



Yvonne Arras

Sichtbare Ideologie

Das Hohenzollern-Kloster
Stetten im Gnadental
und die Doktrin
der Dominikanerobservanten

Sichtbare Ideologie.
Das Hohenzollern-Kloster
Stetten im Gnadental
und die Doktrin
der Dominikanerobservanten

DISSERTATION
zur Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Philosophie
in der Philosophischen Fakultät
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt von

Yvonne Arras

aus

Tübingen

2024

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Eberhard Karls Universität

Dekan: Prof. Dr. Angelika Zirker

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Sergiusz Michalski

Mitberichterstatterin: Prof. Dr. Sigrid Hirbodian

Tag der mündlichen Prüfung: 13.2.2018

Tübingen University Press, Universitätsbibliothek Tübingen

SICHTBARE IDEOLOGIE



Rudolf Stillfried, Kloster Stetten unter Hohenzollern, Lithografie, um 1838, Vorlage: Kreisarchiv des Zollernalbkreises, Balingen

YVONNE ARRAS

SICHTBARE IDEOLOGIE

Das Hohenzollern-Kloster Stetten im Gnadental
und die Doktrin der Dominikanerobservanten

BIBLIOGRAFISCHE INFORMATION DER DEUTSCHEN NATIONALBIBLIOTHEK

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International zugänglich.

Um eine Kopie dieser Lizenz einzusehen, konsultieren Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> oder wenden Sie sich brieflich an Creative Commons, Postfach 1866, Mountain View, California, 94042, USA.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf dem Repositorium der Universität Tübingen verfügbar unter:

<http://hdl.handle.net/10900/155914>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-dspace-1559140>

<http://dx.doi.org/10.15496/publikation-97247>

Tübingen University Press 2024

Wilhelmstr. 32

72074 Tübingen

tup@ub.uni-tuebingen.de

www.tuebingen-university-press.de

ISBN (Hardcover): 978-3-98945-011-0

ISBN (PDF): 978-3-98945-012-7

Umschlaggestaltung: Cornelia True, Universitätsbibliothek Tübingen

Satz und Layout: Yvonne Arras

Druck und Bindung: Libri Plureos GmbH, Friedensallee 273, 22763 Hamburg

Printed in Germany

INHALT

ANTE OMNIA	7
EINLEITUNG: GEGENSTAND UND SACHLAGE	9
1. Prolog	9
2. Sichtbarkeit der Reform	11
3. Vorgehensweise	30
I. DOKTRIN: WAS MEINT DER <i>MODUS VIVENDI IN REGULARI VITA</i> ?	33
I.1. Problemskizze	33
I.2. Quellen	36
I.3. Die Literatur über die observante Frömmigkeit	40
I.4. Die <i>ordinacio</i> des Provinzials Ulrich Zehentner	47
I.5. Fazit: Was zeichnet den observanten <i>modus vivendi</i> um 1500 aus?	83
II. PRÄMISSEN. WELCHE VORAUSSETZUNGEN WAREN ERFORDERLICH? ...	85
II.1. Aufriss	85
II.2. Gründung und Inkorporation	87
II.3. Wegbereiter: Die observante Reform	146
III. RÄUME. WO ENTFALTETE SICH DIE OBSERVANTE DOKTRIN?	159
III.1. Innere Kirche: <i>chorus</i> und <i>sanctuarium</i>	159
III.2. Terminologie: Chor, Schwesternchor, Langchor, Nonnenempore	162
III.3. Raum und Kult – die Klosterkirche um 1500	168
III.4. Fazit	217

IV. SYMPTOME. WIE KAMEN DIE IDEEN ZUM VORSCHIEIN?	219
IV.1. Sichtbare Strategien	219
IV.2. Das Retabel	226
IV.3. Das Sakramentshäuschen	326
IV.4. Die Grablege	333
V. EXPLICIT: GEDANKENGANG UND ERGEBNISSE	341
V.1. Kapitel I	341
V.2. Kapitel II	342
V.3. Kapitel III	342
V.4. Kapitel IV	343
VI. VERZEICHNISSE	345
VI.1. Die Stettener Glasmalereien, ca. 1270/80	345
VI.2. Die Bildtafeln in der Fürstlichen Sammlung, ca. 1480-1500	352
VI.3. Quelleneditionen	364
VI.4. Beilagen	397
VI.5. Bibliographie	405
ABBILDUNGEN	469
Abbildungsverzeichnis	469
Abbildungsnachweis	485
ABBILDUNGEN	487

