

Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre

Numéro 7 (2003)
Varia

Ingrid Roitner

***Mater misericordiae.* Das Marienbild des Hochmittelalters dargestellt anhand der Marienpredigten Gottfrieds von Admont (1138-1165) vor dem Hintergrund der religiösen Laien- und Frauenbewegung**

Dissertation an der Geistes- und
Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität
Wien betreut von Karl Brunner, März 2002*

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Ingrid Roitner, « *Mater misericordiae.* Das Marienbild des Hochmittelalters dargestellt anhand der Marienpredigten Gottfrieds von Admont (1138-1165) vor dem Hintergrund der religiösen Laien- und Frauenbewegung », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* [En ligne], 7 | 2003, mis en ligne le 05 décembre 2007. URL : <http://cem.revues.org/index3612.html>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre
<http://cem.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://cem.revues.org/index3612.html>

Document généré automatiquement le 04 octobre 2009. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Tous droits réservés

Ingrid Roitner

***Mater misericordiae*. Das Marienbild des Hochmittelalters dargestellt anhand der Marienpredigten Gottfrieds von Admont (1138-1165) vor dem Hintergrund der religiösen Laien- und Frauenbewegung**

Dissertation an der Geistes- und Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien betreut von Karl Brunner, März 2002*

Der Gegenstand der Untersuchung : die Gottfried von Admont (1138-1165) zugeschriebenen Marienpredigten

- 1 Die in Admont vorhandenen Prachtcodices 58, 62, 63, 73, 455, präsentieren eine recht umfangreiche Sammlung von *Homiliae dominicales* und *Homiliae in festa totius anni*, Sonntags- und Festtagshomilien, in bewußter endredaktioneller Gestaltung, jedoch ohne Angabe eines Autors oder einer Autorin. Der gelehrte Benediktiner Bernhard Pez (1682-1735) hat sie als authentisches Werk des Abtes Gottfried von Admont (1138-1165) beurteilt, unter dessen Namen sie auch in der *Patrologia Latina* firmieren. Zuletzt wurde weniger der zeitliche Ansatzpunkt, die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts, zur Diskussion gestellt, jedoch ist die Autorschaft des Admonter Abtes angezweifelt worden : *Who wrote the Admont Sermon Corpus - Gottfried the abbot, his brother Irimbert, or the nuns?* (Stefan Borgehammar).
- 2 Unbestritten sind die Predigten ein Produkt des monastischen Milieus und für ein im Kloster lebendes Publikum geschrieben worden. Was auffällt, ist die hohe Anzahl der Homilien zu den im zwölften Jahrhundert feierlich begangenen Marienfesttagen (Mariae Reinigung [2. Februar], Mariae Verkündigung [25. März], Mariae Himmelfahrt [15. August] mit Vigil und Oktav, Mariae Geburt [8. September]). Dementsprechend wurde das Interesse auf den Kontext der Entstehung der Predigten und auf die Ausprägung der Marienmetaphorik gelenkt.

Von den Klöstern zu den Orden

- 3 Die Homilien sind Zeugnisse einer Zeit, in der das Kloster der wesentliche Faktor nicht nur des religiösen, sondern auch des kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens war. In bewußtem Rückgriff auf die karolingische Klosterreform, die nicht zuletzt die Benediktinsregel ob ihrer Hochschätzung als römische Regel zur Norm erhob, erfolgte die Gründung des Klosters Cluny in Burgund 910 durch Wilhelm von Aquitanien († 918) und seiner Frau Ingilberga. Die von Gerhard von Brogne bei Namur im heutigen Belgien († 959) um 920 in Angriff genommene Reformierung von Klöstern, die auch auf die Benediktinerreform in England Einfluß nahm, und die im lothringischen Raum um 930 zu ortende monastische Revitalisierung erfolgten ebenfalls unter dieser Zielsetzung. Etwa gleichzeitig ist in Italien eine Rückbesinnung auf die eremitischen Anfänge des Monastizismus zu beobachten. Der Nachwelt mögen diese Vorgänge als Auftakt zu einem europaweiten Phänomen erscheinen, das im dreizehnten Jahrhundert mit der Herausbildung der Orden seinen Abschluß fand und treffend als die *Zeit der Klöster* apostrophiert wurde (Joachim Wollasch).
- 4 Nur unzureichend wird das Schlagwort Klosterreform der monastischen Revitalisierung und Gründungsphase von Orden gerecht. Viel mehr geistliche Institutionen wurden neu gegründet, denn bereits bestehende erneuert. Nicht unbedingt bedeutete die Übernahme neuer Gewohnheiten oder die Berufung eines neuen Abtes aus einer angesehenen Gemeinschaft,

oftmals als Reform interpretiert, daß das bislang geführte monastische Leben undiszipliniert oder erneuerungswürdig war. Der Aufschwung der Klöster wäre jedoch ohne die Förderung durch die Laien und insbesondere durch die Frauen nicht denkbar.

