen, die regularkanonische Reformbewegung, ihren Einfluss, ihre Zielsetzungen und monastischen Interdependenzen stärker zu konturieren, sondern auch wertvolle Hinweise für die weitere Erschließung der Motive, Inhalte und Abhängigkeiten des *Hortus deliciarum* und anderer Werke des Frauenseelsorgeschrifttums bieten.

LITERATURVERZEICHNIS

SIGLEN

ABG	Archiv für Begriffsgeschichte
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft
BGPhMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina, ed. Eligius Dekkers, Turnhout
CCM	Cahiers de civilisation médiévale
CSEL	Corpus Christianorum Latinorum, Wien.
DA	Deutsches Archiv für Geschichte (Erforschung) des Mittelalters
DvJs	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
EvTh	Evangelische Theologie
FMST	Frühmittelalterliche Studien
FreibThSt	Freiburger Theologische Studien
FreibZPT	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
HSt	Historische Studien
HJG	Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
Jaffé	Ph. J., Regesta Pontificum Romanorum ab Condita Ecclesia ad Annum 1198
JWC	Journal of the Warburg and Courtauld Institutes
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LMa	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
Mansi	J.D.M., Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio
MG CONST	Monumenta Germanica Historica, Constitutiones
MG EP SEL	Monumenta Germanica Historica, Epistolae selectae
MG LLS	Monumenta Germanica Historica, Libelli de Lite

MG SS	Monumenta Germanica Historica, Scriptores
MG	Monumenta Germaniae Historica
MLJ	Mittellateinisches Jahrbuch
MThZ	Münchner Theologische Zeitschrift
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters
PG	Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, Series Graeca, ed. J. P. Migne, Paris 1857-1866
PhJb	Philosophisches Jahrbuch
PL	Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, Series Latina, ed. J. P. Migne, Paris 1844-1864
PRE	Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd 1-24, ^{3}1896-1913
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
Rben	Revue Bénédictine
RDK	Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte
RF	Romanische Forschungen
RThMA	Recherches de Théologie ancienne et mediévale
SCRIPT	Scriptorium, International review of manuscript studies
SMGBO	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens
ThPQ	Theologisch-Praktische Quartalsschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThZ	Theologische Zeitschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VigChr	Vigiliae Christianae
VL	Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZGOR	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZGWISS	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte

ZKTH	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZPhF	Zeitschrift für Philosophische Forschung
ZSAVRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Quellenwerke

Hier werden nicht gesondert aufgeführt die unentbehrlichen und immer wieder zitierten Quellenwerke wie etwa CCL, CCLcm, CSEL, DS, GCS, MGH, PG, PL

Anselm von Laon (Schule), Sententiae, ed. O. Lottin, Psychologie et Morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècle, Bd. 5, Louvain-Gembloux 1942 – 1960

Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, (lateinisch-deutsch), hg. v. G. B. Winkler, Bd. 1-5, Innsbruck 1990-1994

Boethius, De consolatione philosophiae, ed. G. Weinberger, Wien 1934

Cicero, Marcus Tullius, De officiis, ed. C. Atzert, Teubner fasc. 48, Berlin ^{3}1963

Das Trudperter Hohe Lied, Kritische Ausgabe, hg. v. H. Menhardt, Bde. 1-2, Halle 1934

Die Benediktusregel (lateinisch-deutsch), hg. v. P. B. Steidle, Beuron 1963

Die Psychomachie des Prudentius, (lateinisch-deutsch), hg. v. U. Engelmann, Basel / Freibung / Wien 1959

Dreves, Guido M. / Blume, C. / Bannister H. M., Analecta hymnica medii aevi, 55 Bde. Leipzig 1886-1922, Ndr. Frankfurt a. M. 1961

Eynde D. van den, et Rijmersdael, P. A., OFM, Gerhohi praepositi Reichersbergensis opera indedita I - Tractatus et libelli, accedunt Gerhohi epistolae tres quas vel primo vel integras editit P. Classen ex libera Universitate Berolinensi; II, Expositionis Psalmorum pars tertia et pars nona, 2. tom. Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani 8-10, Rom 1955-1956

Godwin, Frances Gray, The Judith illustration of the Hortus deliciarum, New York 1949

Herrad of Hohenbourg, Hortus Deliciarum, hg. von Green, Rosalie, Evans Michael, Bischoff, Christine, Curschmann, Michael (Studies of the Warburg Institute 36), Bde. 1-2, London / Leiden 1979

Hilka, Alfons / Schumann, O., Carmina Burana Bd. 1, Heidelberg 1961

Kingsford, Charles L., Some political poems of the twelfth century, EHR 5, 1890

Plato, Timaeus a Calcidio translatus, ed. J. H. Waszink. Plato latinus IV. (Corpus Platonicum Medii Aevi), London / Leiden 1962

Plotin, Plotins Schriften, (übersetzt v. R. Hard; Neubearbeitung v. R. Beutler / W. Theiler), Bde. 1-6, Hamburg 1956-1971

Pseudo-Dionysius Areopagita, De caelesti hierarchia, hg. v. G. Heil 1956

Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie (Bibliothek der griechischeen Väter, eingel. und übersetzt v. G. Heil), Stuttgart 1986

Quellen zum Investiturstreit, Teil 2, Schriften über den Streit zwischen Regnum und Sacerdotium (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. 12b, übersetzt v. I. Schmale-Ott), Darmstadt 1984

Scheidelberger, F., Gerhohi Reichersbergensis praepositi opera hactenus inedita I, Libri III de investigatione Antichristi una cum tractatu adversus Graecos, Linz 1875

Strecker, Karl, Die Apokalypse des Golias, Rom / Leipzig 1928

Strecker, Karl, Moralisch-satirische Gedichte Walters von Chatillon, Heidelberg 1929

Wasserschleben, Friedrich W. H., Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, Graz 1958

Wattenbach Wilhelm, Ein poetischer Briefsteller von Matthäus von Vendôme, München 1872

Wright, Thomas, The anglo-latin satirical poets and epigrammatists of the twelfth century, Bde. 1 – 2, London 1872, Ndr., New York / Vaduz 1964

Wright, Thomas, The latin poems commonly attributed to Walter Mapes, London 1841, Ndr., Hildesheim 1968

Ysagoge in Theologiam, ed. A. M. Landgraf, Ecrits Théologiques de l'école d'Abélard (Spicilegium Sacrum Lovaniense 14), Louvain 1934

Sekundärliteratur

Aertsen, Jan A. (Hrsg.), Ende und Vollendung: eschatologische Perspektiven im Mittelalter. (Miscellanea mediaevalia, Bd. 29), Berlin [u.a.] 2002

Alföldi, Andreas, Zur Geschichte des Throntabernakels, in: La Novelle Clio 10, 1950, S. 537-566

Allers, Rudolf, Microcosmus: from Anaximandros to Paracelsus, in: Traditio 2, 1944, S. 319-407

Althoff, Gerd, Otto III., Darmstadt 1996

Althoff, Gerd, Geschichtsbewußtsein in der Memorialüberlieferung, in: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, hrsg. von H.-W.Goetz, Berlin 1998, S. 85–100

Althoff, G., Amicitiae und pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert (Schriften der MGH 37), Hannover 1992

Anciaux, Paul, La Théologie du Sacrament de Pénitence au XII^{e} siècle (Universitas Catholica Levaniensis Series II, Tom. 41), Löwen-Gembloux ^{2}1960

Andresen, Carl, (Hg.), Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Bd. 1, Göttingen 1982

Andresen, Carl, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Göttingen 1982

Andresen, Carl, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personenbegriffs, in: ZNW 52, 1961, S. 1-38

Angenendt, Andreas, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des literarischen Gedenkens im Mittelalter, hg. v. K. Schmid und J. Wollasch, München 1984, S. 79–199

Angenendt, Andreas, Die liturgische Zeit: zyklisch und linear, in: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, hg. v.H.-W. Goetz, Berlin 1998, S. 101-116

Arbusow, Leonid, Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter. In ihren Beziehungen erläutert an den Schriften Ottos von Freising (+1158), Heinrichs Livlandchronik (1127) und den anderen Missionsgeschichten des Bremischen Erzsprengels: Rimberts, Adams von Bremen, Helmolds, Bonn 1951

Arduini, Maria L., "*Rerum mutabilitas*". Welt, Zeit, Menschenbild und *Corpus Ecclesiae-Christianitas* bei Honorius von Regensburg (Augustodunensis). Zum Verständnis eines politischen

Rationalismus im 12. Jahrhundert, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Bd. 52, Louvain 1985, S. 78-108

Arduini, Maria L., Rupert von Deutz (1076-1129) und der "Status Christianitas" seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte, Köln / Wien 1987

Arnold, Klaus, Admont und die monastische Reform des 12. Jahrhunderts, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 89, Kan. Abt. 58, 1972, S. 350–369

Atkins, M., Torchia, Creatio ex nihilo and the theology of St. Augustine. The anti-Manichaean polemic and beyond, in: Journal of Ecclesiastical History 52, 3, 2001, S. 527-604

Auer, Johann, Heilsuniversalismus und Praedestinationspartikularismus im Mittelalter, in: Universalismus und Partikularismus im Mittelalter, hg. von P. Wilpert, Berlin 1968, S. 1-19

Auer, Johann, Militia Christi, in: DSp 10, Paris 1980, Sp. 1210-1223

Auer, Johann, Militia Christi. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes, in: GuL 32, 1959, S. 340-351

Avery, Myrtilla,The Exultet Rolls of South Italy, Bd. 2, Princeton 1936 (Bd.1 nicht erschienen)

Baar, Piet A. van den, Die kirchliche Lehre der Translatio imperii Romani bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, Rom 1956

Backmund, Norbert, Geschichte des Prämonstratenserordens, Grafenau 1986

Badewien, Jan Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 32), Göttingen 1980

Baldass, Peter, Die Miniaturen zweier Exultet-Rollen. London Add. 30337, Vat. Barb. lat. 592, in: Script. 8, 1954, S. 75-88 und S. 205-219

Baron, Roger, L'idée de nature chez Hugues de Saint-Victor, in: La filosofia nella Natura nel Medioevo, Mailand 1966, S. 260-263

Bauerreiss, Romuald, Zur Herkunft des Honorius Augustodunensis, in: SMGBO 53, 1935, S. 36-38

Baumgartner, Matthias, Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters Bd. 40, 3), Münster 1896

Bautz, Michaela, Virtutes: Studien zur Funktion und Ikonographie der Tugenden im Mittelalter und im 16. Jahrhundert, Berlin 1999

Beierwaltes, Werner, Plotins philosophische Mystik, in: Grundfragen christlicher Mystik, hg. v. Margot Schmidt, Stuttgart [u.a.] 1987, S. 39-50

Beinert, Wolfgang, Die Kirche - Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts, Münster i. Wf. 1973

Beitz, Egid, Rupertus von Deutz. Seine Werke und die bildende Kunst (Veröffentlichungen des böhmischen Geschichtsvereins, Bd. 4), Köln 1930

Belting, Hans, Studien zur beneventanischen Malerei (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie, Bd. 7), Wiesbaden 1968

Belting, Hans, Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion, Berlin 1981

Belting, Hans, Das Werk im Kontext, in: Kunstgeschichte – Eine Einführung, hrsg. v. H. Belting, H. Dilly, W. Kemp, W. Sauerländer, M. Warnke, Berlin 1986

Belting-Ihm, Christa, "Sub matris tutela". Untersuchungen zur Vorgeschichte der Schutzmantelmadonna, Heidelberg 1976

Benakis, Linos G., Die Stellung des Menschen im Kosmos in der byzantinsichen Philosophie, in: L`homme et son univers au moyen âge, Louvain-la-Neuve 1986. S. 56-75

Benzinger, Josef, Invective in Romam. Romkritik im Mittelalter vom 9. bis zum 12. Jahrhundert, in: HSt 404, 1968

Berkenbusch, Irene, Mystik und Askese - "Sankt Trudperter Hohes Lied" und "Speculum Virginum" im Vergleich, in: "Minnichlichiu gotes erkennusse". Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition, hg. v. D. Schmidtke, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, S. 43 – 60

Berkenbusch, Irene, Speculum virginum: mittelniederländischer Text. Edition, Untersuchungen zum Prolog und einleitende Interpretation, Frankfurt a. M. 1995

Bernards, Matthäus, Das Speculum virginum als Überlieferungszeuge frühscholastischer Texte, in: Scholastik 28, Freiburg 1953, S. 69-78

Bernards, Matthäus, Geschichtsperiodisches Denken in der Theologie des 12. Jahrhunderts, in: Kölner Domblatt 26 / 27, 1967, S. 115-124

Bernards, Matthäus, Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, Köln / Graz 1955

Bernath, Klaus, Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik), Bonn 1969

Bernt, G. Herrad von Landsberg, in: Lma 2, 1983, Sp. 2179-2181

Bertau, Karl, Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter, Bde. 1-2, München 1972, 1973

Beuckmann, Ulrich, Gregor von Nazianz: Gegen die Habsucht (carmen 1,2,28), Paderborn [u.a.] 1988

Beumer, Johannes, Zur Ekklesiologie der Frühscholastik, in: Scholastik 26, 1951, S. 383-389

Beumer, Johannes, Der mariologische Gehalt der Predigten Gottfrieds von Admont, in: Scholastik 35, Freiburg 1960, S.40-56

Beumer, Johannes, Die Analogie Maria-Kirche und ihre Bedeutung für die allgemeine Gnadenvermittlung der Gottesmuttter, in: Theologie und Seelsorge 1, 1943, S. 40-44

Beumer, Johannes, Die lateinische Messe zu Beginn des 12. Jahrhunderts. Nach Rupert von Deutz: De divinis officiis, in: MThZ 25, 1974, S. 34-50

Beumer, Johannes, Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik, in: ZkTh 76, 1954,S. 411-439

Beumer, Johannes, Die theologische Methode (Handbuch der Dogmengeschichte, Das Dasein im Glauben, Bd. 1, hg. v. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk) Freiburg [u.a.] 1972

Beumer, Johannes, Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik, in: Scholastik 27, 1952, S. 183-209

Beumer, Johannes, Richard von St. Viktor, Theologie und Mystiker, in: Scholastik 31, 1956, S. 213-238

Beumer, Johannes, Rupert von Deutz und seine "Vermittlungstheologie“, in: MThZ 4, 1953, S. 255-270

Beumer, Johannes, Zum Einteilungsprinzip der frühscholastischen Literatur, in: Scholastik 40, 1965, S. 537-557

Beumer, Johannes, Zur Ekklesiologie der Frühscholastik, in: Scholastik 26, 1951, S. 364-389

Blanco, A., The Influence of Faith in Angels on the Medieval Vision of Nature and Man, in: Mensch und Natur im Mittelalter, Bd. 1, hg. v. A. Zimmermann und A. Speer, Berlin [u.a.] 1991, S. 456–467