ANTE OMNIA

„Absichtslose Wahrnehmung, unscheinbare Anfänge gehen dem zielbewußten Suchen, dem allseitigen Erfassen des Gegenstandes voraus. Im sprungweisen Durchmessen des Raumes hascht dann der Suchende nach dem Ziel. Mit einem Schema unfertiger Ansichten über ähnliche Gegenstände scheint er das Ganze erfassen zu können, ehe Natur und Teile gekannt sind. Der vorschnellen Meinung folgt die Einsicht des Irrtums, nur langsam der Entschluß, dem Gegenstand in kleinen und kleinsten Schritten nahe zu kommen, Teil und Teilchen zu beschauen und nicht zu ruhen, bis die Überzeugung gewonnen ist, daß sie nur so und nicht anders aufgefaßt werden dürfen.“¹

Das „Ganze“, das hier nun vorliegt, ist nicht das, was am Anfang geplant war. Aber es übertrifft die ursprüngliche Idee bei weitem. Gleichwohl: Der Weg zu diesem Ergebnis war steinig, geprägt von retardierenden Momenten und Situationen der Umkehr. Kehrtwenden und Neuansätze, die sich jetzt, in der Retrospektive, als notwendig erwiesen haben.

Ich möchte meinem Doktorvater, Professor Dr. Sergiusz Michalski (Tübingen), sehr dafür danken, die Entwicklung der Dinge wohlwollend, aber doch mit festem Blick mitgetragen zu haben, so vage die erste Projektskizze auch war. Die Entstehung dieser Arbeit fußt nicht zuletzt auf seinem Rückhalt.

Mein besonderer Dank richtet sich auch an Professor Dr. Sigrid Hirbodian (Tübingen); nicht alleine für die Übernahme des Zweitgutachtens, sondern vor allem für ihr wachsames Interesse am Fortschritt meiner Forschungen, welches mit wertvollen Ratschlägen verbunden war.

Es ist unmöglich, all die Personen und Institutionen aufzuführen, mit denen ich in den vergangenen Jahren wie auch immer zu tun hatte. Es ist mir aber ein besonderes Anliegen, Dr. Volker Trugenberger, stellvertretend für die Mitarbeiterschaft des Staatsarchivs Sigmaringen, herzlich zu danken für die ungemeine Unterstützung, die mir von dieser Seite zuteil wurde. Dasselbe gilt den Fürstlich Hohenzollernschen Sammlungen und der Hofbibliothek.

1 Gustav Gröber: Grundriß der romanischen Philologie, Bd. 1, 1888, S. 3, hier zitiert nach Curtius 1965, S. 7.

Anette Hähnel und Sabine Schmittem haben keine Mühe gescheut, meine Wünsche zu erfüllen, so umständlich diese auch waren; dafür sei ihnen herzlich gedankt. Mein Dank geht darüber hinaus an die Studienbibliothek Dillingen, deren Handschriftenbestand einen elementaren Baustein dieser Arbeit bildet. Auf vielfältige Weise zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen – sei es durch Fotografien, sei es durch gegenstandsspezifische Hinweise – haben auch Dr. Andreas Zekorn vom Kreisarchiv des Zollernalbkreises in Balingen, Eduard Schnell vom Steinmetzbetrieb Schnell in Fridingen an der Donau sowie der Förderverein der Klosterkirche St. Johannes e. V. Stetten: Vielen Dank!

Die Abbildungen betreffend bedanke ich mich bei Dr. Anette Michels, seinerzeit Leiterin der Graphischen Sammlung am Kunsthistorischen Institut der Universität Tübingen, für den großzügig und vertrauensvoll gewährten Zugang zu den für diese Arbeit so wichtigen Beständen des Fotoarchivs Weisse. Ein außerordentliches Entgegenkommen erfuhr ich auch von Seiten des Bildarchivs Foto Marburg und seinem Direktor Dr. Christian Bracht: herzlichen Dank! Sodann danke ich Dr. Hartmut Scholz vom „Corpus Vitrearum Deutschland“ in Freiburg im Breisgau sowie bei der „Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz“ in Koblenz.