- 5 Der Gründungsvorgang des Klosters Cluny ist symptomatisch in Europa für unzählige Klöster und ähnliche geistliche Institutionen, für Männer und Frauen gleichermaßen. Herzog Wilhelm von Aquitanien und seine Frau Ingilberga übertrugen 910 dem Abt Berno († 927) die *villa* Cluny, wohl Erbgut seiner Schwester Ava, das dem Herzog zum Zeitpunkt ihres Todes überkommen war. Das Kloster war keine Neugründung, sondern es konnte an eine frühere geistliche Institution angeknüpft werden. Ava ist nämlich urkundlich als *abbatissa* bezeugt und anderweitig als *comitissa* ausgewiesen, wenngleich sich nicht mehr ermitteln läßt, welcher Art ihre geistliche Institution war. Ingilberga selbst gab mit Zustimmung Wilhelms einen *fiscus* aus ihrer Mitgift, während Wilhelm sich darauf beschränkte, in den nächsten Jahren dafür zu sorgen, entfremdetes Gut für Cluny zurückzuerlangen. Die hier agierenden Frauen treten in verschiedenen Funktionen in Erscheinung: Ingilberga als *ducissa*, *fundatrix* und *donatrix*; Ava als *comitissa* und *abbatissa* und beide Frauen verfügen über Vermögen, das einer geistlichen Stiftung zukommt, das sich im Falle von Cluny im Laufe der nächsten Jahrzehnte und Jahrhunderte zu einem der erfolgreichsten Unternehmen des Mittelalters entwickelte.

Cluny - Hirsau - Admont (und die Frauen)

- 6 Erst im Zuge der Frauengeschichtsforschung sind in der Mediävistik die verschiedenen Lebensmodelle von religiös engagierten Frauen ins Blickfeld der Forschung gerückt. Sei es, daß sie als Gründerinnen, Schenkerinnen, Wohltäterinnen allein oder zusammen mit Angehörigen ihrer Familie von Klöstern und Stiften, die oftmals als Grablege dienten, in Erscheinung traten, sei es, daß sie einem Konvent als Kinder anvertraut wurden, als Nonnen, Konversinnen, Witwen in einer geistlichen Institution ihr Leben führten, sich als Inklusinnen bei einer Kirche oder geistlichen Gemeinschaft einmauern ließen, als Dienerinnen oder Mägde in oder in der Nähe einer solchen Einrichtung lebten, noch ist ihr Beitrag nicht vollständig erhellt und entsprechend gewürdigt worden.
- 7 Im Laufe des elften Jahrhunderts entwickelte sich aus Cluny ein Klosterverband von wahrhaft europäischer Geltung. Einigendes Band der *Ecclesia cluniacensis* war die cluniazensische Art und Weise, als Mönch (und Nonne) zu leben. Die überragende Gestalt des cluniazensischen Klosterverbandes darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es auch andernorts Klöster und geistliche Einrichtungen gab, die als Vorbilder wirkten, zur Verbandsbildung fähig waren und dies auch taten. Die *Ecclesia cluniacensis*, im wesentlichen ein Phänomen der Romania, erreichte große Teile des ostfränkisch-deutschen Reiches nicht, mit Ausnahme der wichtigsten Kernregionen Flandern, Lothringen und des Gebietes der heutigen Schweiz und am Oberrhein. Der Faszination von Cluny wurde aber auch hier Rechnung getragen. Auf politisch höchster Ebene herrschte seit Kaiserin Adelheid († 999) unter den Äbten Odilo (994-1049) und Hugo von Cluny (1049-1109) eine von hoher Wertschätzung getragene Beziehung zum Königshof. Die cluniazensischen *consuetudines* wurden im deutschsprachigen Raum adaptiert. Zum einen nahmen sie mittelbar ihren Weg über Fruttuaria in Oberitalien nach Siegburg in den Rheinlanden und nach Sankt Blasien im Schwarzwald. Zum anderen empfing das Kloster Hirsau im Schwarzwald seine Gewohnheiten direkt aus der burgundischen Zentrale. Zahlreiche Klöster des süd-, südwestdeutschen, bayerisch-österreichischen Raumes übernahmen die sanblasianischen bzw. Hirsauer Gewohnheiten. Dazu gehörte auch das Kloster Admont, im steirischen Ennstal gelegen. Gegründet als ein Kloster des Erzbischofs von Salzburg im Jahr 1072 unter dem Episkopat Gebhards (1060-1080), ist seine bedeutende Stellung aufs engste mit den Erzbischöfen Konrad I. (1106-1147) und Eberhard I. (1147-1164) verbunden. Erzbischof Konrad I. hatte in seiner Diözese nicht nur erfolgreich die