Black, John A., The four elements in Plato's Timaeus, Lewiston, N.Y. [u.a.] 2000

Blank, Josef, Gnosis und Agape. Zur christologischen Struktur paulinischer Mystik, in: Grundfragen christlicher Mystik, hg. v. M. Schmidt, Stuttgart / Bad Cannstatt 1987, S. 1–15

Blessing, Claus U., Christus de ore ad cor transit: die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor im Kontext seiner heilsgeschichtlichen Sakramentstheologie und der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Frühscholastik; mit einer Übersetzung seiner die Eucharistielehre betreffenden Texte, Neuried 1997

Bliemetzrieder, Franz, L'oeuvre d' Anselme de Laon et la littérature theologique contemporaine. 1. Honorius d`Autun, in: RThMA 5, 1933, S. 275-291

Bliemetzrieder, Franz, Anselms von Laon systematische Sentenzen, Münster 1919

Bloch, Herbert, Monte Cassino in the Middle Ages, Bde. 1-3, Rom 1979

Bloch, Hermann, Die elsässischen Annalen der Stauferzeit, in: Regesten der Bischöfe von Straßburg, Bd.1, Innsbruck 1908

Bloch, Hermann, Regesten der Bischöfe von Strassburg, Bd. 1, Innsbruck 1908

Bloch, Hermann (Hrsg.), Annales Marbacenses qui dicitur: cronica Hohenburgensis cum continuatione Neoburgensibus, (MG SS 9, unveränd. Nachdr. d. Ausg. von 1907), Hannover 1979

Bloomfield, Morton W., The Seven Deadly Sins, Michigan 1952

Blumenthal, Uta R., Der Investiturstreit, Stuttgart [u.a.] 1982

Bober, Harry, In principio: Creation before time, in: De artibus opuscula XL. Essays in Honor of Erwin Panofsky, hg. v. M. Meiss, Bd. 1, New York, 1961, S. 13-28

Boblitz, H., Die Allegorese der Arche Noah in der frühen Bibelauslegung, in: FMSt 6, Berlin [u.a.] 1972, S.159–170

Bojadjiev, Tzotcho, Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter (Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Sociétie Internationale pour l'Études de la Philosophie Médiévale), Turnhout 2000

Borino, Giovanni B., Un ipotesi sul Dictatus Papae di Gregorio, in: Archivio della Reale deputazione di storia patria, Bd. X, 1944

Borst, Arno, Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie Isidors von Sevilla, in: DA 22, 1966, S. 1-62

Borst, Arno, Der mittelalterliche Streit um das weltliche und das geistliche Schwert, in: Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte, hg. v. W. P. Fuchs, Stuttgart [u.a.] 1966, S. 34-52

Borst, Arno, Die Katharer, Stuttgart 1953

Bosl, Karl, Der Aufbruch von Mensch und Gesellschaft. Eine epochale Struktur in der europäischen Geschichte, in: Stauferzeit, Geschichte, Literatur, Kunst, hg. v. R. Krohn, B. Thum, P. Wapnewski, Stuttgart 1978, S. 11-35

Bosl, Karl, Regularkanoniker (Augustinerchorherren) und Seelsorge in Kirche und Gesellschaft des europäischen 12. Jahrhunderts, München 1979

Boswell, John, Christianity, Social Tolerance and Homosexuality, Chicago 1980

Bousset, Wilhelm, Beiträge zur Geschichte der Eschatologie, in: ZKG 20, 1899, S. 103-131. S. 261-290

Bousset, Wilhelm, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche, Göttingen 1895

Brachtendorf, Johannes, Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in "*De Trinitate*", Hamburg 2000

Brachtendorf, Johannes (Hrsg.), Gott und sein Bild – Augustinus *De Trinitate* im Spiegel gegenwärtiger Forschung, Paderborn [u.a.] 2000

Brachtendorf, Johannes (Hrsg.), Prudentia und Contemplatio: Ethik und Metaphysik im Mittelalter (Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag), Paderborn [u.a.] 2002

Brackmann, Albert, Germania Pontificia, Bd. 1-3, Berlin 1911-1935

Brackmann, Albert, Gregor VII. und die kirchliche Reformbewegung in Deutschland, in: Gesammelte Aufsätze, Köln / Graz 1967, S. 529-552

Brändle, Rudolf, Mt. 25, 31-46 im Werk des Johannes Chrysostomus: ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. und 5. Jahrhundert, Tübingen 1979

Braun, Johann W., Irimbert von Admont, in: FMSt 7, 1973, S. 266-323

Braunfels, Wolfgang, Die Heilige Dreifaltigkeit, Düsseldorf 1954

Brechtken, Josef, Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik, Meisenheim am Glan 1975

Brenk, Beat, Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes (Wiener Byzantinische Studien, Bd. 3), Wien 1966

Brincken, Anna-Dorothee von den, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957

Brincken, Anna-Dorothee von den, Imago mundi. Marginalien zum "Weltbild" des Honorius Augustodunensis, in: Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter, Berlin / New York 1994, S. 819-828

Brincken, Anna-Dorothee von den, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957

Brinkmann, Hennig, Der Prolog im Mittelalter als literarische Erscheinung. Bau und Aussage, in: WW 14, 1964, S. 1-21

Brinkmann, Hennig, Mittelalterliche Hermeneutik, Darmstadt 1980

Brinkmann, Hennig, Studien zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd. II, Düsseldorf, 1977

Bronder, Barbara, Das Bild der Schöpfung und Neuschöpfung der Welt als *orbis quadratus*, in: FMSt 6, 1972, S.188–210

Broszio, Gabriele, Genealogia Christi: die Stammbäume Jesu in der Auslegung der christlichen Schriftsteller der ersten fünf Jahrhunderte, Trier 1994

Bruderer–Eichberg, Barbara, Les neuf chœurs angéliques: origine et évolution du thème dans l'art du Moyen Âge, Poitiers [u.a.] 1999

Bruhn, Wolfgang / Tilke, Max, Kostümgeschichte in Bildern, Tübingen 1955

Brunner, Otto, Abendländisches Geschichtsdenken, in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hg. v. Walther Lammers, Darmstadt 1961, S.434–460

Brunner, Horst (Hrsg.), Wissensliteratur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit: Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache (Wissensliteratur im Mittelalter, Bd. 13), Würzburg 1991

Bruyne, Edgar de, Etudes d' esthéthique médiévale, Bde. 1-3, Brügge 1946

Büchsel, Martin, Ecclesia symbolorum cursus completus, in: Städel-Jahrbuch N.F. 9, 1983, S. 69-88

Buck, A., Ethik, in: LMa, 4, 1989, Sp. 54-57

Bühren, Ralf van, Die Werke der Barmherzigkeit in der Kunst des 12. – 18. Jahrhunderts: zum Wandel eines Bildmotivs vor dem Hintergrund neuzeitlicher Rhetorikrezeption, Hildesheim [u.a.] 1998

Bultmann, Rudolf, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1962

Bumke, Joachim, Höfische Kultur, Bde. 1-2, Nördlingen 1986

Buschhausen, Helmut, Ein byzantinisches Bronzekreuz in Kassandera (Chalkidike), in: Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft XVI, 1967

Büttner, Heinrich, Studien zur Geschichte des Stiftes Hohenburg im Elsaß während des Hochmittelalters, in: ZGOR 52, 1939, S. 103-138

Cames, Gerard, Allégories et symboles dans l' Hortus Deliciarum, Leiden 1971

Cattin, Yves / Faure, Philippe, Die Engel und ihr Bild im Mittelalter, Regensburg 2000

Chadwick, Owen, Johannes Cassianus, in: TRE VII, 1981

Chappuzeau, G., Die Exegese des Hohenliedes 1, 2a, b und 7 bei den Kirchenvätern von Hyppolit bis Bernhard. Ein Beitrag zum Verhältnis von Allegorie und Analogie, in: JAC18, 1975, S. 90-143

Chatillon, F., Saint Bernard, Regio dissimilitudinis. In: Mélanges E. Podechard, Lyon 1945, S. 85-102

Chéné, Jean, La théologie de St. Augustin. Grâce et prédestination, Lyon 1961

Chenu, Marie-Dominique, La Théologie au douzième siècle (Etudes de philosophie médiévale 45) Paris 1947 (Engl. Ausgabe: Nature, Man, and Society in the Twelfth Century. Essai on new theological perspectives in the latin west. Selected, Edited and Translated by J. Tayler and L. Little), Chicago [u.a.] 1968

Chodorow, Stanley, Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth-Century. The Ecclesiology of Gratian's Decretum, London 1972

Chydenius, Johan, The Theory of Medieval Symbolism (Commentationes Humanarum Litterarum XXVII. 2). Helsinfors 1960

Classen, Peter, Das Wormser Konkordat in der deutschen Verfassungsgeschichte, in: Investiturstreit und Reichsverfassung 17, 1973

Classen, Peter, Der Häresie-Begriff bei Gerhoch von Reichersberg und in seinem Umkreis, in: Ausgewählte Aufsätze von Peter Classen, hg. von J. Fleckenstein (Vorträge und Forschungen, Bd. 28), Sigmaringen 1983, S. 461-473

Classen, Peter, Eschatologische Ideen und Armutsbewegung im 11. und 12. Jahrhundert, in: Ausgewählte Aufsätze von Peter Classen, hg. v. J. Fleckenstein, (Vorträge und Forschungen, Bd. 28), Sigmaringen 1983, S. 307-326

Classen, Peter, Gerhoch von Reichersberg und die Regularkanoniker in Bayern und Österreich, in: La vita commune del clero nei secoli XI e XII, Bd. 1, Mailand 1962, S. 303-340. Neuabdruck in: Ausgewählte Aufsätze von Peter Classen, hg. v. J. Fleckenstein, Sigmaringen 1983, S. 431-460

Classen, Peter, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie, Wiesbaden 1960

Classen, Peter, Zur kritischen Edition der Schriften Ruperts von Deutz, in: DA 26, 1970, S. 513-519

Congar, Yves M.-J., Die Idee der *sacramenta maiora*, in: Conc. 4, 1968, S. 9-15

Congar, Yves M.-J., Die Lehre von der Kirche bis zum Abendländischen Schisma, (Handbuch der Dogmengeschichte, Fasc. 3c), Freiburg [u.a.] 1971

Congar, Yves M.-J., Ecclesia ab Abel, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf 1952, S. 79-108

Congar, Yves M.-J., L' ecclésiologie du haut Moyen Age. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome, Paris 1968

Congar, Yves M.-J., Marie et l‘ Eglise dans la pensée patristique, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 38, 1954, S. 3-38

Constable, Giles, "Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages", in: Ders., Religious Life and Thought
(11th-12th centuries), London 1979

Corradini, Richard, Zeit und Text: Studien zum tempus-Begriff (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 33), Wien 1997

Courth, Franz, Trinität in der Scholastik, (Handbuch der Dogmengeschichte. Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde, Bd. 2, Fasz. 1b), Freiburg [u.a.] 1985

Cowdry, Herbert E. J., The Age of Abbot Desiderius: Monte Cassino, the Papacy and the Normans in the eleventh and early twelfth century, Oxford 1983

Craemer-Ruegenberg, Ingrid, Die Naturphilosophie des Aristoteles, Freiburg i. Br. [u.a.] 1980

Creswell, Dennis, St. Augustine’s dilemma: grace and eternal law in the major works of Augustine of Hippo, New York [u.a.] 1997

Crouse, R D., Honorius Augustodunensis Disciple of Anselm?, in: Die Wirkungsgeschichte Anslems von Canterbury, hrg.v. H. Kohlenberger, (Analecta Anselmiana, Bd. 4. 2), Frankfurt a.M. 1975, S. 131-139

Curschmann, Michael, Herrad von Landsberg, in: Verfasserlexikon III, Berlin[u.a.] ²1981, Sp. 1138-1144

Curschmann, Michael, Imagined exegesis: Text and picture in the exegetical works of Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis and Gerhoch von Reichersberg, in: Traditio 44 (Studies in ancient and medieval history, thought and religion), New York 1988

Curschmann, Michael, *Pictura laicorum litteratura*? Überlegungen zum Verhältnis von Bild und volkssprachlicher Schriftlichkeit im Hoch- und Spätmittelalter bis zum Codex Manesse, in: Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter, (Münstersche Mittelalter-Schriften), hg.v. H. Keller, K. Grubmüller, N. Staubach, München 1992, S. 211-229

Curschmann, Michael, Texte - Bilder - Strukturen. Der *Hortus Deliciarum* und die frühmittelhochdeutsche Geistlichendichtung, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 55, 1981, S. 379 - 418

Lubac, Henri de, *Corpus Mysticum*. Kirche und Eucharistie im Mittelalter, Einsiedeln 1969

Lubac, Henri de, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture, Bd I.I.1.2. und II.1.2., Paris 1959, 1961 und 1964

Deer, Josef, Das Kaiserbild im Kreuz. Ein Beitrag zur politischen Theologie des frühen Mittelalters (Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte, Bd. 13), Bern 1955

Deer, Josef, Der Anspruch der Herrscher des zwölften Jahrhunderts auf die apostolische Legation, (Archivum Historiae Pontificiae, Bd. 2), Rom 1968

Delahaye, Karl, Ecclesia mater chez les pères de trois prèmiers siècles, Paris 1964

Delahaye, Karl, Maria, Typus der Kirche, in: Wissenschaft und Weisheit 12, 1949, S. 79-92

Delaruelle, Etienne, La pieté populaire au moyen âge, Torino 1975

Delbrueck, Richard, Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte), Berlin / Leipzig 1929

Delhaye, Philippe, La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XIIe siècle, in: Miscellanea Moralia, Arthur Janssen (Ephem. Théol. Lovan. Series, Bd. I, 2), Louvain / Gembloux 1948, S. 29-44

Delius, Walter, Geschichte der Marienverehrung, München / Basel 1963

Demandt, Alexander, Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken, München 1978

Dempf, Alois, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München / Berlin 1929, Nachdruck: Darmstadt 1954

Demus, Otto, Romanische Wandmalerei, München 1968

Denzinger, August, Encheiridion Symbolorum, Freiburg i. Br. [29]1953

Derolez, Albert, The autograph manuscript of the Liber Floridus: a key to the encyclopedia of Lambert of Saint-Omer, Turnholti 1998

Deshman, Robert, *Christus rex et magi reges*: Kingship and Christology in Ottonian and Anglo-Saxon Art, in: FMSt 10, 1976, S. 367 – 405

Deutz, Geistliches und geistiges Leben im Regularstift Klosterrath im 12. und 13. Jahrhundert (Bonner historische Forschungen, Bd. 54, Siegburg 1990