Schließlich gilt mein Dank meinen Korrekturlesern und unter ihnen vor allem Dr. Sarah Hoyer (Sigmaringen): Sie hat noch gesehen, wofür ich schon blind war. Neben PD Dr. Katharina Schüppel (Dortmund) danke ich zudem meinen Bruder Hans-Martin Arras für das Korrekturlesen von einzelnen Kapiteln und meiner Schwester Dr. Janet Arras für ihren analytischen Blick, der mich bisweilen zum Neubetrachten der Dinge veranlasst hat.

Das Werk wäre nicht zu Stande gekommen, hätte meine Familie im Hintergrund nicht auf vielfältige Weise agiert; sei es durch die leibliche Verpflegung in den Jahren der „Klausur“, sei es auf mentale Art und Weise. Die vorliegende Arbeit ist dem Andenken an meinen Vater gewidmet. Denn ich kann sie ihm auf Erden nicht mehr geben.

Yvonne Arras

EINLEITUNG: GEGENSTAND UND SACHLAGE

1. PROLOG

„De monialibus autem tot et tanta scribenda suppeterent, quod charta non sufficeret. Hodie enim multa superflua habent, tum in communi quam in particulari. Volunt enim habere tunicas et omnes vestes duplicatas et triplicatas, libellos aureos, pueros gypseos sive ligneos, videlicet idola earum, quos vestiunt auro et argento et margaritis; et cum pauperes non habeant panem quo sustententur, non compatiuntur.“¹

In seiner Schrift *De simplicitate Christianae Vitae* verurteilt Savonarola († 23. Mai 1498) den Lebenswandel seiner Zeitgenossen.² Dieser sei luxuriös und ausschweifend, von Geistlichkeit keine Spur. Kritik übt er auch an den Ordensleuten, insbesondere gegen die Prachtentfaltung der Nonnen seines eigenen Ordens zielt die Empörung des Florentiner Dominikaners. Dabei sei die ewige Seligkeit doch vielmehr durch ein sittsames Leben und gute Werke als durch äußeren Glanz zu erlangen. So müsse man die Konsequenz ziehen, dass „ein in rechter Weise geführtes Leben der wahre Kult Gottes sei“.³ Savonarola erblickt daher im „sittlichen Lebenswandel“ und in der „Reinheit des Herzens“ die höchsten Güter, die zur Verehrung Gottes gereichten. Wahre Geistlichkeit lasse sich nicht zuerst in äußeren Handlungen ablesen, sondern trete gleichsam von innen heraus ans Licht. Unter Berufung auf Joh 4,24 brachte er diese Einsicht in seinem Werk *Triumphus Crucis* wie folgt zu Papier:

„[H]omo per rectitudinem cordisque puritatem fit Deo similior quam per actus

1 Vgl. Savonarola/ed. Ricci 1959, S. 101, hier zitiert nach Feld 1990, S. 106 Anm. 6. – Vgl. hierzu und zum Folgenden auch Savonarola/üb. Gieraths 1961, S. 194.

2 Savonarola/ed. Ricci 1959.

3 Savonarola/ed. Ferrara 1961, S. 51: *Cum ergo manifestum sit ad ipsam foelicitatem et huiusmodi bona a Deo impetranda multo perfectius hominem per bonam vitam, quam per sacrificia caerimoniasque disponi, constat verum Dei cultum esse rectitudinem vita*, hier zitiert nach Feld 1990, S. 108 Anm. 11.

*exteriores, et ideo perfectius Deus spiritu quam corpora colitur: 'Spiritus enim est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare'.*⁴

Um ein solchermaßen geistliches und somit gottgefälliges Leben führen zu können, bedarf es folglich einer *riforma morale*, einer Veränderung der inneren Werte.⁵ Savonarola rüttelte daher am Gewissen seiner Mitbrüder und -schwestern und predigte Tugendhaftigkeit, Askese, Armut und Gemeinsinn. Savonarola markiert den „Gipfel der Dominikanerobservanz“⁶, denn diese Auffassung vom richtigen Klosterleben wuchs bei ihm zur Obsession aus. Sie erfreute sich aber auch in den Reihen der deutschen Observanten dieser Zeit breiter Zustimmung.⁷ Der Ordenshistoriker Wolfram Hoyer stellte dazu fest:

„Die Regularobservanz war eine Ideologie – eine Meinung über den richtigen Stil des dominikanischen Ordenslebens, ein Verständnis der korrekten Lebensweise, die sich im Laufe etwa eines [...] Jahrhunderts gegen andere Auffassungen im Predigerorden durchsetzte.“⁸

Wenn die Observanz einen nennenswerten Wandel im Ordensleben der Dominikanerinnen und Dominikaner herbeigeführt hat, müsste sich das in der visuellen Kultur der Konvente ablesen lassen. Diese Überlegung wird in der Literatur seit einigen Jahren kontrovers diskutiert, wie im Folgenden dargelegt werden soll.