Kanonikerreform durchgeführt, sondern sich auch um die Förderung der Klöster bemüht, um so die pastorale und wohl auch wirtschaftliche und kulturelle Durchdringung seiner Diözese voranzutreiben und seine Macht zu stärken. Mit der Berufung Wolfolds von Lohkirchen aus Sankt Georgen im Schwarzwald, einem Kloster des Hirsauer Reformkreises, 1115 zum Abt von Admont kam wohl der Hirsauer Ordo endgültig zum Durchbruch. Unter seiner Ägide begann die Herausbildung Admonts zu einem Musterkloster hirsauischer Prägung und Kaderschmiede potentieller Äbte anderer Klöster. Sein erfolgreiches Wirken hat sein Nachfolger Abt Gottfried, ebenfalls aus Sankt Georgen im Schwarzwald berufen, fortgesetzt. Während seiner Leitung wurden dreizehn Mönche als Äbte aus Admont in Klöster des südostdeutschen Raumes berufen. Sie trugen so die hirsauische Art des monastischen *modus vivendi* in Admonter Eigenart weiter, zu einer Zeit, da die Zentrale Hirsau selbst bereits an Strahlkraft verloren hatte.

- 8 Erfolgte mit der Gründung von Marcigny-sur-Loire durch Abt Hugo die Einrichtung eines cluniazensischen Frauenpriorats nicht nur sehr spät, - seine Geschichte ist eng mit der Familie Hugos verbunden, in der Nähe des Stammsitzes von dessen Familie, der Burg Semur-en-Brionnais, Marcigny-sur-Loire lag -, blieb auch die Zahl der cluniazensischen Frauenklöster im Vergleich zu denen der Männer marginal. Hingegen war ein wesentliches Element und Charakteristikum des Wirkens der hirsauischen Mönche gerade in den Anfängen die Hinwendung zu den Laien, nicht zuletzt zu den Frauen ; an *wib unde man* richteten sie ihre Predigt. Prosopographische Studien bestätigen, daß die Hirsauer sich nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis gegenüber den kleineren Adeligen und der aufkommenden Ministerialität durchaus offen zeigten. So eröffneten sich mit dem Aufkommen der Hirsauer Reformbewegung für Frauen neue Möglichkeiten der Teilhabe am geistlichen Leben. Besonders die Proponenten der Frühzeit Wilhelm von Hirsau (1069-1091) und Theoger von Sankt Georgen im Schwarzwald († 1020), zeigten seelsorgerliches Engagement gegenüber Frauen, die nicht dem Adel angehörten und gewissermaßen als *illiteratae* galten. Wenngleich in der Zentrale Hirsau gegenüber dem Organisationsmodell Doppelkloster große Vorbehalte angesagt waren, - Hirsau hatte seinen angeschlossenen Frauenkonvent bereits vor 1079 nach dem Beispiel von Cluny nach Kentheim ausgesiedelt und auch Theoger gab schließlich dem Prioratssystem als Organisationsform für geistlich lebende Frauen den Vorzug-, wurde doch im Bereich vieler hirsauisch geprägter Klöster das Institut der Inklusinnen wieder belebt und/oder durch das Doppelklosterinstitut, oft erwachsen aus einem Inklusorium, der Zugang ins Kloster gewährt. Frauen und Männer folgten an einem Ort, zwar räumlich getrennt, aber in Übereinstimmung mit der Regel und den Gebräuchen, einem gottgeweihten Leben. An der Spitze des Frauenkonvents stand zumeist eine *magistra* ; die Klammer zwischen beiden Konventen bildete der Abt, der den Gesamtkonvent nach außen vertrat. Durch die Propagation der strengen Klausur wurde die Disziplin aufrecht erhalten. Das Doppelklostermodell hatte auch den Vorteil, daß ganze Familien an ein- und demselben Ort der Welt entsagen konnten.
- 9 Als ein typisches Kloster des *Ordo Hirsaugiensis* kann Admont angesehen werden. Der Zudrang zu dem beim Kloster bestehenden Inklusinneninstitut war so groß, daß Wolfold bereits zu Beginn seines Abbiats einen Frauenkonvent etabliert hatte. Die enge Verbindung zum Salzburger Erzbischof wird nicht nur durch die Berufung der ersten *magistra*, die vom Kloster auf dem Nonnberg in Salzburg kam und einer angesehenen Salzburger Ministerialienfamilie entstammte, deutlich. Der hervorragenden Disziplin der Frauen, die bald nach der Gründung im Konvent herrschte, bediente sich der Erzbischof, um eine weitere Frauengemeinschaft nach dem Admonter Ordo auszurichten und der Ägide des Admonter Abtes zu unterstellen (Sankt Georgen am Längssee in Kärnten). Die hohe, auch theologische Bildung, die die Admonter Frauen auszeichnete, deren Gelehrsamkeit gerühmt wurde, deren Fähigkeit zu schreiben gut belegt ist, trug sicherlich dazu bei, daß unter Gottfrieds Vorsteherschaft zwei weitere Frauen als Leiterinnen in bayerische Frauenklöster (Neuburg an