Dhondt, Jan, Das frühe Mittelalter, Frankfurt a. M. 1968

Die großen Ordensregeln, hg. v. Urs H. von Balthasar, Zürich / Köln 1961

Die Zeit der Staufer, Geschichte - Kunst - Kultur, (Ausst. Kat.),hg. v. R. Hausherr, Stuttgart 1977

Diemer, Peter, Besprechungen. Rosalie Green, Michael Evans, Christine Bischoff, Michael Curschmann, T. Julian Brown, Kenneth Levy, Herrad of Hohenburg, Hortus Deliciarum, in: Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur, Bd. 105, 1983, S. 268-278

Dierse, Ulrich, Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs, in: ABG Suppl. 2, 1977

Diesner, Hans-Joachim, Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins, Halle 1954, S. 23-37

Dihle, Albrecht, Antike Höflichkeit und christliche Demut, Florenz 1952

Dinzelbacher, Peter, Klassen und Hierarchien im Jenseits, in: Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, hg.v. Albert Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 12/1), Berlin/New York 1979, S. 20-40

Dinzelbacher, Peter, Angst im Mittelalter: Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn [u.a.] 1996

Dinzelbacher, Peter, Reflexionen irdischer Sozialstrukturen in mittelalterlichen Jenseitsschilderungen, in: Archiv für Kulturgeschichte 61, 1979, S. 16 – 34

Dinzelbacher, Peter: Die letzten Dinge: Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter, Freiburg i. Brsg. 1999

Dinzelbacher, Peter, Himmel, Hölle, Heilige: Visionen und Kunst im Mittelalter, Darmstadt 2002

Dischner, Margit, Humbert von Silva Candida: Werk und Wirkung des lothringischen Reformmönches (Politik im Mittelalter 2), Neuried 1996

Dittrich, Ottmar, Die Systeme der Moral: Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart, Leipzig 1923

Doerr, Otmar, Das Institut der Inclusen in Süddeutschland, (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens), Münster 1934

Doren, Alfred, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, in: Vorträge der Bibliothek Warburg 1922-1923/ I. Teil, hg. v. F. Saxl, Leipzig / Berlin 1923, S. 71-144

Dörrie, Heinrich, Spätantike Symbolik und Allegorese, FMSt 3, 1969, S. 1–12

Drecoll, Volker H., Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 109), Tübingen 1999

Dronke, Peter, Fabula. Explorations into the uses Auf myth in medieval Platonism. In: Mittellateinische Studien und Texte, Bd. IX, Leiden / Köln 1974

Dronke, Peter, Thierry of Chartres, in: History of Twelfth-Century Western Philosphy, Cambridge [u.a.] 1988, S. 358-385

Duby, Georges, Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme, Paris 1978. Deutsche Übersetzung: Ders., Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus, Frankfurt a. M. 1993

Dutton, Paul E., "The Glossae super Platonem" of Bernard of Chartres, Toronto 1991

Eco, Umberto, Kunst und Schönheit im Mittelalter, München / Wien 1991

Ehlers, Joachim, "Historia", "allegoria", "tropologia" - Exegetische Grundlagen der Geschichtskonzeption Hugos von St. Viktor, in: MLJ 7, 1972, S. 153-160

Ehlers, Joachim, Adlige Stiftung und persönliche Konversion. Zur Sozialgeschichte früher Prämonstratenser-Konvente. Festschrift für W. Schlesinger, Wiesbaden 1973, S. 32-55

Ehlers, Joachim, *Arca significat ecclesiam.* Ein theologisches Weltmodell aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, in: FMSt 6, 1972, S. 171-187

Ehlers, Joachim, Gut und Böse in der hochmittelalterlichen Historiographie, in: Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte, hg. v. A. Zimmermann, Berlin / New York 1977, S. 27-71

Ehlers, Joachim, Hugo von St. Viktor und die Viktoriner, in: Mittelalter I, hg. v. M. Greschat, (Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 3, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1983, S. 192-204

Ehlers, Joachim, Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts (Frankfurter Historische Abhandlungen, Bd. 7), Wiesbaden 1973

Ehlers, Joachim, Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts, in: Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter, hg. v. A. Zimmermann, Berlin / New York 1974, S. 58 – 79

Ehlers, Joachim, Historisches Denken in der Bibelexegese des 12. Jahrhunderts, in: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, hrsg. von H.-W. Goetz, Berlin 1998, S. 75-84

Einem, Herbert von, Der Mainzer Kopf mit der Binde, (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 37), Köln 1955

Elm, Kaspar, "Die Stellung des Zisterzienserordens in der Geschichte des Ordenslebens", in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Eine Ausstellung des Landschaftsverbands Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler, Aachen 1980, Köln 1980, S. 31-40

Emmersen, Richard K., Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature, Manchester 1981

Enders, M., Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: Bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury, in: PhJb 104, 2, 1997, S. 335–360

Enders, M., Abaelards "intentionalistische“ Ethik, in: PhJb 106, 1, 1999, S. 135-158

Endres, Josef A. , Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte des mittelalterlichen Regensburg, Regensburg 1924

Endres, Josef A., Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert, Kempten 1906

Engelhardt, Christian Moritz, Herrad von Landsperg, Aebtissin zu Hohenburg oder St. Odilien im Elsaß, im 12. Jahrhundert, und ihr Werk: Hortus Deliciarum. Ein Beytrag zur Geschichte der Wissenschaften, Literatur, Kunst, Kleidung, Waffen und Sitten des Mittelalters, Stuttgart 1818

Engelmann, Ursmar, Die Psychomachie des Prudentius, Basel 1959

Engels, Odilo, Die Staufer, Stuttgart 1972, ^{4}1989

Epp, Verena, *Ars* und *scientia* in der Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts, in: Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. I. Craemer-Ruegenberg und A. Speer, Berlin [u.a.] 1994, S. 829 – 845

Erkens, Franz-Reiner (Hrsg.), Vom Sacerdotium und regnum: geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter (Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag), Köln [u.a.] 2002

Ernst, Stephan, Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozess ihrer wechselseitigen Freisetzung. In der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 46) Münster 1996

Esmeijer, Anna, Divina quaternitas. A preliminary study in the methods and application of visual exegesis, Amsterdam 1978

Espenberger, Johannes N., Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert (Baeumker Beiträge III, 5), Münster 1901

Ettlinger, L. D., Muses and liberal arts. Two miniatures from Herrad of Landsberg's *Hortus deliciarum*, Essays in the History of Art Presented to Rudolf Wittkower, London 1967, S. 29-35

Ewig, Eugen, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Sigmaringen 1956

Faust, Ulrich, Bernhards "Liber de gratia et libero arbitrio", Bedeutung, Quellen und Einfluss. In: Analecta monastica 6, (Studia Anselmiana 50), Rom 1962, S. 35-52

Feckes, Carl, Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria, Paderborn 1954

Fein, Hella, Die staufischen Städtegründungen im Elsaß, Frankfurt/M. 1939

Fichte, Jörg O. (Hrsg.), Providentia – Fatum – Fortuna, Berlin 1996

Fichtenau, Heinrich, Askese und Laster in den Anschauungen des Mittelalters, in: Ders., Beiträge zur Mediävistik. Ausgewählte Aufsätze, Bd. 1: Allgemeine Geschichte, Stuttgart 1975, S. 24 – 107

Fiedrowicz, Michael, Das Kirchenverständnis Gregors des Großen: eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Werke (Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Suppl. 50), Freiburg i. Brsg. [u.a.] 1995

Finck, Ruth, Minor mundus homo: Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 1999

Flasch, Kurt, *Ars imitatur naturam*. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst, in: Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger, hg. v. K. Flasch, Frankfurt a. M. 1965, S. 265-306

Flasch, Kurt, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980

Flasch, Kurt, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie, Frankfurt a.M. 1993

Flasche, H., Similitudo templi, in: DVfLG 23, 1949

Flint, Valerie I. J., The "Elucidarius" of Honorius Augustodunensis and Reform in Later Eleventh Century England, in: Revue Bénédictine 85, 1975, S. 178-189

Flint, Valerie I. J., The Place and Purpose of the Works of Honorius Augustodunesis, in: Revue bénédictine 87, 1977, S. 97-127

Flint, Valerie I. J., The sources of the "Elucidarium" of Honorius Augustodunensis, in: Revue bénédictine 85, 1975, S. 190-198

Flint, Valerie I. J., World History in the Early Twelfth Century: the "Imago Mundi" of Honorius Augustodunensis, in: The Writing of History in the Middle Ages, hg. v. R. W. Southern, Oxford 1981, S. 211-238

Frakes, Jerold C., The fate of fortune in the early Middle Ages, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, hg. v. A. Zimmermann, Bd. 23), Leiden [u.a.] 1988

Frank, K. S., Habsucht (Geiz), in: RAC 13, 1986, S. 226–247

Francovich, G. de, Benedetto Antelami architetto e scultore e l'arte del suo tempore, 2. Bde. Mailand / Florenz 1952

Freund, Stephan, Studien zur literarischen Wirksamkeit des Petrus Damiani, Hannover 1995

Freytag, Hartmut, *Summa Theologiae*, Strophe 9 und 10: Der Mensch als Mikrokosmos, in: Studien zur frühmhd. Literatur, hg. v. L. P. Johnson, 1974, S. 74-82

Freytag, Hartmut, Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts (Bibliotheca Germanica 24), Bern / München 1982

Freytag, Hartmut, Honorius (H. Augustodunensis, H. von Autun), in: VL 4, 1983, S. 122-132

Freytag, Hartmut, Kommentar zur frühmittelhochdeutschen Summa Theologiae, (Medium Aevum, Bd. 19), München 1970

Freytag, Hartmut, *Quae sunt per allegoriam dicta*. Das theologische Verständnis der Allegorie in der frühchristlichen und mittelalterlichen Exegese von Galater 4,21-31, in: Verbum et Signum, München 1975, S.27-43

Freytag, Wiebke, Allegorie. Allegorese, in: HWRha 1, 1992, Sp. 330–392

Frühe, Ursula, Das Paradies ein Garten – der Garten ein Paradies: Studien zur Literatur des Mittelalters unter Berücksichtigung der bildenden Kunst und Architektur (Europäische Hochschulschriften, R. 18, Vergleichende Literaturwissenschaft Bd. 103), Frankfurt a. M. 2001

Frühmorgen-Voss, Hella, Mittelhochdeutsche weltliche Literatur und ihre Illustration, in: DVfLG 43, 1969, S. 23-75

Frühwald, Wolfgang, Der St. Georgener Prediger. Studien zur Wandlung des geistlichen Gehalts, Berlin 1963

Fuhrmann, Horst, Der wahre Kaiser ist der Papst. Von der irdischen Gewalt im Mittelalter, in: Das antike Rom in Europa, hg.v. K. Thraede (Schriftenreihe der Universität Regensburg, Bd. 12) Regensburg 1986, S. 99-121

Fuhrmann, Horst, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit, Bde. 1-3, (Schriften der MGH, Bd. 24), Stuttgart 1972, 1974

Fuhrmann, Horst, Konstantinische Schenkung und abendländisches Kaisertum. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Constitutum Constantini, in: DA 22, 1966, S. 63–178

Fuhrmann, Horst (Hrsg.), Das Evangeliar Heinrichs des Löwen und das mittelalterliche Herrscherbild, München 1986

Funkenstein, Amos, Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters, München 1965

Füser, Thomas, Mönche im Konflikt: zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert), Münster i. Westf. 2000

Gamber, Klaus und Schaffer, Christa, Maria - Ecclesia, Die Gottesmutter im theologischen Verständnis und in den Bildern der frühen Kirche, (Eikona, Bd. 4), Regensburg

Gässler, Gregor F., Der Ordo-Begriff unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus und Thomas von Aquino, Sankt Augustin 1994

Geuenich, Dieter, Verbrüderungsverträge als Zeugnisse der monastischen Reform des 11. Jahrhunderts in Schwaben, in: ZGO 123, NF 84, 1975, S. 17-30

Ghellinck, Joseph de, Imitari, imitatio, in: Archivum latinitatis medii aevi 15, 1941, S. 151-159

Gilchrist, John-Thomas., Simoniaca haeresis and the Problem of the Order from Leo IX to Gratian, in: Proceedings of the Second International Congress Auf Mediaval Canon Law. ed. by S. Kuttner / J.J. Ryan, Città del Vaticano 1965, S. 209-235

Gillen, Otto, Braut - Bräutigam (Sponsus - Sponsa), in: RDK II, Sp. 1110-1124

Gillen, Otto, Ikonographische Studien zum Hortus Deliciarum der Herrad von Landsberg, Berlin 1931

Gilson, Stefan., *Regio dissimilitudinis*, de Platon à saint Bernhard de Clairvaux, in: Mediaeval Studies 9, 1947, S. 108-130

Gilson, Stefan, Die Gnadenlehre Augustins, in: Augustinus-Gespräche der Gegenwart, hg. v. C. Andresen, Köln 1962, S. 399-441

Gilson, Stefan, Die Mystik des Heiligen Bernhard von Clairvaux, Wittlich 1936

Gindele, Egon, *Corpus Christi.* Ein Beitrag zur Genese eines Grundbegriffs der kirchlichen Rechtsgeschichte von Paulus bis Humbert von Silva Candida, (Diss. Masch.), Tübingen 1977, S. 2-13

Gnilka, Christian, Studien zur Psychomachie des Prudentius, Wiesbaden 1963

Goebel, Bernd, Rectitudo: Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes, Münster 2001

Goehlinger, François, Histoire de l'Abbaye de Marbach, Colmar 1954

Goetz, Hans-Werner, "Empirisch" - "metaphysisch"? Zum Verständnis der Zweistaatenlehre Ottos von Freising im Hinblick auf Augustin, in: Augustiniana 30, 1980, S. 29-42

Goetz, Hans-Werner, Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts, Köln / Wien 1984

Goetz, Hans-Werner, Die "Summa Gloria". Ein Beitrag zu den politischen Vorstellungen des Honorius Augustodunensis, in: ZKG 89, Stuttgart [u.a.], 1978, S. 307-352

Goetz, Hans-Werner, Die Geschichtstheologie des Orosius, (Impulse der Forschung 32), Darmstadt 1980

Goetz, Hans-Werner, Die "Geschichte“ im Wissenschaftssystem des Mittelalters, in: F. J. Schmale, Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung, Darmstadt 1985, S. 165–213

Goetz, Hans-Werner (Hrsg.), Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nicht-historiographischer Quellen, Berlin 1998

Goetz, Hans-Werner, Zum Geschichtsbewußtsein hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber, in: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, hrsg. von H.-W.Goetz, Berlin 1998, S. 55-72

Goetz, Hans-Werner, Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter (Orbis mediaevalis, Bd. 1), Berlin 1999

Goez, Werner, *Translatio Imperii*. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958