4 Vgl. Savonarola/ed. Ferrara 1961, S. 51, hier zitiert nach Feld 1990, S. 108 Anm. 12 (Hervorhebung im Original).

5 Zitiert aus Gioffari 2005, S. 347 (Titel), zum Folgenden vgl. S. 347-364 (mit neuerer Literatur). – Für einen Überblick zum Leben und Wirken Savonarolas siehe ferner: Piper 1979 und Savonarola/üb. Gieraths 1961, S. 1-60.

6 Zitiert aus Arras, Rez. Zaru (2014), 2016. – Zur dominikanischen Observanzbewegung siehe unten Kapitel II. 3.1.

7 Zur Verbundenheit der deutschen Dominikanerobservanten dieser Zeit mit den Ansichten Savonarolas vgl. in vorliegender Arbeit unten, Kapitel I. 4.2. mit Anm. 87 (mit Literatur) sowie Kapitel I. 1. mit Anm. 9.

8 Zitiert aus Hoyer 2016, S. 86.

2. SICHTBARKEIT DER REFORM

2.1. DISKUSSION DER LITERATUR

In ihrer 2012 erschienenen Dissertation über „Soziale Dimensionen visueller Kommunikation in hoch- und spätmittelalterlichen Frauenkommunitäten“ behauptet Katharina Ulrike Mersch, dass die dominikanische Ordensreform keine wesentlichen Veränderungen in der visuellen Kultur der Konvente bewirkt habe.⁹ Zu diesem Fazit kam sie nach einer Untersuchung jener aus dem Kloster Maria Medingen erhaltenen Skulpturen, Tafelmalereien, etc., die sich aufgrund ihrer Datierung in das ausgehende 15. Jahrhundert hierfür eignen, da der Konvent von Maria Medingen bereits in den 1460er Jahren der Observanz angeschlossen worden war. Mersch zufolge lasse dieser Bestand aber so gut wie jedes Reformcharakteristikum vermissen. Im Vergleich zu Werken aus Reformklöstern anderer Orden präsentiere sich das Medinger Ensemble in ikonographischer Hinsicht vielmehr als „durchaus zeittypisch“, meint Mersch.¹⁰ Diese Zeittypik äußert sich für die Kunst- und Geschichtswissenschaftlerin primär in der hohen Präsenz an Marienbildern, wie auch an Werken zur kultischen Inszenierung der Passion Christi.

Marienbilder dominierten auch die visuelle Kultur der Klosterkirche des observanten Krakauer Predigerkonvents im ausgehenden 15. Jahrhundert, wie Agnieszka Madej-Anderson in ihrer beeindruckenden Dissertation unter anderem herausgefunden hat.¹¹ Dafür untersuchte sie das spätmittelalterliche Ausstattungsensemble dieser Niederlassung, die als die wichtigste in der polnischen Ordensprovinz anzusehen ist. Der allgemeine Marienkult jener Zeit ist Madej-Anderson natürlich ebenso bekannt.¹² Doch anders als Mersch, deren Urteil, wie erwähnt, auf dem Vergleich Medinger Relikte mit der Kunstpraxis anderer Orden basiert, bindet Madej-Anderson die Bilder in den „Kontext [...] der Ausstattung der Krakauer Dominikanerkirche sowie der zeitgenössischen normativen Ordensdiskurse“, also der Observanzbe-

9 Mersch 2012, hier S. 351-365. – Merschs Arbeit wurde aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive von Julia Bruch besprochen, siehe: Bruch, Rez. von Mersch (2012), 2012.