der Donau und Bergen bei Ingolstadt) berufen wurden. Diese Klöster unterstanden ebenfalls dem Admonter Abt.

Marienverehrung als ein Indikator des geistig-geistlichen Gehalts von Klosterreform

- 10 Hatte sich die historische Forschung bislang darum bemüht, aufgrund der großen Diversifikation der überlieferten Brauchtexte die einzelnen Reformkreise herauszukristallisieren und ihr Beziehungsgeflecht zu erhellen, so wurde bislang der theologische Gehalt der Reform außer acht gelassen. Die beträchtliche Zahl der überlieferten Homilien zu den Marienfesttagen sind nicht nur ein Gradmesser für den hohen Stellenwert der Marienverehrung im Bereich der *Admuntina religio*, sondern beispielhaft und exemplarisch läßt sich aufzeigen, auf welche Weise Reform konkret Gestalt annahm.
- 11 Mit der im zehnten Jahrhundert einsetzenden Revitalisierung geistlicher Einrichtungen und der Wellen von Klostergründungen war jene asketische Form im europäischen Hochmittelalter zur vollen Entfaltung gelangt, die sich im dritten und vierten Jahrhundert in Ägypten und im syropalästinensischen Raum etabliert hatte, nämlich der Monastizismus. Was das asketische Leben von Frauen betrifft, standen nicht Frauenklöster am Beginn, sondern die Lebensform als *virgo* im Haus der Eltern, deren spirituelle Betreuung dem Bischof oder seinem Stellvertreter oblag. Zahlreiche Traktate über Virginität aus dem dritten und vierten Jahrhundert aus dem griechischen Osten und lateinischen Westen verweisen auf das hohe Ansehen und die weite Verbreitung dieses Standes in der alten Kirche. Sind asketische Tendenzen, insbesondere der Sexualverzicht, durchaus genuin christlicher Natur, gelangten Praxis und Hochschätzung der Virginitätsaskese zum Durchbruch, als mit der Anerkennung des Christentums als Staatsreligion der jungfräulich lebende Mensch an die Stelle des Märtyrers und Confessors trat, und der asketische Stand den ersten Platz in der christlichen Gemeinde einnahm. Davon nicht unberührt blieb schließlich die ganze Kirche, sodaß bereits im vierten Jahrhundert nur der zölibatär lebende Mann für ein höheres Kirchenamt als qualifiziert galt, wenngleich die Durchsetzung dieser Forderung das ganze Mittelalter nicht an Aktualität verlor.
- 12 In das vierte Jahrhundert fallen auch die Auseinandersetzungen um die immerwährende Jungfrauschafft Marias und die Festschreibung ihrer *virginitas* perpetua in der lateinischen Theologie, auch wenn diese sich biblisch nicht begründen ließ und der Idee nach apokryphem Schrifttum entstammte. Schließlich galt Maria schon seit dem dritten Jahrhundert als das primäre Vorbild des jungfräulichen Standes. Im Westen hat Bischof Ambrosius von Mailand (339-397) diese Vorstellung erstmals zum Ausdruck gebracht, und Maria, die *virgo* schlechthin, war das ganze Mittelalter hindurch Idealbild, Patronin und Anführerin des *chorus virginum*. Seit Gregor von Nyssa (um 333/339-394) und Augustinus (354-430) war der Gedanke eines Jungfrauschafftsgelübdes Marias lebendig. Die Popularität, die Maria in Mönchskreisen genoß, hat schließlich nicht unwesentlich dazu beigetragen, abgesehen vom aktuellen Anlaßfall der nestorianischen Kontroverse, dem JeotokoV-Titel zum Durchbruch zu verhelfen und ihn lehrmäßig festzuschreiben (Ephesus 431).
- 13 Marias immerwährende Jungfrauschafft, die besonders die lateinischen Theologen forcierten, und der Gottesmuttertitel sind theologische Aussagen, die die alte Kirche fand. Älter als diese war die erste marianische Typologie, der Eva-Maria-Vergleich. Deren Formulierung, wohl im Anklang an die paulinischen Rekapitulationstheorie erfolgt, reicht ins zweite Jahrhundert zurück und ist mit Justinus Martyr († um 165) und Irenäus von Lyon († um 200) aufs engste verbunden. Sie gab die Grundlage für die folgenden Jahrhunderte ab, Maria immer wieder in breiter Ausmalung als gleichsam neue Eva zu stilisieren, ein Sujet, dessen große Beliebtheit frühmittelalterliche Homiliensammlungen bezeugen. Gegenüber Marias Einzigartigkeit als Jungfrau und Mutter des Gottessohnes konnte Eva, ebenfalls Jungfrau (vor dem Fall) und