Goez, Werner, Kirchenreform und Investiturstreit: 910 – 1122, Stuttgart 2000

Goldschmidt, Adolph, Frühmittelalterliche illustrierte Enzyklopädien. Vorträge der Bibliothek Warburg 1923-1924, 1926

Gollinger, Hildegard, Zur Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Augustinus, in: Ethik und Lebenswirklichkeit. Festschrift für H. H. Schrey, hg. v. C. Günzler, Darmstadt 1982, S. 54-67

Gombert, Herrmann, Das Münster zu Freiburg im Breisgau, München-Zürich, 1987

Gorecka, Marzena, Das Bild Mariens in der deutschen Mystik des Mittelalters, Bern [u.a.] 1999

Gössmann, Elisabeth, Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund der frühscholastischen Anthropologie, in: Frauenmystik im Mittelalter, hg. v. P. Dinzelbacher und D. R. Bauer, Ostfildern bei Stuttgart 1985, S. 24-47

Gottschall, Dagmar, Das *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis. Untersuchungen zu seiner Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte im deutschsprachigen Raum mit Ausgabe der niederdeutschen Übersetzung, Tübingen, 1992

Gottschall, Dagmar, Ein neuer Fund zur Datierung des *Summarium Heinrici*, in: ZfdA 119 , 1990, S. 397-403

Grabar, André, Die Kunst im Zeitalter Justinians. Vom Tod Theodosius I. bis zum Vordringen des Islam (Universum der Kunst, 10) München 1967

Grabe, N., Die Zweistaatenlehre bei Otto von Freising und Augustin. Ein Vergleich, in: Cistercienser-Chronik, 80, 1973, S. 34-70

Grabes, Herbert, Speculum, Mirror und Looking-Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13.-17. Jahrhunderts, Tübingen 1973

Grabmann, Martin, Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet, 2 Bde., Freiburg 1909 / 1911, Nachdruck Darmstadt 1956

Grabmann, Martin, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlung zur Geschichte der Scholastik und Mystik, Bd. III, München 1946

Green, Rosalie, The Adam and Eve cycle in the *Hortus deliciarum*, Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr., Princeton 1955, S. 340-347

Greenhill, Eleanor S., Die geistigen Voraussetzungen der Bilderreihe des Speculum Virginum. Versuch einer Deutung (Beiträge zur Geschichte des Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 49), Münster in Westf. 1962

Griffiths, Fiona, Herrad of Hohenbourg: A Synthesis of Learning in The Garden of Delights, in: Listen, daughter. The Speculum Virginium and the formation of religious women in the Middle Ages, hg. v. Costant J. Mews, Palgrave 2001, S. 221-244

Grillmeier, Aloys, Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik, in: Kirche und Überlieferung. Festschrift R. Geiselmann, hg. von J. Betz / H. Fries, Freiburg-Basel-Wien 1960, S. 119-169

Grimm, Reinhold, *Paradisus coelestis - Paradisus terrestris*. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200, (Medium Aevum, Philologische Studien, Bd. 33), München 1977

Gross, Julius, Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustinus, München / Basel, 1960

Gross, Julius, Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas, Bde. 1 –3, München [u.a.] 1963 / 1971 / 1972

Grübel, Isabel, Die Hierarchie der Teufel, Studien zum christlichen Teufelsbild und zur Allegorisierung des Bösen in Theologie, Literatur und Kunst zwischen Frühmittelalter und Gegenreformation, München 1991

Gruber, Joachim, Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae, (Text und Kommentare, hg. v. O. Gigon / F. Heinimann / O. Luschnat, Bd. 9), Berlin [u.a.] 1978

Gründel, Johannes, Das Speculum Universale des Radulphus Ardens, München 1961

Gründel, Johannes, Die Lehre des Radulphus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre, (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 27), München [u.a.] 1976

Gründel, Johannes, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter (Baeumker Beiträge 39, 5), Münster 1963

Gründel, Johannes, Entfremdung, in: Prakt. Lex. d. Spiritualität, hg. v. C. Schütz, Freiburg i.Br. 1988, S. 295-297

Gründel, Johannes, Ethik. Alte Kirche, Mittelalter, in: TRE 10, Berlin / New York 1982, S. 463-480

Grundmann, Herbert, „Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.-12. Jahrhundert)“, in: AKG 45, 1963, S. 60-90

Grundmann, Herbert, Die Eigenart der mittelalterlichen Geschichtsanschauung, in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hg. v. Walther Lammers, Darmstadt 1961, S. 430-434

Grundmann, Herbert, Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauung, in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hg.v. Walther Lammers, Darmstadt 1961, S. 418-430

Grundmann, Herbert, Ketzergeschichte des Mittelalters, Göttingen 1963

Grundmann, Herbert, Oportet et haereses esse, in: AKG 45, 1963, S.129-164

Grundmann, Herbert, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik Berlin 1935 (Ndr., Darmstadt 1961, ^{4}1977)

Gunermann, Hans H., Literarische und philosophische Tradition im ersten Tagesgespräch von Augustinus *De ordine*, in: Recherches Augustiniennes, Bd. 9, Paris 1973

Günther, Gerhard, Der Antichrist. Der staufische Ludus de Antichristo, Hamburg 1970

Gurjewitsch, Aaron J., Das Individuum im Europäischen Mittelalter, München 1994

Gurjewitsch, Aaron J., Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, Dresden 1978, Neudr. München 1986

Haacke, Rhabanus/ Arduini, Maria L., Honorius Augustodunensis, in: TRE XV, 1986, S. 571-578

Haacke, Rhabanus, Die Überlieferung der Schriften des Rupertus von Deutz, in: DA 16, 1960, S. 279-436

Haacke, Rhabanus, Rupert von Deutz zur Frage: Cur Deus homo?, in: Corona Gratiarum. Miscellanea Patristica, Historica et Liturgica, eligio Dekkers O.S.B., XII Lvstra complenti oblata, II, Wetteren 1975, S. 143-159

Hahn, Rhabanus, Die Allegorie in der antiken Rhetorik, (Diss. masch.), Tübingen 1967

Hallinger, K., Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys, in: Cluny, hg. v. H. Richter, Darmstadt 1975, S. 91-124

Häring, Hermann, Das Problem des Bösen in der Theologie, Darmstadt 1985

Häring, Hermann, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, (Ökumenische Theologie, Bd. 3, hg. v. E. Jüngel, W. Kasper, H. Küng, J. Moltmann, Zürich / Köln 1979

Häring, Nikolaus M., Die Erschaffung der Welt und ihr Schöpfer nach Thierry von Chartres und Clarenbaldus von Arras, in: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, hg. v. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, S. 161-267

Häring, Nikolaus M., Die Rolle der Hl. Schrift in der Auseinandersetzung des Alanus de Insulis mit dem Neu-Manichäismus, in: Die Mächte des Guten und Bösen, hg. v. A. Zimmermann, Berlin / New York, 1977, S. 315-343

Häring, Nikolaus M., The case of Gilbert de la Porée Bishop of Poitiers (1142-1154), Mediaeval Studies 13, 1951, S. 1-40

Häring, Nikolaus M., Die Erschaffung der Welt und ihr Schöpfer nach Thierry von Chartres und Clarembaldus von Arras, in: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1969, S. 161-267

Harms, Wolfgang, Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges, München 1970

Harms, Wolfgang (Hrsg.), Text und Bild, Bild und Text: DFG-Symposion 1988 (Germanistische-Symposien-Berichtsbände, Bd. 11), Stuttgart 1990

Harnack, Adolf von, Sanftmut, Huld und Demut in der alten Kirche, Festgabe für Julius Kaftan, Tübingen 1918

Harnack, Adolf von, Militia Christi. Tübingen 1905

Hartings, A., *Civitas Dei – Civitas Mundi* in den Werken Ottos von Freising im Hinblick auf Augustins *De civitate Dei* (Diss. masch.), Bonn 1943

Hartmann, Wilfried, Manegold von Lautenbach und die Anfänge der Frühscholastik, in: DA 26, 1970, S. 47–149

Hasdenteufel-Röding, Maria, Studien zur Gründung von Frauenklöstern im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum religiösen Ideal der Frau und seiner monastischen Umsetzung (Diss.), Freiburg i. Br. 1990

Haug, Walter, Literaturtheorie im Deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Darmstadt 1992

Haug, Walter / Wachinger, Burghart (Hrsg.), Fortuna (Fortuna vitrea, Bd. 15), Tübingen 1995

Haupt, Barbara, Zum Prolog des „Tristan“ Gottfrieds von Straßburg. Prolegomenon zu einer wirkungs- und rezeptionsorientierten Untersuchung mittelalterlicher volkssprachlicher

Prologe, in: Literatur – Publikum – historischer Kontext, (Beiträge zur Älteren Deutschen Literaturgeschichte, Bd. 1), Bern [u.a.] 1977, S. 109–137

Haussherr, Reiner, Templum Salomonis und Ecclesia Christi, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 31, 1968, S. 101-121

Heinlein, Emil, Die Bedeutung der Begriffe *superbia* und *humilitas* bei Gregor I., (Diss. masch.), Greifwald 1921

Heinzmann, Richard, Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft. Zur Entwicklung der theologischen Systematik in der Scholastik, in: MThZ 25, 1974, S. 1-17

Heinzmann, Richard, Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summen-literatur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre (Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters ,Bd. 40, 3), Münster 1965

Heitmann, A., Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der ersten zwei Jahrhunderte (Studia Anselmiana, Bd. 10), Rom 1940

Hempel, Wolfgang, Übermuot diu Alte. Der Superbia-Gedanke und seine Rolle in der deutschen Literatur des Mittelalters, Bonn 1970

Henkel, Nikolaus, Studien zum Physiologus im Mittelalter, Tübingen 1976

Henningsen, Jürgen, "Enzyklopädie". Zur Sprache und Bedeutungsgeschichte eines pädagogischen Begriffs, in: ABG 10, 1966, S. 271-331

Henningsen, Jürgen, Orbis Doctrinae: Encyclopaedia, in: ABG 11, 1967, S. 241-245

Heuermann, Hans, Die Hausmachtspolitik der Staufer von Herzog Friedrich I., bis König Konrad III (1079-1152), Leipzig 1939

Heyse, Elisabeth, Hrabanus Maurus' Enzyklopädie "De natura rerum". Untersuchungen zu den Quellen und zur Methode der Kompilation, (Münchner Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, Bd. 4), München 1969

Hiltbrunner, Otto, avaritia, avarities. Bibliographie zur lateinischen Wortforschung, hg.v. O. Hiltbrunner, Bd. 1, Bern / Stuttgart 1988, S. 13 -19

Hiss, Wilhelm, Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux, (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 7, Berlin 1964

Hlawitschka, Eduard, Beobachtungen und Überlegungen zur Konventstärke im Nonnenkloster Remiremont während des 7. und 9. Jahrhunderts, in: Secundum regulum vivere. Festschrift für P. N. Backmund O.Praem., hg. v. G. Melville, Windberg 1978, S. 31-39

Hödl, Ludwig, Universale christliche Ethik und partikulares kirchliches Ethos im unterschiedlichen Verständnis der scholastischen Theologie von der *perfectio evangelica*, in: Universalismus und Partikularismus im Mittelalter, Berlin 1968, S. 20-41

Hödl, Ludwig, Von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des dreieinen Gottes nach der appropriativen Trinitätstheologie des 12. Jahrhunderts (Mitteilungen des Grabmann-Instituts, Bd. 12), München 1965

Hödl, Ludwig, Zur Entwicklung der frühscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: L. Scheffczyk, Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969, S. 193-205

Hoffmann, C., L'Abbaye de Marbach - Le Nécrologe de l'Abbaye de Marbach, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Erhaltung der geschichtlichen Denkmäler im Elsass, II/20, 1902, S. 67-230.

Hoffmann, H., Die beiden Schwerter im Hochmittelalter, in: DA 20, 1964, S. 78-114

Hoffmann, Konrad, Das Herrscherbild im "Evangeliar Ottos III." (clm 4453), in: FMSt 7, 1973, S. 324 – 341

Hofmeier, Johann, Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor: Dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit (Münchner theologische Studien 2, Bd. 25), München 1963

Holböck, Ferdinand, Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik, Rom 1941

Horch, Caroline, Der Memorialgedanke und das Spektrum seiner Funktionen in der bildenden Kunst des Mittelalters, Königstein im Taunus 2001

Horn, Christoph, Plotin über Sein, Zahl und Einheit: eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 62), Stuttgart 1995

Horn, J.-J., Giezie und Simonie, in: JAC 8/9, 1965, 1966, S. 189-202

Horst, Ulrich, Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun, (Walberberger Studien, Theol. Rh. Bd. 1), Mainz 1964

Horstkötter, Ludger, Zur Reform der *vita canonica* im Prämonstratenserorden, in: Secundum regulum vivere. Festschrift für P. N. Backmund, O.Praem., hg. v. G. Melville, Windberg 1978, S. 407–426

Hotchin, Julie, Female Religious Life and the Cura Monialium in Hirsau Monasticism, 1080 to 1150, in: Listen, daughter. The Speculum Virginium and the formation of religious women in the Middle Ages, hg. v. Costant J. Mews, Palgrave 2001, S. 59-84

Howell Jolly, Penny, Made in God's image? Eve and Adam in the Genesis mosaics at San Marco, Venice, (California studies in the history of art, Discovery series, Bd. 4), Berkley [u.a.] 1997

Hübener, Wolfgang, *Malum auget decorem in universo.* Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik, in: Die Mächte des Guten und Bösen, hg. v. A. Zimmermann, Berlin / New York 1977, S. 1-26

Huber, Peter, Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, Zürich 1976

Huhn, Josef, Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria in der Theologie des Kirchenvaters Ambrosius, Würzburg 1954

Huizinga, Johan, Herbst des Mittelalters (Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, Stuttgart [1]1941, [11]1975

Hummel, Regine, Mystische Modelle im 12. Jahrhundert: "St. Trudperter Hoheslied", Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 522), Göppingen 1989

Hünemörder, Christian, Antike und mittelalterliche Enzyklopädien und die Popularisierung naturkundlichen Wissens, in: Sudhoffs Archiv, Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte 65, 1981, S. 339-364

Hüpper, Dagmar, Funktionstypen der Bilder in den Codices picturati des Sachsenspiegels, in: Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter, (Münstersche Mittelalter-Schriften), hg. v. H. Keller, K. Grubmüller, N. Staubach, München 1992, S. 231-249

Illmer, Detlef, Totum namque in sola experientia usque consistit. Eine Studie zur monastischen Erziehung und Sprache, in: Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter, hg. v. Friedrich Prinz, Darmstadt 1976, S. 430-55

Imkamp, Wilhelm, Das Kirchenbild Innocenz III. (1198-1216), (Päpste und Papsttum, Bd. 22), Stuttgart 1983