10 Zitiert aus Mersch 2012, S. 355, zum Folgenden vgl. ebd., S. 355-364. – Zu Medingen vgl. auch Jedelhauser 1936.

11 Madej-Anderson 2007. – Die Arbeit blieb Mersch nach Ausweis ihrer Bibliographie unbekannt.

12 Vgl. Madej-Anderson 2007, S. 134.

wegung, ein.¹³ Sie betrachtet die Werke somit dezidiert im Lichte ordensgeschichtlicher Kategorien und sucht zugleich die Rückbindung an konventsinterne Traditionsstränge. Diese Sicht auf die Dinge ermöglicht ihr, anstatt den Marienkult vorschnell als „zeittypisch“ zu degradieren, ihn vielmehr als typisches „Moment der dominikanischen Identitätsstiftung“ zu erkennen.¹⁴ Darüber hinaus kann Madej-Anderson Darstellungen des damals noch nicht kanonisierten Hyazinth – ein polnischer Dominikaner des 13. Jahrhunderts, der zu den Vätern der Errichtung der Polonia zählt – als für eben diese Ordensprovinz charakteristische Reformikonographie namhaft machen, indem sie herausstellt, dass es zur „innermonastischen Didaxe“ einer lokal anerkannten Figur bedurfte. Und diese habe der Krakauer Konvent in der „hauseigenen Gründerpersönlichkeit“ entdeckt, nämlich in jenem sodann im Jahre 1594 auf die Altäre gehobenen Hyazinth.¹⁵ Spielte dieser in anderen Provinzen des Ordens keinerlei Rolle, war er hier durch hagiographische Überformung zum alter Dominicus stilisiert und damit zum Exempel mönchischer Tugendhaftigkeit erklärt worden, was im Rahmen der Reformbemühungen von einem gewissen Pragmatismus zeugt. „Die Zeugnisse des lebhaften Interesses an der Heiligsprechung Hyazinths verdichten sich“ daher nicht von ungefähr gerade in jenen Zeiten.¹⁶ Außerdem kann sie die Bedeutung aufzeigen, die den Brüdern bei der Distribution und Etablierung bestimmter Werte und Ideen unter den ihrer *cura* anvertrauten Schwestern des Ordens beizumessen ist.¹⁷ Nach Madej-Anderson zeitigte die Ordensreform also sehr wohl sichtbare Auswirkungen.¹⁸

Ein Blick auf die weitere Literatur lehrt: Man gelangt zunehmend zu der Einsicht, dass nicht nur die Franziskaner im Rahmen der „Ordenspropaganda“ ihre frommen Überzeugungen in sichtbarer Art und Weise zur Schau stellten, indem sie bildpolitisch aktiv wurden, wie es für dieses Milieu insbesondere Dieter Blume seit Jahrzehnten postuliert,¹⁹ sondern dass die Dominikaner anscheinend kaum weniger bemüht waren, visuelle Techniken zur

13 Zitiert aus Madej-Anderson 2007, S. 134; vgl. ferner ebd., S. 67-72.

14 Zitiert aus Madej-Anderson 2007, S. 134.

15 Vgl. Madej-Anderson 2007, S. 17-29, hier zitiert aus S. 28.

16 Zitiert aus Madej-Anderson 2007, S. 25.

17 Vgl. Madej-Anderson 2007, S. 81-107.

18 Vgl. Madej-Anderson 2007, S. 13.

19 Vgl. etwa Blume 1989 oder ders., Rez. Cannon (2013), 2014.

Anwendung zu bringen, um sowohl bestimmte, eventuell lokal beschränkte Auffassungen nach außen zu tragen als auch die Identität des verfassungsgemäß losen Personenverbandes mithilfe einer gemeinsamen Bildsprache zu wahren. Während aber die Minoriten quasi mit Beginn ihrer Existenz eine exklusive Ikonographie zu etablieren vermochten, da sich die Gründerfigur dieses Ordens aufgrund ihres gemeinhin als charismatisch beschriebenen Charakters hierfür als besonders adäquat erwies, scheinen indes die Dominikaner das kommunikative Potential der visuellen Sprache erst vor dem Horizont der Ordensreform als zweckdienlich entdeckt zu haben. Deswegen fokussiert man seitens der Kunstgeschichte vor allem auf diesen Abschnitt der dominikanischen Ordensgeschichte, wenn es um derlei Fragen geht.²⁰ So zum Beispiel auch Ingonda Hanneschläger und Denise Zaru, die in ihren Studien zur Kunstpraxis der lombardischen Reformklöster des Predigerordens ähnliche Ergebnisse erzielten wie Agnieszka Madej-Anderson in Bezug auf die polnische Provinz.²¹