Mutter, der angelastet wird, daß mit ihr Sünde und Tod in die Welt kamen, nur ihr Negativbild sein, und in ihrem Gefolge alle Frauen, eine Vorstellung, die auch heute noch nicht gänzlich überwunden scheint.

- 14 Die Kontrastierung Eva-Maria ließ Marias Tugenden und Vorzüge umso heller erstrahlen und hob sie deutlich von ihrem Negativbeispiel Eva ab. Maria wurde mit Epitheta umschrieben, die sie in die Nähe einer *immaculata* rückten. In der Auseinandersetzung mit den Pelagianern und ihrer Lehre wurde Marias Sündenfreiheit thematisiert. Die zwar nicht ganz klare Antwort des Augustinus (354-430) in diesen Streitigkeiten und sein Ursündenbegriff waren der Angelpunkt in dieser Frage, die im Hochmittelalter erneut zur Diskussion stand, das Fest der *Conceptio Annae* (Mariae Empfängnis [8. Dezember]) zeitigte und den Boden für das spätere Dogma bereitete.
- 15 Altkirchliche Lehraussagen, Bilder und Symbole der Mariengestalt waren durch den Filter der Kirchenväterrezeption der karolingischen Theologen gegangen. Wenngleich sie im wesentlichen das kirchenväterliche Marienbild, das auch von Beda Venerabilis (673/674-735) mitgeprägt wurde, weitertransportierten, lassen sich zwei Lieblingsvorstellungen der Karolingerzeit von Maria herausstellen : die *regina*-Maria-Idee und ihre fürbittende und interzessorische Tätigkeit zugunsten des (sündigen) und/oder in Not geratenen Menschen.
- 16 Das Bild von Maria als *regina* und *imperatrix* läßt sich erstmals voll ausgeprägt bei dem aus Ravenna stammenden Dichter Venantius Fortunatus (vor 540-um 600) in Anlehnung an das byzantinische Hofzeremoniell einer irdischen Herrscherin fassen. Nicht unwesentlich für die Herausbildung dieser Idee war Venantius' enge Beziehung zum Kloster der Radegundis und ihrer Äbtissin in Poitiers. Radegundis, die ihren Mann, den Merowingerkönig Chlothar I. (511-561), verlassen und sich in ihre Gründung Poitiers zurückgezogen hatte, war auch und gerade im Kloster die Königin geblieben.
- 17 Die seit der Karolingerzeit zu beobachtende politische Bedeutung der Königin und ihre Teilhabe an der Herrschaft, signifikant im Gebrauch des *consors-regni*-Titels und der Anzahl der Interventionen, wirkte auf Marias Königinnentum ein. Maria hatte teil an der Herrschaft Christi, und wie eine irdische Königin zugunsten von PetentInnen tritt Maria bei ihrem Sohn dem Christus-rex zugunsten des/der Beters/in ein. Auch umgekehrt wurde Maria zunehmend zum Vorbild und zur Identifikationsfigur für die Königin und erste Ansprechpartnerin, wenn es darum ging, dem geeigneten Nachfolger das Leben zu schenken. Biblische Frauengestalten (Judith, Esther, Bathseba, Abisag von Sunem) wurden herangezogen, die *Maria-regina*-Idee typologisch auszumalen. Mit Hilfe von Psalm 44[45] wurde Maria als Königin im goldenen Gewand an der Seite Christi stehend dargestellt. Dabei wird nicht nur auf den bräutlichen Aspekt verwiesen und die Beziehung zur *ecclesia* hergestellt, - galt doch seit neutestamentlicher Zeit die Kirche als Braut Christi -, sondern wiederum wird der Bogen zu den Jungfrauen gespannt, denn dieser Psalm hatte eine bis in die Kirchenväterzeit zurückreichende Tradition im Jungfrauenschrifttum.
- 18 Jungfrau - Mutter - Braut waren diejenigen Anknüpfungspunkte, um typologisch Aussagen bezüglich Maria und *ecclesia* zu treffen. Von den Kirchenvätern hat Ambrosius diese Gleichsetzung am weitesten getrieben und sinngemäß ausgesagt: *Maria est typus ecclesiae*, allerdings wurde bis ins Hochmittelalter keine Ineinssetzung vollzogen, da dies immer nur zeichenhaft und bildhaft zu verstehen war.
- 19 Der Brauttitel der Kirche war vorerst auch nicht maßgeblich, um mit dieser Bezeichnung Maria zu ehren. Zwar wurde mit der Brautsymbolik schon in der alten Kirche eifrig operiert (vgl. Ps. 18[19], 6), um die göttliche Inkarnation zu umschreiben, und von Maria als der Gottesbraut gesprochen. *Sponsa Christi* war zunächst die Anrede für die kirchliche Jungfrau (seit Tertullian von Karthago [um 160-220]). Die altkirchlichen Theologen, besonders die lateinischen, gebrauchten diese Anrede mehr indirekt und verhalten. Erst die karolingischen Theologen stellten einen direkten Bezug dieser Anrede zu Maria her.