Iversen, Gunilla, Supera agalmata. Angels and the celestial hierarchy in sequences and tropes, in: Liturgy and the Arts in the Middle Ages, Studies in Honour of C. Clifford Flanigan, hg. v. E. L. Lillie, Kopenhagen 1996, S. 95-133

Jaeger, W., Paideia. Dei Formung des griechischen Menschen, Bde. 1-3, Berlin 1954, 1955

Jakobs, Hermann, Der Adel in der Klosterreform von St. Blasien, (Kölner Historische Abhandlungen, Bd. 16) Köln / Graz 1968

Jakobs, Hermann, Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreits, (Diss. masch.), Köln 1961

Janssen, Karl, Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins, Rostock 1936

Jauss, Hans R., Form und Auffassung der Allegorie in der Tradition der *Psychomachia*, in Medium Aevum Vivum. Festschrift für Walther Bulst, hg. v. H. R. Jauss und D. Schaller, Heidelberg 1960

Johrendt, Johann, *Milites* und *Militia* im 11. Jahrhundert in Deutschland, in: Das Rittertum im Mittelalter (Wege der Forschung, Bd. 349), Darmstadt 1976, S. 419-439

Jost, Antonie, Der Kaisergedanke in den Arengen der Urkunden Friedrich I., Köln 1930

Kahles, Wilhelm, Geschichte als Liturgie: die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz (Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes 3) Aschendorff, Münster in Westf. 1960

Kamlah, Wilhelm, Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore, Berlin 1935, Nachdruck Köln 1951

Kantorowicz, Ernst H., The King's two bodies. A Study in Mediaeval Political Theology, Princeton, 1957; deutsche Fassung: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990

Kapriev, Georgi, ... *ipsa vita et veritas*: der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 61), Leiden [u.a.] 1998

Karpp, Heinrich Probleme der altchristlichen Anthropologie, biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts, Gütersloh 1950

Katzenellenbogen, Adolf, Allegories of the Virtues and Vices in mediaeval art. From early christian times to the thirteenth century, 2., um eine Liste der nach 1939 erschienenen Publikationen erweiterte Auflage, New York 1964

Katzenellenbogen, Adolf, Allegories of the virtues and vices in Medieval Art. London 1939, Neudr. New York 1964

Kauffmann, Claus. M., Romanesque Manuscripts 1066-1190, (A Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles, hg. v. J. J. G. Alexander, Bd. 3), London 1975

Keck, David, Angels & angelology in the Middle Ages, New York / Oxford, 1998

Keller, Hildegard E., Wort und Fleisch. Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation, (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700), hg. v.A. M. Haas, Bd. 15), Bern [u.a.] 1993

Keller, Hildegard E., Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen, in: Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen, hg. v. H. Keller, K. Grubmüller, N. Staubach, München 1992, S. 1-7

Kempf, Friedrich, Untersuchungen über das Einwirken der Theologie auf die Staatslehre des Mittelalters, in RQ 54, 1959

Keseling, Paul, Die vier Kardinaltugenden. Ein Beitrag zu dem Thema Antike und Christentum, in: PhJb 58, 1948, S. 283-288

Kinney, D. S. Maria in Trastevere from its Founding to 1215, New York, 1975

Kintzinger, Martin, *Norma elementorum*: Studien zum naturphilosophischen und politischen Ordnungsdenken des ausgehenden Mittelalters, Stuttgart 1994

Klaes, Monika, Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen, in: Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen, hg. v. A. Führkötter, Mainz 1987, S. 37-115

Klauser, Theodor Eine rätselhafte Exultetillustration aus Gaeta, in: Corolla. Festschrift Ludwig Curtius, Stuttgart 1937, S. 168-176

Klein, Peter K., Der ältere Beatus-Kodex Vitr. 14-1 der Biblioteca Nacional zu Madrid. Studien zur Beatus-Illustration und der spanischen Buchmalerei des 10. Jahrhunderts, Bde. 1-2, Hildesheim / New York 1970

Klein, Peter K., Der ältere Beatus-Kodex

Klinkenberg, Hans M., Der Sinn der Chronik Ottos von Freising. Festschrift G. Kallen, in: Aus Mittelalter und Neuzeit, Bonn 1957, S. 63-76

Klopsch, Paul, Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters, Darmstadt 1980

Knabe, Lotte, Die gelasianischen Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits (Historische Studien, Bd. 292), Berlin 1936

Knape, Joachim, "Historie" in Mittelalter und früher Neuzeit. Begriffs- und gattungsgeschichtliche Untersuchung im interdisziplinären Kontext, Baden-Baden 1984

Knoch, Wendelin, *Communio Ecclesiae*. Ein Grundgedanke der Ekklesiologie des Vatikanum II im Spiegel der frühscholastischen Theologie, in: Communio sanctorum: Einheit der Christen-Einheit der Kirche. Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele, hg. v. J. Schreiner, Würzburg 1988, S. 425-438

Knoch, Wendelin, "Deus unus est trinus". Beobachtungen zur frühscholastischen Gotteslehre, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer Trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning, Düsseldorf 1985, S. 209-230

Knoch, Wendelin, Geschichte als Heilsgeschichte, in: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, hrsg. von H.-W. Goetz, Berlin 1998, S. 19-29

Knowles, David, Cistercians and Cluniacs. The controversy between St. Bernard and Peter the Venerable, London 1955

Koch, Gottfried, Sacrum Imperium. Bemerkungen zur Herausbildung der staufischen Herrschaftsideologie, in: ZGwiss 16, 1968, S. 596-614

Koch, Josef, Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising, in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hg. v. W. Lammers, Darmstadt 1961, S. 321-349

Kölmel, Wilhelm, Natura: genitrix rerum-regula mundi. Weltinteresse und Gesellschaftsprozeß im 12. Jahrhundert, in: Mensch und Natur im Mittelalter, Bd. 1, hg. v. A. Zimmermann und A. Speer, Berlin [u.a.] 1991, S. 43-56

Kölmel, Wilhelm, Ornatus mundi-contemptus mundi: zum Weltbild und Menschenbild des 12. Jahrhunderts, in: L`homme et son univers au moyen âge, Louvain-la-Neuve 1986, S. 356-364

Kölmel, Wilhelm, Regimen Christianum. Wege und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8.-14. Jahrhundert), Berlin 1970

Kölmel, Wilhelm, Typik und Atypik. Zum Geschichtsbild der kirchenpolitischen Publizistik, in: Speculum Historiale, hg.v. C. Bauer, Freiburg / München 1965, S. 277-302

Kölmel, Wilhelm, *Imago mundi*: Studien zum mitttelalterlichen Weltverständnis, Hamburg 1995

Konrad, Robert, De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der, (Münchner Historische Studien, Abt. MA. Gesch., Bd. 1), Kallmütz 1964

Konrad, Robert, Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken, in: Speculum Historiale, Freiburg / München 1965, S.523-540

Köpf, Ulrich, Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik, in: Frauenmystik im Mittelalter, hg. v. P. Dinzelbacher und D. R. Bauer, Ostfildern bei Stuttgart 1985, S.48-77

Köpf, Ulrich, Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik, in: Grundfragen christlicher Mystik, hg. v. M. Schmidt, Stuttgart [u.a.] 1987, S.50-73

Körntgen, Ludger, Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter, Sigmaringen 1993

Köster, H., Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik, (Handbuch der Dogmengeschichte Bd. II, Fasc. 3b, Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde), Freiburg [u.a.] 1979

Kottje, Raymund, Die Bußbücher Haltigars von Cambrai und des Hrabanus Maurus: ihre Überlieferung und ihre Quellen (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, Bd. 8), Berlin 1980

Kottje, Raymund, Bußpraxis und Bußritus, in : Segni et riti nella chiesa altomedievale occidentale I (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 33), Spoleto 1987, S. 369-395

Kranz, Walther, Kosmos, in: ABG 2, Bonn 1957

Kretzschmar, Robert, Alger von Lüttichs Traktat „De misericordia et iustitia“: ein kanonistischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits, Sigmaringen 1985

Krewitt, Ulrich, Metapher und tropische Rede in der Auffassung des Mittelalters (Beihefte zum mittellateinischen Jahrbuch, hg. v. Karl Langosch), Ratingen [u.a.] 1971

Krings, Hermann, Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters, in: DvJs 18, 1940, S. 233-249

Krings, Hermann, Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, Halle-Saale 1941, 2. durchges. Aufl., Hamburg 1982

Krings, Hermann, Sinn und Ordnung, in: Das Problem der Ordnung, hg. v. H. Kuhn und F. Wiedmann, Meisenheim am Glan 1962

Kruft, Hanns-Walter, Exsultetrollen, in: RDK VI, 1973, Sp. 719-740

Krüger, Annette, Runge, Gaby, Lifting the Veil: Two Typological Diagrams in the Hortus deliciarum, in: Journal Warburg and Courtauld Institutes 60, 1997, S. 1-22

Kuhn, Hugo, Das Gute und die Ordnung. Über die Grundlegung der Metaphysik in Platons „Gorgias“, in: ZPhF 14, 1960, S. 489-504

Kurdzialek, Marian, Der Mensch als Abbild des Kosmos, in: Der Begriff der Representatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild, (Misc. Mediavalia hg. v. A. Zimmermann), Berlin / New York, 1971, S. 35-75

Küsters, Urban, Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert (Studia humaniora, Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance, Bd. 2), Düsseldorf 1985

Lackas, Peter, Die Ethik des Wilhelm von Auxerre, Ahrweiler 1939

Ladner, Gerhart B., Die Bildnisse der östlichen Päpste des 7. und 8. Jahrhunderts in römischen Mosaiken und Wandmalereien, in: Atti del V. Congresso Internazionale di Studi bizantini I, Studi bizantini e neoellenici VI, Rom 1940

Ladner, Gerhart B., The concepts of "Ecclesia" and "Christianitas" and their Relation of the Idea of Papal "Plenitudo potestatis" from Gregory VII to Boniface VIII (Miscellanea historiae pontificae, Bd. 18) Rom 1954

Lambert, Malcolm, Ketzerei im Mittelalter, München 1981

Lambert, Malcolm, Häresie im Mittelalter: von den Katharern bis zu den Hussiten, Darmstadt 2001

Landgraf, Artur M., Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik, in: DT 24, 1946, S. 218-222

Landgraf, Artur M., Dogmengeschichte der Frühscholastik, Bd. I. 1 – II, 4, Regensburg 1952-1956

Landgraf, Artur M., Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948

Landgraf, Artur M., Sporadische Bemerkungen im Schrifttum der Frühscholastik über Dogmenentwicklung und päpstliche Unfehlbarkeit, in: Dogmengeschichte der Frühscholastik, Bd. I, 1, Regensburg 1952

Landgraf, Artur M., Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Bamberg 1923

Landgraf, Artur M., Sünde und Trennung von der Kirche nach der Lehre der Frühscholastik, in: Scholastik 5, 1930, S. 233-246

Lange, Dietz, Zum Verhältnis von Geschichtsbild und Christologie in Augustins De civitate Dei, in: EvTh 28, 1968, S. 430-441

Lange, Klaus, Geistliche Speise. Untersuchungen zur Metaphorik der Bibelhermeneutik, in: ZfdA 95, 1966, S. 81–122

Laudage, Johannes, Gregorianische Reform und Investiturstreit, Darmstadt 1993

Laudage, Johannes, Alexander III. und Friedrich Barbarossa, Köln [u.a.] 1997

Lausberg, Heinrich, Handbuch der literarischen Rhetorik, München 1960

Lausberg, Heinrich, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlage der Literatur-wissenschaft, München 1960

Le Berrurier, Diane O., The pictorial sources of mythological and scientific illustrations in Hrabanus Maurus "De rerum naturis“, New York / London 1978

Le Goff, Jacques, Das Hochmittelalter, Frankfurt a.M., 1965

Le Goff, Jacques, Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter, Stuttgart 1984, München 1991

Leclercq, Jean, Bonnes, J. P., Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle, Paris 1946

Leclercq, Jean, L' idée de la royauté du Christ au Moyen Age, Paris 1959

Leclercq, Jean, Saint Pierre Damien, ermite et homme de l'Eglise, Rom 1960

Leclercq, Jean, Vandenbroucke F., Bouyer, L., Histoire de la spiritualité chrétienne Bd. 2, Paris 1961, S. 161-165

Leclercq, Jean, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963

Lee, Kam-lun, Augustine, manichaeism, and the Good, New York 1999

Lefèvre, Yves, L'Elucidarium et les lucidaires. Contribution par l'histoire d'un thèque, à l'histoire des croyances religieuses en France au moyen âge (Bibliothèque des Ecoles Francaises d'Athènes et de Rome, Bd. 180), Paris 1954

Lehmann, Paul, Mittelalterliche Büchertitel, 2. Abhandlung der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 3, München 1953, S.3-57

Leinsle, Ulrich G., Von der Weltordnung zur Lebensordnung, in: ThPQ 137, 1989, S. 369-377

Lerchner, Karin, Lectulus Floridus. Zur Bedeutung des Bettes in Literatur und Handschriftenillustration des Mittelalters, Köln [u.a.] 1993

Levinson, W., Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern, in: DA 9, 1952, S. 14-42

Liebeschütz, Hans, Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen, (Studien der Bibliothek Warburg), Leipzig 1930

Lieblang, F., Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen Moralia und Ezechielhomilien, in: FreibThSt 1934, H. 37

Little, Lester K., Pride goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom, in: The American Historical Review 76, 1971

Lohse, Bernhard, Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart 71988

Lohse, Bernhard, Zu Augustins Engellehre, ZKG 70, 1959, S. 278-291

Lohse, Bernhard, Zur Eschatologie des Älteren Augustin (De Civ. Dei 20,9), in: Vigiliae Christianae, Amsterdam 1967, S. 221-240

Loos, Milan, Dualist Heresy in the Middle Ages, Den Haag 1974

Lorenz, Rudolf, Die Herkunft des augustinischen frui Deo, in: ZKG 64, 1952 / 53, S. 34-69

Lottin, Odon, Etudes de morale histoire et doctrine, Gembloux 1961

Lottin, Odon, Psychologie et Morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles I-VI, Bde. 1-8, Louvain / Gembloux 1942-1960

Löwenfeld, Samuel, Der Dictatus Papae Gregors VII. und eine Überarbeitung desselben aus dem XII. Jahrhundert, in: NA 16, 1891, S. 193-202

Löwith, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953

Lubach, Henri de, Corpus mysticum, Eucharistie und Kirche im Mittelalter, Einsiedeln 1969

Luff, Robert, Wissensvermittlung im europäischen Mittelalter: „Imago-mundi"-Werke und ihre Prologe, Tübingen 1999

Luscombe, D. E., Nature in the Thought of Peter Abelard, in: La filosofia nella Natura nel Medioevo, Mailand 1966, S. 314–319