Nachdem Hanneschläger und Zaru unabhängig voneinander dem Einfluss der Ordensreform insbesondere am Beispiel der venezianischen Klöster nachgegangen waren, konstatierten beide in frappierender Einhelligkeit, dass die Observanten eine regelrechte „Reformkunst“ etabliert hätten.²² Zaru spricht sogar von einer „Observant aesthetic“, welche die „Bildpolitik“ der Reformbrüder erbracht habe.²³ In Bezug auf die visuelle Kultur des venezianischen Nonnenklosters Corpus Domini zum Beispiel, das Ende des 14. Jahrhunderts zwecks Etablierung der Observanz in den Frauenkonventen der lombardischen Ordensprovinz (der sogenannten Lombardia) gegründet worden war, konnte Zaru eine thematische Fokussierung auf die Gottesliebe (*amor Dei*), wie sie die heilige Katharina von Siena exemplarisch vorgeführt habe, als Charakteristikum ausfindig machen.²⁴

Auch in methodischer Hinsicht stehen die Arbeiten von Ingonda Hanneschläger und Denise Zaru jener Agnieszka Madej-Andersons in gewisser

20 Bei den Franziskanern hat sich diesbezüglich die Zeit des „Theoretischen Armutsstreits“ als geeignetes Untersuchungsfeld erwiesen, vgl. die Literatur in voriger Anmerkung.

21 Hanneschläger 2008; Zaru 2014.

22 Vgl. Hanneschläger 2008, hier zitiert aus S. 490.

23 Vgl. Zaru 2014, hier zitiert aus S. 243; der Ausdruck „Bildpolitik“ ist dabei nicht übersetzt. – Zu dieser Arbeit siehe Arras, Rez. Zaru (2014), 2016.

24 Vgl. Zaru 2004, S. 75-142.

Weise nahe. Zum einen verzichten sie im Unterschied zu Mersch auf Vergleiche mit anderen Orden und beleuchten die Relikte stattdessen vor dem ordensinternen Hintergrund. Zum anderen kontextualisieren sie die Bildmedien, indem vorab konvents- und ordensgeschichtliche Prämissen teils ausführlich ausgebreitet werden. Dies fällt bei Mersch dagegen durchaus dürftig aus und vermag daher nicht zu überzeugen.²⁵ Dabei wäre gerade im Fall Meidings eine fundierte Aufarbeitung der historischen Sachverhalte geboten gewesen, denn die Situation ist keineswegs so klar wie es den Anschein haben mag.²⁶

Mithin liegen für fremdländische Ordensprovinzen Untersuchungen zur Frage vor, inwiefern die Reform sichtbare Veränderungen in der visuellen Kultur eines Frauenkonvents – worunter in der vorliegenden Arbeit in erster Linie die Ausstattung der Klosterkirchen mit bildlichen und plastischen Werken verstanden wird – nach sich gezogen hat. Für die deutsche Ordensprovinz, die Teutonia, wie sie zwischen 1303 und 1515 Bestand hatte, steht eine in dieser Art und Weise durchgeführte Studie hingegen noch aus. Während zwar einzelne Studien Retabeln der Kirchen einzelner observanter Brüderkonvente des Ordens gewidmet wurden,²⁷ war die so verstandene visuelle Kultur der Kirche eines observanten Dominikanerinnenkonvents bisher nicht Gegenstand einer unter dem Aspekt der Vermittlung bestimmter religiöser Wertvorstellungen angestrebten Untersuchung. Dies betrifft auch – und vielleicht gerade – ikonographische Belange.²⁸ Wenn etwa ein Retabel aus einem observanten Frauenkonvent der deutschen Predigerprovinz zum Gegenstand einer Studie gemacht wurde, dann wird dieses Werk meist nicht unter ikonographischen Gesichtspunkten diskutiert, sondern unter stilistischen beziehungsweise werkstattgeschichtlichen.²⁹ Bislang ist also durchaus

25 Vgl. Mersch 2012, S. 351f.

26 Mersch spricht die Unklarheiten im Übrigen selbst an, vgl. ebd., S. 352 mit Anm. 404 und 405.

27 Vgl. dazu die Literaturnachweise unten in Kapitel IV. 1.1. Anm. 7.

28 Eine Ausnahme ist Weilandt 2003, der sich auch unter ikonographischen Aspekten mit den Retabeln aus St. Katharina in Nürnberg beschäftigt; siehe hierzu die Anm. 93 in diesem Kapitel.