Schließlich war es die marianische Auslegung des Hoheliedes, aus dem ekklesiologischen Deutungsschema erwachsen, die im zwölften Jahrhundert zur vollen Geltung gelangte und dem Gedanken von Marias Brautschaft Christi zum Durchbruch verhalf. Wiederum ist der Bezug zu den Jungfrauen gegeben. Schließlich hatte das Hohelied seit den Kirchenvätern im Jungfrauenschrifttum einen festen Platz und war Grundbestandteil der Liturgie von Gedenktagen heiliger Jungfrauen als auch der Marienfeiertage.

20 Das Interesse, mit dem Klosterfrauen den theologischen Fragen ihre Patronin betreffend begegnen, läßt sich gut an der Frage der leiblichen Himmelsaufnahme dokumentieren. Ließ Epiphanius von Salamis (310/320-403), der erste Theologe, der sich mit der Frage von Marias Lebensausgang befaßte, es in Schwebelage, was mit Maria geschehen sei, denn niemand wisse Sicheres über ihr Ende, so wurde die Antwort darauf in der im fünften Jahrhundert einsetzenden, umfangreichen, in verschiedenen Sprachen überlieferten, legendarisch ausgeschmückten *Transitus-Literatur* zu geben versucht. Diese war durchaus nicht einheitlich und kannte verschiedene Möglichkeiten des Hinscheidens Marias von der *dormitio*, die besagt, daß Maria wie alle Menschen gestorben sei, jedoch mit dem Hinweis auf ihren unversehrten Leib, bis zur *assumptio* mit und ohne *resurrectio*, mit dem wesentlichen Unterschied dieser beiden Aussagen, daß erstere die Idee von Marias Unsterblichkeit, letztere die Vorstellung von Tod und nachfolgender Auferstehung beinhaltet. Gründe der Konvenienz werden angeführt, bis sich in der griechischen homiletischen Literatur des siebten und achten Jahrhunderts allmählich der Gedanke Bahn bricht, daß Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde. Gestützt wird diese Vorstellung durch die Tradition vom leeren Grab Marias in Gethsemane (siebtes Jahrhundert) und die Verehrung ihrer Gewandreliquien in Byzanz (Gürtel, in der Chalkoprateiakirche ; Gewand in der Blachernenkirche) mit einem jeweils eigenen Fest seit dem neunten Jahrhundert, die als Hinweis darauf gelten, daß Marias Körper nicht mehr auf Erden weilt.