Lutterbach, Hubertus, Intentions- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern, in: FMST 29, 1995, S. 120-144

Lutterbach, Hubertus, Die Bußordines in den iro-fränkischen Paenitentialien. Schlüssel zur Theologie und Verwendung der mittelalterlichen Bußbücher, in: FMST 30, 1996, S. 150-172

Luttikhuizen, Gerard P., The creation of man and woman: interpretations of the biblical narratives in Jewish and Christian traditions (Themes in biblical narrative 3), Leiden 2000

Lutz, Eckart C., Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters, Berlin [u.a.] 1984

Lutz, Eckart C., Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kunst im Mittelalter, Berlin / New York 1984

Maccarrone, Michele, Gerusalemme e Roma, in: Divinitas 9, 1965

Maccarrone, Michele, Vicarius Christi. Storia del titolo papale, Rom 1952

Mähl, Sibylle, Quadriga Virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit, Köln / Wien 1969

Makedos, Georgios, Klimax oder die Himmelsleiter. Heiliger Johannes vom Sinai, Würzburg 2000

Manitius, Max, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. 3, München 1931(Ndr. 1964)

Manning, E., La signification de militare-militia-miles dans la Règle de Saint Benoit, in: Revue bénédictine 72, 1962, S. 135–138

Marenbon, J., Mews and Flint, Historical and religious writers of the Latin west, Bd. 6: Honorius Augustodunensis of Regensburg, in: Journal of Ecclesiastical History 48, 4, 1997, S. 751-752

Marrou, Henri-Irénée, Das Janusanlitz der Historischen Zeit bei Augustin, in: Augustinus-Gespräch der Gegenwart, hg. v. C. Andresen, 1962, S. 349-380

Martikaien, J., Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephräms des Syrers, ABo 1978

Martin, John R., The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus, Princeton 1954

Mathewes, Charles T., Evil and the Augustinian tradition, Cambridge 2001

Maurmann, Barbara, Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 33), München 1976

Mausbach, Josef, Die Ethik des Heiligen Augustinus, Bde. 1-2, Freiburg i. Br. 1909

May, Gerhard, Creatio ex nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought, in: Toronto Journal of Theology 13, 1997, 2, S. 332-365

Mayer, Anton, Das Bild der Kirche. Hauptmotive der Ekklesia im Wandel der abendländischen Kunst, Regensburg 1962

Mayer, Anton, Das Bild der Mater Ecclesia im Wandel der Geschichte, in: Pastor Bonus 53, 1942, S. 33-49

Mayers, Norbert, Studien zum Hortus deliciarum der Herrad von Landsberg, Wien 1967

Mayer-Pfannholz, Anton, Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte, in: ThGI 33, 1941, S. 22-34

McDannell, Colleen / Lang, Bernhard, Heaven. A History, New Haven [u.a.] 1988

Meier, Christel / Ruberg, Uwe, Text und Bild: Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1980

Meier, Christel, Cosmos Politicus. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini, in: FMSt 22, 1988, S. 315-356

Meier, Christel, Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert. (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 34/1), München 1977

Meier, Christel, Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädik. Zu Inhalten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung, in: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, hg. v. L. Grenzmann und K. Stackmann, Stuttgart 1984, S. 467-503

Meier, Christel, Illustration und Textcorpus. Zu kommunikations- und ordnungsfunktionalen Aspekten der Bilder in den mittelalterlichen Enzyklopädiehandschriften, in: FMSt 31, 1997, S. 1-31

Meier, Christel, Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorieforschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen, in: FMSt 10, 1976, S. 1-69

Meier, Christel, Vom *homo coelestis* zum *homo faber*. Die Reorganisation der mittelalterlichen Enzyklopädie für neue Gebrauchsfunktionen bei Vinzenz von Beauvais und Brunetto Latini, in: Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen, hg. v. H. Keller, K. Grubmüller, N. Staubach, München 1992, S. 157–175

Meier, Christel, Bilder der Wissenschaft. Die Illustration des „Speculum maius" von Vinzenz von Beauvais im enzyklopädischen Kontext, in: FMSt. 33, 1999, S. 252-286

Meier, Christel, *Ecce auctor*. Beiträge zur Ikonographie literarischer Urheberschaft im Mittelalter, in: FMSt 34, 2000, S. 338-392

Meier, Christel (Hrsg.), Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit. Akten des Kolloquiums des Projekts D im Sonderforschungsbereich 231 (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 78), München 2002

Meier, Christel, Enzyklopädischer Ordo und soziale Gebrauchsraum. Modelle der Funktionalität einer universalen Literaturform, in: Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit. Akten des Kolloquiums des Projekts D im Sonderforschungsbereich 231, hg. v. C. Meier, München 2002

Meier, Christel, Über den Zusammenhang von Erkenntnistheorie und enzyklopädischem Ordo im Mittelalter und Früher Neuzeit, in: FMSt 37, 2003, S. 171-192

Meier, Christel (Hrsg.), Der Codex im Gebrauch .Akten des Internationalen Kolloquiums 11.–13. Juni 1992 (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 70), München 1996

Meier, Claudia A., Chronikillustrationen im hohen Mittelalter: zur Entstehung des Ereignisbildes im Bild-Text-Bezug, in: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, hrsg. von H.-W.Goetz, Berlin 1998, S. 357-376

Meijering, Eginhard P., Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse, Leiden 1979

Meissburger, Gerhard, Grundlagen zum Verständnis der deutschen Mönchsdichtung im 11. und 12. Jahrhundert, München 1970

Meister, J.-J., Sacerdotium ac imperium. Zur Lehre vom Papsttum im Mittelalter, in: Respublica Christiana. Politisches Denken des orthodoxen Christentums im Mittelalter, hg. v. P. von Sivers, München 1969, S. 19-46

Melville, Gert, Zur "Flores-Metaphorik" in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung. Ausdruck eines Formungsprinzips, in: HJG 90, 1970, S. 65-80

Melville, Gert, Zur Abgrenzung zwischen Vita canonica und Vita monastica, in: Secundum regulum vivere. Festschrift für P. N. Backmund O.Praem., hg. v. G. Melville, Windberg 1978, S. 205-243

Menhardt, Hermann, Der Nachlaß des Honorius Augustodunensis, in: ZfdA 89, 1958, S. 23-69

Mertens, Volker, Ein Lucidarius-Fragment des 12. Jahrhunderts, in: ZfdA 97, 1968, S. 117–126

Messadié, Gerald, Teufel, Satan, Luzifer: Universalgeschichte des Bösen, Frankfurt a. M. 1999

Metz, R., La consécration des vierges dans l'église romaine. Etude d'histoire de la liturgie romaine, Paris 1954

Meuthen, Erich, Der ethische Charakter der civitates bei Augustinus und ihre platonische Fehldeutung, in: Aus Mittelalter und Neuzeit. Gerhard Kallen zum 70. Geburtstag, hg. v. J. Engel, H. M. Klinkenberg, Bonn 1957, S. 43-62

Meuthen, Erich, Der Geschichtssymbolismus Gerhochs von Reichersberg, in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hg. v. W. Lammers, Darmstadt 1961, S. 200-247

Meuthen, Erich, Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoh von Reichersberg, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 6, Leiden [u.a.] 1959

Meuthen, Erich, Rupert von Deutz "De victoria verbi Dei" nach clm 14055, in: DA 28, 1972, S. 542–547

Mews, Constant J., Virginity, Theology, and Pedagogy in the Speculum Virginum, in: Listen, daughter. The Speculum Virginium and the formation of religious women in the Middle Ages, hg. v. Costant J. Mews, Palgrave 2001, S. 15-40

Meyer, Heinz, "Mos Romanorum". Zum typologischen Grund der Triumphmetapher im "Speculum Ecclesiae" des Honorius Augustodunensis, in: Verbum et signum, Festschrift Friedrich Ohly, Bd.1, München 1975, S. 45-58

Meyer, Heinz, Bartholomäus Anglicus, "De proprietatibus rerum". Selbstverständnis und Rezeption, in: ZfdA 117, 1988, S. 237-274

Meyer, Heinz, Die illustrierten lateinischen Handschriften im Rahmen der Gesamtüberlieferung der Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus, in: FMSt 30, 1996, S. 368-395

Meyer, Heinz, Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch, München 1975

Meyer, Heinz, Zum Verhältnis von Enzyklopädik und Allegorese im Mittelalter, in: FMSt 24, 1990, S. 291–313

Meyer, Heinz, Die Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus: Untersuchungen zur Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte von "De proprietatibus rerum“ (Münstersche Mittelalter-Schriften 77), München 2000

Meyer, Heinz, Schlußteile, Appendices und Exkurse als Indikatoren für den Wandel der Naturenzyklopädie des 13. Jahrhunderts, in: Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit. Akten des Kolloquiums des Projekts D im Sonderforschungsbereich 231, hg. v. C. Meier, München 2002

Meyer-Landrut, Ehrengard, Fortuna: die Göttin des Glücks im Wandel der Zeiten, München 1997

Mezler-Andelberg, Helmut, Admont und die Klosterreform zu Beginn des 12. Jahrhunderts, in: Zeitschrift des Historischen Vereins der Steiermark 47, 1956, S. 28-42

Miccoli, Giovanni, "Ecclesiae primitivae forma", in: Studi Medievali I, 1960, S. 470-498

Michel, Anton, Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform, Stuttgart 1943

Milis, Charles, Ermites et Chanoines Réguliers au XIIe siècle, in: CCM 22, 1979, S. 39-80

Mohrmann, Christine, La langue de Saint Benoit (Storia e Letteratura, Bd. 87) Rom 1961, S. 337-338

Mois, Jakob Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des XI.-XII. Jahrhunderts, (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte, Folge III, Bd. 19, N.F. Bd. 6), München 1953

Mollat, Michel, Die Armen im Mittelalter, München 1984

Moos, Peter, v., Consolatio. Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer, Bde. 1-4, (Münstersche Mittelalterschriften, Bd. 3, 1-4), Münster 1971

Mordek, Hubert, Proprie auctoritates apostolice sedis. Ein zweiter Dictatus papae Gregors VII.?, in: DA 28, 1972, S. 105-132

Morghen, Raffaello, Problèmes sur origine de l'hérésie au Moyen Age, in : Revue historique, 236, 1966, S. 1-16

Morris, Colin, The Discovery of the Individual 1050-1200, London 1972

Moss, Ann, Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought, Oxford, 1996

Müller, Alois, Ecclesia - Maria. Die Einheit Marias und der Kirche (Paradosis, Bd. 5), Freiburg 1951, 2. Auflage 1955

Müller, Heinz, Die Hand Gottes in der Geschichte. Zum Geschichtsverständnis von Augustinus bis Otto von Freising, (Diss. masch.), Hamburg 1949

Müller, Michael, Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortung. Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie, Regensburg 1932

Müller, Susanne, "Fervorem discamus amoris": das Hohelied und seine Auslegung bei Gregor dem Großen, St. Ottilien 1991

Muir-Wright, Rosemary, The Great Whore in the illustrated Apocalypse cycles, in: Journal of Medieval History 23, Bd. 3, 1997, S. 191-210

Mundhenk, Johannes, Die Seele im System des Thomas von Aquin: Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie, Hamburg 1980

Murray, Merit, Miles – Ritter – Chevalier: zum Verständnis zum Selbstverständnis des Rittertums in Mittel- und Westeuropa um 1200, Berlin 2001

Mütherich, Florentine / Dachs, Karl, Das Evangliar Ottos III.: Clm 4453 der Bayerischen Staatsbibliothek München, München 2001

Newhauser, Richard, The early history of greed: the sin of avarice in the early medieval thought and literature, Cambridge [u.a.], 2000

Niero, Antonio, Die Basilika von Torcello und Santa Fosca, Venedig 1985

Niggli, Ursula (Hrsg.), Petrus Abaelardus, Theologia summi boni: tractatus de unitate et trinitate divina (lateinisch / deutsch, übers. mit Einl. von Ursula Niggli), Hamburg 1997

Nilgen, Ursula, Maria Regina - Ein politischer Kultbildtypus?, in: Römisches Jahrbuch 19, 1981, S. 1-34

Nitschke, August, Naturerkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter. Körper - Bewegung - Raum, (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik, hg. v. M. Greiffenhagen, E. Jäckel, A. Nitschke, Bd. 2), Stuttgart 1967

Norman, Joanne S., Metamorphoses of an Allegory. The Iconography of the Psychomachia in Medieval Art, (American University Studies, ser. 9, Bd. 29), New York [u.a.] 1988

Nygren, Gotthard, Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins, Göttingen 1957

Oexle, Otto G., Memoria und Memorialüberlieferung im frühen Mittelalter, in: FMSt 10, 1976, S. 70-95

Offermanns, Helga, Der christologische und trinitarische Personbegriff der frühen Kirche, Frankfurt a. M. 1976

Ohly, Friedrich, "Der Prolog des St. Trudperter Hohenliedes, in: ZfdA 84, 1952/53, S. 198-232

Ohly, Friedrich, Ein Admonter Liebesgruß, in: ZfdA 87, 1956, S. 13-23

Ohly, Friedrich, Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958

Ohly, Friedrich, Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in: ders.: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 312-338

Ohly, Friedrich, Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung, in: Natur. Religion. Sprache. Universität, Münster 1983

Ohly, Friedrich, Typologische Figuren aus Natur und Mythus, in: Formen und Funktionen der Allegorie, hg. v. W. Haug, Wolfenbüttel 1978, S. 126-166

Ohly, Friedrich, Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter, in: ZfdA 89, 1958 / 59, S.1-23, Wiederabdruck in: Ders., Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 1-31

Ohly, Friedrich, Zum "Himmlischen Jerusalem", v. 61ff., in: ZfdA 90, 1960 / 1961, S. 36 – 40

Ohly, Friedrich / Haug, Walter, Das St. Trudperter Hohelied: eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Frankfurt a. M. 1998

Oort, Johannes van, Jerusalem and Babylon: a study into Augustine's "City of God" and the sources of his doctrine of the two cities (Vigiliae Christianae, Suppl. 14), Leiden 1991

Opelt, I, Augustustheologie und Augustustypologie, in: JAC 4, 1961, S. 44-57

Opll, Ferdinand, Das Itinerar Kaiser Friedrich Barbarossas (1152-1190), Wien [u.a.] 1978

Opll, Ferdinand, Friedrich Barbarossa und das Oberrheingebiet, in: Stauferzeit, Geschichte, Literatur, Kunst, hg. v. R. Krohn, B. Thum, P. Wapnewski, Stuttgart 1978, S. 36-46

Opll, Ferdinand, Friedrich Barbarossas, (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 1990

Orbán, Arpad P., Ursprung und Inhalt der Zwei-Staaten-Lehre in Augustins "De civitate Dei", in: ABG24, 1980, S. 171-194