21 Wenngleich ihr nicht fremd, vertreten in der lateinischen *Transitusliteratur* und Bestandteil der Liturgie des *assumptio*-Festes, wird in der lateinischen Kirche dem Glauben an eine *assumptio corporalis* Marias große Zurückhaltung entgegengebracht. Besondere Bedeutung für die zögerliche Rezeption dieser Annahme erlangte der Traktat des Paschasius Radbertus (um 790-859) *De assumptione sanctae Mariae*, unter dem Namen des Hieronymus kursierend, die Antwort auf eine Anfrage der Nonnen von Soisson, die aufgrund eines im Umlauf befindlichen *Transitus*-berichtes wissen wollten, welche Bewandnis es mit der leiblichen Himmelsaufnahme Marias auf sich habe. Radbertus beurteilte die Frage abschlägig und warnte die Nonnen vor dem Gebrauch dieses Apokryphon. Trotz der großen Verbreitung und des Bekanntheitsgrades, ob seines Gebrauchs in der Liturgie für Mariae Himmelfahrt, die der sogenannte pseudohieronymianische Brief *Cogitis me* in der Folgezeit erlangte, verstummte die Diskussion um Marias Lebensende und Auseinandersetzung mit den *Transitus*-berichten nicht gänzlich. Im zwölften Jahrhundert waren es wiederum Nonnen, die in den Besitz einer Homilie eines anonymen Verfassers des Klosters Reichenau aus dem zehnten Jahrhundert, der Predigten der griechischen Theologen des siebten und achten Jahrhunderts, die die *Transitusliteratur* positiv rezipiert hatten, ins Lateinische übertragen und verarbeitet hatte, gelangt waren und nun wissen wollten, ob sie diese nicht nur privat, sondern auch in der Kirche als Lektüre heranziehen dürften. Dieses Mal ging die Frage an Gerhoh von Reichersberg (1092/93-1169). In einer Zeit, in der sich die proassumptionische Auffassung allmählich breiterer Akzeptanz erfreute, fiel auch die Antwort zustimmend aus.

22 Schließlich ist noch Elisabeth von Schönau (um 1129-1164/65) zu erwähnen, die mittels einer Vision danach trachtete, die ungeklärte Frage der körperlichen Himmelsaufnahme Marias zu beantworten, und die dann auch von der Gottesmutter die Bestätigung erhielt, daß sie mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen worden sei.

- 23 Stand Maria seit der Spätantike in einem besonderen Verhältnis zum jungfräulichen Stand, und galt sie als *mater virginum* (Leander von Sevilla [549-600/601]), so wie der Abt/die Äbtissin der geistliche Vater/die geistliche Mutter des im Kloster lebenden Menschen war, wurde sie im Laufe des Mittelalters zur geistigen Mutter aller Menschen. Anknüpfungspunkt bot einerseits das Bild, das Augustinus von Maria im Rahmen der *ecclesia*-Maria-Typologie zeichnete, wenn sie *corporaliter* Christi Mutter sei, sei sie *spiritualiter* auch Schwester und Mutter der Mitglieder des Körpers Christi, andererseits die geistliche Verwandtschaft, die durch die Taufe begründet wurde und Tauf- und Firmpaten zu geistlichen Eltern des Täuflings bzw. Firmlings machte, die, da von Gott gewirkt, in der sozialen Wirklichkeit des Mittelalters mindestens so gewichtig wie die leibliche Elternschaft war. Von Maria als *credentium mater* sprach erstmals Ambrosius Autpertus († 784), im elften Jahrhundert zog Anselm von Canterbury (1033-1109) den Schluß *mater Dei est mater nostra*, und aus der Eva-Maria-Typologie erwuchs Maria die Bezeichnung *mater viventium* zu.
- 24 Im Vertrauen auf ihre Fürbittekraft und ihr Erbarmen wurde Maria seit dem zehnten Jahrhundert als *mater misericordiae* angerufen, eine Anrede, die sich bereits bei Jakob von Sarug (um 451-521) findet, im Westen erstmals bei den Cluniazensern anzutreffen ist (Vita Odonis des Johannes von Salerno), die sich gut mit ihrer monastischen Ideologie zur Deckung bringen läßt, und die viel zu ihrer Verbreitung beigetragen haben. Marias Barmherzigkeit, die sie dem sündigen Menschen erweist, der sich vertrauensvoll an sie wendet, dokumentieren aufs vortrefflichste die seit dem zwölften Jahrhundert entstehenden Marienwundersammlungen ; sie wurde signifikant in ihrer Schutz-funktion, in ihren Brüsten, die für ihre *caritas* und *misericordia* stehen, und die die Milch der Gnade und des Trostes spenden, oder, ikonographisch gesprochen, in der Schutzmantelmadonna und der Maria lactans sowie in ihrem Mitleiden unter dem Kreuz, oftmals verbunden mit dem Motiv der *mater dolorosa*.
- 25 Die unermeßlich große Liebe zwischen Maria und ihrem Sohn, rückt sie immer näher an die Seite Christi. Der Titel, da biblisch fundiert, erste Zeugin der Auferstehung zu sein, und mit Maria Magdalena aufs engste verbunden, wurde auch ihr zuteil. Ihre Mittlerfunktion, erwachsen aus dem Eva-Maria-Vergleich, wurde ausgeweitet und zur heilsmittlerischen Tätigkeit gesteigert. Maria steht an der Spitze des Heiligenchors und avanciert zur Modeheiligen schlechthin.