Orbán, Arpad P., Der Ursprung des Ausdrucks *Mater Ecclesia*, in: ABG 21, 1977, S. 114-119

O'Reilly, Jennifer, Studies in the Iconography of the Virtues and Vices in the Middle Ages, New York [u.a.] 1988

Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik, Bde. 1-3, (Ausst. Kat.), hg. v. A. Legner, Köln 1985

Ott, Ludwig, Die platonische Weltseele in der Theologie der Frühscholastik, in: Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger, hg. v. K. Flasch, Frankfurt a. M. 1965, S. 307-332

Otto, Stephan, Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian, in: L. Scheffczyk, Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969, S. 133-143

Otto, Stephan, Die Funktion des Bildbegriffs in der Theologie des 12. Jahrhunderts, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 40, hg. v. M. Schmaus), Münster 1963

Pabst, Bernhard, Atomtheorien des lateinischen Mittelalters, Darmstadt 1994

Palmer, Nigel P., Kapitel und Buch. Zu den Gliederungsprinzipien mittelalterlicher Bücher, FMSt.23, 1989, S. 43-88

Pannenberg, Wolfhart, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen ²1971, S. 296 – 346

Pellens, Karl, Das Kirchendenken des normannischen Anonymus (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 69), Wiesbaden 1973

Peri, Israel, Die Konzeption des Heilsgeschehens und die Frage nach dem Ursprung des Bösen im Hexaemeron Arnos von Reichersberg, in: Die Mächte des Guten und Bösen, hg. v. A. Zimmermann, Berlin / New York 1977, S. 104 – 112

Perkams, Matthias, Liebe als der Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard, Münster 2001

Pesch, Otto H. / Peters, A., Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981

Pickering, Frederick P., Literatur und Darstellende Kunst im Mittelalter, Berlin 1966

Pieper, Josef, Das Viergespann: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß, München 1964

Pinder, Janice M., The Cloister and the Garden: Gendered Images of Religious Life from the Twelfth and Thirteenth Centuries, in: Listen, daughter. The Speculum Virginium and the formation of religious women in the Middle Ages, hg. v. Costant J. Mews, Palgrave 2001, S. 159-180

Plasger, Georg., Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu "Cur Deus homo" von Anselm von Canterbury, Münster 1995

Plumpe, Joseph C., Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity, Washington 1943

Polaczek, Barbara, Apokalypseillustration des 12. Jahrhunderts und weibliche Frömmigkeit: die Handschrift Brüssel, Bibliothèque Royale Albert 1er, Ms. 3089 und Oxford, Bodleian Library, Bodl. 352, Weimar 1998

Power, Kim E., From Ecclesiology to Mariology: Patristic Traces and Innovation in the Speculum virginum, in: Listen, daughter. The Speculum Virginium and the formation of religious women in the Middle Ages, hg. v. Costant J. Mews, Palgrave 2001, S. 85-110

Rahner, Hugo, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1957

Rahner, Hugo, Mater Ecclesia. Zum Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur, Einsiedeln [u.a.] 1944

Rahner, Hugo, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964

Rannikko, Esa, Liberum arbitrium and necessitas: a philosophical inquiry into Augustine's conception of the will (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, Bd. A. 40), Helsinki 1997

Ratzinger, Joseph, Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah, in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hg. v. W. Lammers, Darmstadt 1961, S. 55-76

Ratzinger, Joseph, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, (Münchner Theologische Studien Bd. 7), München 1954

Rauh, Host-Dieter, Das Bild des Antichrist im Mittelalter von Tychonius zum Deutschen Symbolismus, (BGPhMA NF 9), Münster ²1979 (2. verbesserte und erweiterte Ausgabe)

Regen, Frank, Praescientia: Vorauswissen Gottes und Willensfreiheit des Menschen in der Consolatio Philosophiae des Boethius (Göttinger Forum für Altertumswissenschaft, Bd. 8), Göttingen 2001

Reindl, A., Das Werden der Marienbilder aus den Wechselbeziehungen Marias und der Kirche in Literatur und Kunst bis zum XII. Jahrhundert, (Diss. masch.), Freiburg (Schweiz) 1942

Reudenbach, Bruno, Ein Weltbild als Hieroglyphe. Das Signet des Warburg Institute, in: Porträt aus Bücher, hg. v. M. Diers, Hamburg 1993, S. 145-155

Reudenbach, Bruno, Individuum ohne Bildnis? Zum Problem künstlerischer Ausdrucksformen von Individualität im Mittelalter, in: Individuum und Individualität im Mittelalter, hg. v. J. A. Aertsen und A. Speer, Berlin [u.a.] 1996, S. 807 – 818

Reudenbach, Bruno, Die Lorscher Elfenbeintafeln: zur Aufnahme spätantiker Herrscherikonographie in karolingischer Kunst, in: Iconologia sacra: Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für K. Hauck zum 75. Geburtstag, Berlin 1994, S. 403-416

Reumont, Heinrich, Die deutschen Glossen im Hortus deliciarum der Herrad von Landsberg, o. O. 1900

Reuter, Marianne, Text und Bild im Codex 132 der Bibliothek von Montecassino „Liber Rabani de originibus rerum". Untersuchungen zur mittelalterlichen Illustrationspraxis, (Münchner Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, Bd. 34), München 1984

Ribèmont, Bernard, Les orgines des encyclopédies m´diévales: d'Isidore aux Carolingies, Paris 2001

Riedlinger, Helmut, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 38), Münster 1958

Rief, Josef, Der Ordobegriff des jungen Augustinus, Paderborn 1962

Rieth, Ricardo, "Habsucht" bei Martin Luther, (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 1), Weimar 1996

Rivinius, Karl J., Häretische Bewegungen des Hochmittelalters unter besonderer Berücksichtigung des Katharismus und des Waldensertums, in: Theologie und Glaube 77, 1987, S. 361 – 380

Rommel, Herbert, Zum Begriff des Bösen bei Augustin und Kant: der Wandel von der ontologischen zur autonomen Perspektive (Europäische Hochschulschriften, R. 20, Philosophie, Bd. 521), Frankfurt a. M. 1997

Roques, René, L'Uivers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954

Rose, Eugen, Die manichäische Christologie, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 32, 1980, S. 219-231

Roskoff, Gustav , Geschichte des Teufels, Bd. 1, Leipzig, 1869

Rottenwoehrer, Gerhard, Unde malum? Herkunft und Gestalt des Bösen nach heterodoxer Lehre: von Markion bis zu den Katharern, Bad Honnef 1986

Ruh, Kurt, Geschichte der abendländischen Mystik, 2. Bde., München 1990

Ruh, Kurt, Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter, (Bayrische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist.Kl., Sitzungsberichte, H. 7), München 1982

Ruhe, Doris, Savoir des doctes et pratique astorale à la fin du moyen âge. Le cas du Second Lucidaire, Cristianesimo nella storia 11, 1990, S. 29-60

Ruhe, Ernstpeter, De Amasio ad Amasiam, (Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters, Bd. 10), München 1975

Runge, Gabriele, Lifting the Veil: Two Typological Diagrams in the Hortus deliciarum, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 60, 1997, S. 1-22

Runicman, S., Häresie und Christentum. Der mittelalterliche Manichäismus, München 1988

Ruokanen, Miikka, Theology of social life in Augustine's De civitate Die (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 53), Göttingen 1993

Rydstrøm-Poulsen, Aage, The gracious God: Gratia in Augustine and the twelfth century, Copenhagen 2002

Sakur, E., Der Dictatus papae und die Canonesammlung des Deusdedit, in: NA 18, 1893, S. 137-153

Sanford, E.-M., Honorius Augustodunensis presbyter et scholasticus, in: Speculum 23, 1948, S. 397–425

Sauer, Christine, Fundatio et memoria. Stifter und Klostergründer im Bild (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 109), Göttingen 1993

Sauer, Ekkehard, Christus Medicus – Christus als Arzt und seine Nachfolger im frühen Christentum, in: Trierer Theologische Zeitschrift 101, 1992, S. 101-123

Sauerländer, Willibald, Erfahrung und Wirklichkeit: Das Herrscherbild, in: Stauferzeit, hg. v. R. Krohn, B. Thum, P. Wapnewksi, Stuttgart 1978

Saxl, Fritz, A Spiritual Encyclopaedia of the Later Middle Ages, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 5, 1942, S. 82-142

Saxl, Fritz, Illustrated Mediaeval Encyclopaedias, in: Lectures 1, London 1957

Schade, Herbert, Der "Traum Adams" - das "Große Geheimnis" (Ephes. 5, 32) von Liebe und Tod und die Erkenntnis des Guten und Bösen in der mittelalterlichen Kunst. Die Bilderkenntnis als anthropologische Voraussetzung für die Entscheidung des Menschen zwischen Gut und Böse, in: Die Mächte des Guten und Bösen, hg. von A. Zimmermann, Berlin [u.a.] 1977, S. 453-488

Schäfer, Christian, Unde malum: Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius, Würzburg 2002

Schäfer, Gerhard, Untersuchungen zur deutschsprachigen Marienlyrik des 12.-13. Jahrhunderts (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Bd. 48), Göppingen 1971

Schedler, Mattthäus, Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters (Baeumker Beiträge, Bd. 13, 1), Münster 1916

Scheffczyk, Leo, Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit, Leipzig 1959

Scheffczyk, Leo, Der Mensch als Bild Gottes, (Wege der Forschung, Bd. CXXIV), Darmstadt 1969

Scheffczyk, Leo, Schöpfung und Vorsehung, (Handbuch der Dogmengeschichte. Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde, Bd. 2, Fasz. 2a), Freiburg [u.a.] 1963

Scheffczyk, Leo, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus, (Handbuch der Dogmengeschichte Bd. II, Fasc. 3a, Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde) Freiburg [u.a.] 1981

Schiller, Gertrud., Ikonographie der christlichen Kunst, Bde.1-5, Gütersloh 1968-1 990

Schilling, Michael, Rota Fortunae. Beziehungen zwischen Bild und Text in mittelalterlichen Handschriften, in: Deutsche Literatur des späten Mittelalters, hg. v. W. Harms und L. P. Johnson, Berlin 1975

Schimmelpfennig, Benhard, Könige und Fürsten, Kaiser und Papst nach dem Wormser Konkordat, München 1996

Schipperges, Heinrich, Kosmologische Aspekte der Lebensordnung und Lebensführung bei Hildegard von Bingen, in: Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen, hg. v. A. Führkötter, Mainz 1987, S. 1-26

Schmale, Franz-Josef, Studien zum Schisma von 1130 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd. 3), Köln [u.a.] 1961

Schmale, Franz-Josef, Funktion und Form mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung, Darmstadt 1985

Schmaus, Michael, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 11), Münster 1927, Neudruck Münster 1966

Schmidlin, Josef, Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Geistesgeschichte, Freiburg i. Br. 1906

Schmidt, Ernst A., Augustins Geschichtsverständnis, in: FreibZPT 34, 1987, S. 361 – 378

Schmidt, Ernst A., Zeit und Geschichte bei Augustin (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, 1985,3), Heidelberg 1985

Schmidt, Martin A., Zur Trinitätslehre der Frühscholastik. Versuch einer problemgeschichtlichen Orientierung, in: ThZ 40, 1984, S. 181-192

Schmidt, R., Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte, in: ZKG 67, 1955, 1956, S. 288-317

Schmidtke, Dietrich, Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100-1500), (Diss. masch.), Berlin 1968

Schmidtke, Diettrich, Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters. Am Beispiel der Gartenallegorie, Tübingen 1982

Schmolke-Hasselmann, Beate, "Camuse chose". Das Häßliche als ästhetisches und menschliches Problem in der altfranzösischen Literatur, in: Die Mächte des Guten und Bösen, hg. v. A. Zimmermann, Berlin, [u.a.] 1977, S. 442-452

Schneider, Norbert, Civitas. Studien zur Stadttopik und zu den Prinzipien der Architekturdarstellung im frühen Mittelalter, (Diss. masch.), Münster 1972

Schockenhoff, Eberhard, Bonum hominis. Die Anthropologie und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, (Tübinger Theologische Studien Bd. 28), Mainz 1987

Schöner, Erich, Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie. In: Sudhoffs Archiv, Beih. 4, Wiesbaden 1964

Schramm, Percy E. / Mütherich, Florentine, Denkmale der deutschen Könige und Kaiser, München 1962

Schramm, Percy E., "Mitherrschaft im Himmel": Polychronion, in: Festschrift für F. Dölger, Heidelberg 1966, S. 480-485

Schramm, Percy E., Das Herrscherbild in der Kunst des frühen Mittelalters, in: Vorträge der Bibliothek Warburg 1922-1923/ I. Teil, hg. v. F. Saxl, Leipzig / Berlin 1923, S. 145-224

Schramm, Percy E., Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit, Bd.I: 751-1152

Schramm, Percy E., Kaiser, Könige und Päpste, I, Stuttgart 1968

Schramm, Percy E., Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreits, Bde. 1-2, Leipzig 1929 (Ndr. Darmstadt 1962)

Schramm, Percy E., Sphaira, Globus, Reichsapfel. Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Caesar bis zu Elisabeth II, Stuttgart 1958

Schrimpf, Gangolf, Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschafts-verständnisses seiner Zeit. Eine Einführung zu Periphyseon, Münster 1982

Schröder, Elisabeth, Die Ikonographie des Themas Parnass vor Raffael, Hildesheim [u.a.] 1977

Schroeder, Paul, Die Augustinerchorherrenregel. Entstehung, kritischer Text und Einführung in die Regel, in: Archiv für Urkundenforschung, Berlin [u.a.] 1926, S. 18–306

Schuller, Manfred, Das Fürstenportal des Bamberger Domes, Bamberg 1993

Schulte-Klücker, Ursula, Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung: eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI-XIII der Consuetudines des Augustinus, Bonn 2000

Schulze, Paul, Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor dem Großen bis Petrus Lombardus und ihr Einfluß auf die frühdeutsche Literatur, Greifswald 1914

Schüppert, Helga, Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts, (Medium Aevum, Bd. 23), München 1972

Schüssler, Gosbert, Studien zur Ikonographie des Antichrist, Heidelberg 1975

Schweitzer, Franz-Josef, Tugend und Laster in illustrierten didaktischen Dichtungen des späten Mittelalters, Hildesheim [u.a.] 1993

Seeberg, Reinhold, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Die Dogmengeschichte des Mittelalters, Darmstadt ^{5}1953-1965

Seibel, Wolfgang, Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius, (Münchner Theologische Studien II, System. Abt. 14), München 1958

Seifert, Arno, Historia im Mittelalter, in: ABG 21, 1977, S. 226-284

Seiferth, Wolfgang, Synagoge und Kirche im Mittelalter, München 1964

Seitz, M., Askese IX, Praktisch-theologisch, in: TRE IV, S. 250-259

Semmelroth, Otto, Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses, Würzburg 1950

Semmler, Josef, Die Klosterreform von Siegburg. Ihre Ausbreitung und ihr Reformprogramm im 11. und 12. Jahrhundert, Bonn 1959

Senger, A., Maria Ecclesia. Die Vorstellung von der Kirche als Mutter von der Antike bis in die Karolingerzeit, (Diss. Masch.), Bonn 1955

Siegwart, Josef, Die Consuetudines des Augustiner-Chorherrenstiftes Marbach im Elsass, (Spicilegium Friburgense, Bd. 10) Freiburg (Schweiz) 1965

Simek, Rudolf, Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus, München 1992

Simonetti, Manlio, L‘ agostinismo de De gratia et libero arbitrio di Bernhardo di Chiaravalle. In: Studi Medievali, 3. Ser., 17, 1976, S. 275-291

Simonis, Walter, Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 12), Frankfurt 1972

Skubiszewski, Piotr, Ecclesia, Christianitas, Regnum et Sacerdotium dans l' art des Xe-XIe siècles. Idèes et structures des images, in: Cahiers de civilisation mèdievale 28, 1985, S. 133 – 180

Sollbach, Gerhard, Die mittelalterliche Lehre vom Mikroskosmos und Makroskosmos, Hamburg 1995

Speciale, Luciana, Montecassino e la riforma gregoriana: l’Exultet Vat. Barb. Lat. 592, Rom 1991

Speer, Andreas, Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer "scientia naturalis" im 12. Jahrhundert, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. XLV), Leiden [u.a.] 1995

Spilling, Herrad, Die Visio Tnugdali. Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen Visionsliteratur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, (Münchner Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, Bd. 21, München 1975

Spitz, Hans-Jörg, "Spiegel der Bräute Gottes". Das Modell der vita activa und vita contemplativa als strukturierendes Prinzip im St. Trudperter Hohen Lied, in: Abendländische Mystik, hg. v. K. Ruh, Stuttgart 1986, S. 481-493

Spitz, Hans-Jörg, Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 12), München 1972

Spitz, Hans-Jörg, Zur Lokalisierung des St. Trudperter Hohenliedes im Frauenkloster Admont, in: ZfdA 121, 1992, S. 174-177

Spörl, Johann, Die "Civitas Dei" im Geschichtsdenken Ottos von Freising, in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hg. v. W. Lammers, Darmstadt 1961, S. 298-320

Spörl, Johann, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhundert, Darmstadt 1935

Spörl, Johann, Wandel des Welt- und Geschichtsbildes im 12. Jahrhundert?, in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hg. v. W. Lammers, Darmstadt 1961, S. 278-297

Sprandel, Rolf, Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte, Stuttgart 1962

Spreitzer, Brigitte, Die stumme Sünde: Homosexualität im Mittelalter, Göppingen 1988

Stackelberg, Jürgen von, Das Bienengleichnis. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen *Imitatio*, in: RF 68, 1956, S. 280-293

Stackelberg, Jürgen von, Das Bienengleichnis. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen *Imitatio*, in: Romanische Forschungen 68, 1956, S. 280 – 293

Staritz, Katharina, Augustins Schöpfungsglaube, Breslau 1931

Staubach, Nikolaus, Geschichte als Lebenstrost. Bemerkungen zur historiographischen Konzeption Ottos von Freising, in: MLJ 23, 1991, S. 46-75

Stein, Heidrun, Die romanischen Wandmalereien in der Klosterkirche Prüfening. Studien und Quellen zur Kunstgeschichte Regensburgs, Bd. 1) Regensburg 1987

Steinhauser, Kenneth B., The Apocalypse Commentary of Tychonius. A History of ist Reception and Influence (Europäische Hochschulschriften 23; Theologie, Bd. 301, Frankfurt a. M. 1987

Steininger, Christine, Die ideale christliche Frau: virgo – vidua – nupta. Eine Studie zum Bild der idealen christliche Frau bei Hieronymus und Pelagius, St. Ottilien 1997

Stelzenberger, Johannes, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie, München 1933

Stewart, Columba, Cassian the monk, New York 1998

Stirnimann, Heinrich, Grund und Gründer des Alls. Augustins Gebet in den Selbstgesprächen, Freiburg (Schweiz) 1992

Strack, Hanna, Frauen in den Visionen Hildegards von Bingen: Meditationen, Düsseldorf 1998

Straub, Jürgen (Hrsg.) Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein: die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte, Frankfurt a. M., 1998

Straub, A., und Keller, G., Herrad von Landsberg, Hortus deliciarum, Strasbourg 1879-1899

Struve, Tilman, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung des Mittelalters, (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 16), Stuttgart 1978

Stuiber, Alfred, Refrigerium interim: Die Vorstellung vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophania, Bd. 11), Bonn 1957

Sturlese, L., Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen, (748-1280) München 1993

Stürner, Wolfgang, Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch- und Spätmittelalters. Naturwissenschaftliche Kraftvorstellungen und die Motivierung politischen Handelns in Texten des 12.-14. Jahrhunderts (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik, Bd. 7), Stuttgart 1975

Suntrup, Rudolf, Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9.-13.Jahrhunderts, (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 37), München 1978

Swarzenski, Georg, Die Regensburger Buchmalerei des X. und XI. Jahrhunderts. Studien zur Geschichte der deutschen Malerei des frühen Mittelalters, Stuttgart ²1969

Swarzenski, Georg, Die Salzburger Malerei von den Anfängen bis zur Blütezeit des romanischen Stils, Stuttgart ²1969

Tavard, Georges, Die Engel, (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, Fasz. 2b, hg. v. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk), Freiburg [u.a.] 1968

Tellenbach, Gerd, Die westliche Kirche von 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch), Göttingen 1988

Tellenbach, Gerd, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits, Stuttgart 1936

Teviotdale, Elizabeth, The Stammheim missal, Los Angeles 2001

Thomas, Alois, Christus in der Kelter, in: RDK 1954, Sp. 673-687

Thomas, Alois, Die Darstellung Christi in der Kelter (Forschungen zur Volkskunde, Bd. 20/21), Düsseldorf 1935

Thoss, Dagmar, Studien zum *locus amoenus*, (Wiener Romanistische Arbeiten, Bd. 10), Wien / Stuttgart 1972

Thouzellier, Christine, Ecclesia militans, in: Etudes d'Histoire du Droit canonique dediées à Gabriel le Bras, Bd. 2, Paris 1965, S. 1407 – 1423

Thurner, Martin (Hrsg.), Die Einheit der Person: Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters (Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag), Stuttgart [u.a.] 1998

Torchia, Natale J., "Creatio ex nihilo“ and the theology of St. Augustine: the anti-Manichaean polemic and beyond, New York 1999

Toubert, H., Les représentations de l' Ecclesia dans l'art des Xe-XIIe siècles', Atti del XIII convegno di studi, Todi 1973

Traeger, Jörg, Der reitende Papst, (Münchner Kunsthistorische Abhandlungen, Bd. 1), 1970

Traeger, Jörg, Mittelalterliche Architekturfiktion. Die Allerheiligenkapelle am Regensburger Domkreuzgang (Sonderausgabe für das Domschatzmuseum Regensburg), München [u.a.] 1980

Tromp, Sebastian, Corpus Christi quod est Ecclesia. Vol. 1, Introductio generalis, Rom 1946, S. 87-89

Ullmann, Walter, Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte, Graz [u.a.] 1960

Ullmann, Walter, Gelasius I.: (492 – 496) das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter, (Päpste und Papsttum, Bd. 18), Stuttgart 1981

Vagaggini, Cyprian, Theologie der Liturgie, Einsiedeln 1959

Vasoli, Cesare, Il Contra haereticos di Alano di Lilla, in: Boll. dell'Istit. Storico Italiano per il medio evo 75, 1963, S. 123-172

Volbach, Wolfgang F., Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters, Mainz ²1952

Vorgrimler, H., Ethos, in: LThK, 1959, Sp. 1136-1137

Vorwerk, Matthias, Plotins Schrift "Über den Geist, die Ideen und das Seiende" : Enneade V 9 (5), (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 145), München 2001

Vossen, Peter, Über die Elementen-Syzygien, (Liber Floridus. Mittellateinische Studien P. Lehmann zum 65. Geburtstag, hg. v. B. Bischoff, S. Brechter), St. Ottilien 1950, S. 33-46

Wachtel, Alois, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus, (Bonner Historische Forschungen Bd. 17), Bonn 1960

Waetzoldt, Stephan, Die Kopien des 17. Jahrhunderts nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom (Römische Forschungen der Bibliotheca Hertziana 18), Wien [u.a.] 1964

Watson, Arthur, The "Speculum Virginum" with special reference to the "Tree of Jesse", in: Speculum 3, 1928, S. 445-470

Weber, Leonhard, Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen, Freiburg (Schweiz) 1947

Weckwerth, Alfred, Christus in der Kelter. Ursprung und Wandlungen eines Bildmotivs, (Sonderdruck. Eine Festgabe für H. R. Rosemann), Berlin 1960

Weigand, Rudolf, Vinzenz von Beauvais. Scholastische Universalchronistik als Quelle volkssprachiger Geschichtsschreibung, (Germanistische Text und Studien, Bd. 36), Hildesheim [u.a.] 1991

Weinfurter, Stefan, Neuere Forschungen zu den Regularkanonikern im Deutschen Reich des 11. und 12. Jahrhunderts, in: HZ 224, 1977, S. 379-397

Weinfurter, Stefan, Vita canonica und Eschatologie. Eine neue Quelle zum Selbstverständnis der Reformkanoniker des 12. Jahrhunderts aus dem Salzburger Reformkreis (mit Textedition), in: Secundum regulum vivere. Festschrift für P. N. Backmund O. Praem., hg. v. G. Melville, Windberg 1978, S. 139-167

Weinfurter, Stefan, Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert. Der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106-1147) und die Regularkanoniker, Köln [u.a.] 1975

Weinfurter, Stefan (Hg.), Stauferreich im Wandel: Ordnungsvorstellungen und Politik in der Zeit Friedrich Barbarossas (Mittelalter-Forschungen 9), Stuttgart 2002

Weis, A., Ekklesia und Synagoge, in: RDK IV, Sp.1189 – 1215

Weiß, Bardo, Mystik und Institution: zu den Visionen Ruperts von Deutz, Hamburg 1999

Weisweiler, Heinrich, Die Arbeitsweise der sogen. Sententiae Anselmi, in: Scholastik 39, 1959, S. 190-232

Wessel, Klaus, Die byzantinische Emailkunst vom 5.-13. Jahrhundert, Recklinghausen 1967

Wichner, J., Das ehemalige Nonnenkonvent zu Admont, (Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens, 1881, S. 75 – 86 und S. 288-319

Wichner, Jakob, Geschichte des Benediktinerstifts Admont von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1177, Bde. 1-4, Graz 1874-1880

Wichner, Jakob, Kloster Admont und seine Beziehungen zur Wissenschaft und zum Unterricht. Nach archivalischen Quellen, Graz 1892

Wiegand, Anke, Die Schönheit und das Böse, München 1967

Willeke, Heike, „Paradisus, quod dicitur ortus deliciarum, est ecclesia“., Untersuchungen zur Ekklesiologie und Aszetik im Hortus deliciarum, (Schriftliche Hausarbeit zur Erlangung des akademischen Grades eines Magister Artium), Hamburg 1991

Williams, John (Hrsg.), Beatus-Apokalypse der Pierpont Morgan Library: Ein Hauptwerk der spanischen Buchmalerei des 10. Jahrhunderts, Stuttgart 1991

Williamson, Paul, Elfenbeinschnitzereien aus dem Mittelalter, Bern [u.a.] 1962

Winkler, Gerhard B., Kirchenkritik bei Bernhard von Clairvaux, in: ThQ 126, 1978, S. 326–335

Winkler, Gerhard B., Bernhard von Clairvaux: die eine umfassende Kirche – Einheit und Vielfalt, Innsbruck 2001

Wipfler, Heinz, Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor: Ein Vergleich, Münster i. Westf. 1965

Wirth, Karl-August, Erde, in: RDK 5, Sp. 997-1104

Wittwer, Peter, Quellen zur Liturgie der Chorherren von Marbach, in: ALW 32, 1990, S. 307-361

Wodtke, Friedrich W., Die Allegorie des inneren Paradieses bei Bernhard von Clairvaux, Honorius Augustodunensis, Gottfried von Straßburg und in der deutschen Mystik, in: Festschrift für J. Quint, Bonn 1964, S. 277-290

Wölfflin, Heinrich, Die Bamberger Apokalypse. Eine Reichenauer Bilderhandschrift vom Jahr 1000 München ²1927

Wollasch, Joachim, Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt, (Münstersche Mittelalter-Schriften Bd. 7), München 1973

Wollasch, Joachim, Reformmönchtum und Schriftlichkeit, in: FMSt 26, 1992, S. 274-286

Wühr, Wilhelm, Die Wiedergeburt Montecassinos unter seinem ersten Reformabt Richer von Niederaltaich (+ 1055), (Studi Gregoriani III), S. 369-450.

Zafarana, Zelina, Ricerce sul "Liber de unitate ecclesiae conservanda“, in: Stud.Med 3, ser. VII, 1966, S. 617-700

Zahlten, Johannes, Creatio mundi. Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter, (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik, hg. v. M. Greiffenhagen, E. Jäckel, A. Nitschke, Bd. 13) Stuttgart 1979

Zellinger, Johannes, Der geköderte Leviathan im Hortus deliciarum der Herrad von Landsperg, in: HJ 14, 1925, S. 161-177

Ziegenaus, Anton, Maria in der Heilsgeschichte: Mariologie, Aachen 1998

Zumkeller, Adolar, Augustiner-Chorherren, in: TRE IV, 1979, S. 723–748

Heike Willeke, geboren 1964 in Bad Salzuflen, studierte von 1985 bis 1991 an der Universität Hamburg Kunstgeschichte (Hauptfach), Psychologie, Pädagogik, Kirchen- und Dogmengeschichte (Nebenfächer) und wurde 1992 magistriert. 1999-2001 erwarb sie an der Fachhochschule Potsdam den Abschluss einer Wissenschaftlichen Dokumentarin (FH). 2004 wurde sie am Department Kulturgeschichte und Kulturkunde an der Universität Hamburg im Fach Kunstgeschichte promoviert.

Beruflich tätig war sie seit 1988 für die Institutionen und Unternehmen: Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg; Schleswig-Holsteinischer Landtag, Kiel; d+w Unternehmensberatung GmbH, Hamburg: MDR-Fernseharchiv, Dresden, DER SPIEGEL, Hamburg; Otto Versand GmbH, Hamburg; IBM Deutschland GmbH – Business Consulting Services, Hamburg.