Maria in den Homilien des Admonter Predigtcorpus

- 26 Das im Hochmittelalter sich ausprägende Marienbild fand seinen Niederschlag auch in den Admonter Homilien. Ganz im Stile der Zeit wurde Maria als Mutter der Barmherzigkeit gesehen. Diese Bezeichnung kam ihr vor allem aufgrund des Inkarnationsgeschehens zu, nicht zuletzt ob ihrer interzessorischen Tätigkeit, ihres Eintretens bei Gott für den sündigen Menschen, dem sie Zuflucht bietet. Großes Interesse nimmt die Frage der Sündenlosigkeit ein. Jedoch geht es weniger darum, Marias Ausnahmestellung und Freiheit von aller Ursünde theologisch zu begründen, sondern der *immaculata*-Begriff korreliert mit dem Bemühen um eine reine Lebensführung. Erstmals tritt die Verehrung des Herzens Mariae ausgeformt zutage. Von besonderer Signifikanz ist die in einzigartiger Weise weisheitlich konnotierte Sicht Marias. Hat die liturgische Lesung von Weisheitstexten (Prv., Sap., Sir., Ecl.) zum einen dazu angeregt, Maria symbolisch als Thron Salomos, Haus der Weisheit, Zeder des Libanons, Palme von Engadi darzustellen, wird hier das Gewicht auf ihre zum anderen daraus abgeleitete ewige Vorherbstimmung gelegt. Maria ist die *sponsa patris*, die Braut Sulamit des Hoheliedes, die der Heilige Geist Gott dem Vater als Braut erkoren hatte, als Gehilfin im Inkarnationsgeschehen vorgesehen und erwählt vor aller Zeit. Das trinitarische Zusammenwirken am Erlösungsgeschehen der Inkarnation, zu dem Maria in Form einer Quaternität hinzutritt, ist gewissermaßen das Lieblingsthema.

- 27 Das in den Homilien in Erscheinung tretende Marienbild ist ohne seinen monastischen Entstehungshorizont nicht denkbar, der Bezug zum konventualen Leben klingt immer wieder an. Die Stilisierung der Frau Maria und primären Identifikationsfigur für Nonnen zur Partnerin eines männlich konnotierten Gottes im Erlösungsgeschehen konturiert ein Frauenbild, demnach Frauenweniger als Töchter Evas und minderwertiger als der Mann gesehen wurden, sondern durchaus als gleichrangig. Diese Sichtweise korreliert mit dem Modell des Doppelklosters, das nur florieren konnte, wenn das Leben und Streben der Männer und Frauen nach Heil im Gleichklang erfolgte. Aber auch den Frauen, die im fortgeschrittenen Alter, lebenserfahren und vom Schicksal geprägt als *conversae* ins Kloster kamen, bot sich Maria als Vorbild an. Die vier Frauen der matthäischen Genealogie (Rahab, Thamar, Ruth, Bathseba), die in der Geschichte Israels allesamt eine anrühige Rolle spielten, wurden generell ekklesiologisch interpretiert. In den Admonter Homilien erscheinen sie als Typen Marias.
- 28 Auch wenn ungeklärt ist und es womöglich auch bleibt, in welchem Ausmaß im Vorfeld der Verschriftlichung die Nonnen, deren Fähigkeit, Theologie zu treiben, gut bezeugt ist, am herrschenden Diskurs einer Thematik beteiligt waren, und dies in das Endprodukt, dem fertigen Codex, auch einfloß, so sind die im Falle von Admont im Rahmen eines solchen Prozesses entstandenen Homilienhandschriften ein Signum der geistig-geistlichen Einheit des Doppelklosters, dessen personelle Klammer der Abt war, und der für den Kurs der Reform stand, die weiterhin einladen, dem nachzuspüren, was Frauen und Männer bewog, ein Gott geweihtes Leben zu führen.

Notes

1 Dominique Iogna-Prat sei an dieser Stelle herzlichst gedankt, die Ergebnisse meiner Arbeit präsentieren zu dürfen.

Kapitel III ist als Aufsatz unter dem Titel "Das Admonter Frauenkloster im zwölften Jahrhundert - ein Musterkloster des Ordo Hirsaugiensis" in Vorbereitung. Teil II (Die Marienmetaphorik der Predigten) ist als Buch geplant.

Pour citer cet article

Référence électronique

Ingrid Roitner, « *Mater misericordiae*. Das Marienbild des Hochmittelalters dargestellt anhand der Marienpredigten Gottfrieds von Admont (1138-1165) vor dem Hintergrund der religiösen Laien- und Frauenbewegung », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* [En ligne], 7 | 2003, mis en ligne le 05 décembre 2007. URL : <http://cem.revues.org/index3612.html>

Droits d'auteur

© Tous droits réservés