29 So zum Beispiel Suckale 2009b, Nr. 28 S. 72-74, Nr. 38 S. 117-123, Nr. 41 S. 130f., Nr. 45 S. 136-140, Nr. 47 S. 144-148, der erneut Retabel aus St. Katharina in Nürnberg behandelt, diese aber entsprechend dem programmatischen Titel seines Buches unter dem Aspekt der „Erneuerung der Malerei vor Dürer“ (das heißt unter stilistischen Gesichtspunkten) beleuchtet und die Künstlerschaft Hans Pleydenwurffs aufzuzeigen beabsichtigt. – Überraschenderweise werden demgegenüber Bildtafeln aus nicht-observanten Frauenkonventen des Predigerordens

unklar, inwiefern hierzulande mithilfe einer spezifischen Ikonographie individuelle Zeichen gesetzt wurden. An diesen Punkten will die vorliegende Arbeit ansetzen, wenn sie sich methodisch an den besagten Studien, besonders an jenen von Agnieszka Madej-Anderson und Denise Zaru, orientiert. Dementsprechend soll versucht werden, ikonographische Charakteristika der deutschen Provinz herauszustellen.

Die Literatur, die bislang über den „Zusammenhang von Bild und Reform“ – so von Thomas Lentes formuliert³⁰ – vorgelegt wurde, stellt im Grunde genommen eine Folge des germanistischen Interesses an den Ursachen der sogenannten „Literaturexplosion“ im 15. Jahrhundert dar.³¹ Auf der Grundlage der außerordentlich umfangreichen handschriftlichen Überlieferung des Dominikanerinnenklosters St. Katharina in Nürnberg hat Werner Williams-Krapp im Jahr 1986 die These aufgestellt, dass ein Zusammenhang zwischen Ordensreform und intensiver Schriftlichkeit bestehe.³² Daher führt das Nürnberger Katharinenkloster dieses Forschungsfeld seit Jahrzehnten mit großem Abstand an.³³ Obwohl die These von Williams-Krapp auch Kritik erntete,³⁴ wird heute kaum noch bestritten, dass die Reform eines Klosters

der deutschen Provinz durchaus ikonographisch betrachtet, so zum Beispiel im Fall der sogenannten „Basilikentafeln“ aus St. Katharina in Augsburg; siehe dazu etwa Krause 2007 (mit weiterer Literatur). Allerdings erscheinen die von Katharina Krause diesbezüglich aufgestellten Thesen meiner Ansicht nach nicht immer plausibel.

30 Hier zitiert nach Lentes 1996, S. 177.

31 Das Schlagwort „Literaturexplosion“ geht auf den Altgermanisten Hugo Kuhn zurück (ders.: Versuch über das 15. Jahrhundert in der deutschen Literatur, in: ders.: Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters, Tübingen 1980, S. 77-101, hier S. 78), hier zitiert nach Mertens/Schiewer 1990, S. 94 mit Anm. 7.

32 Siehe jetzt Williams-Krapp 2012, hier das Kapitel „Ordensreform und Literatur“ (S. 159-208).

33 Vgl. unten in Kapitel IV. 1.1. Anm. 1 sowie in Kapitel I. 3. mit Anm. 47-50.

34 Kritik kam vor allem von Klaus Graf, der (in einer gewissen Übereinstimmung mit Katharina Ulrike Merschs Ansicht, siehe oben) auf die „Gefahr“ hinwies, „zeittypische Züge zu reformtypischen zu erklären“ (zitiert aus ders. 1995, S. 116). Werner Williams-Krapp nahm konkret zu dieser Kritik Stellung: siehe ders. 2004 (erneut abgedruckt in ders. 2012, S. 189-208). – Auch seitens der Literaturwissenschaft wurde Kritik geäußert, etwa von Johanna Thali. Sie erhob den Einwand, dass die Vorstellung von Zusammenhängen zwischen Reform und Schriftlichkeit nicht „zur Annahme eines gänzlichen Desinteresses [an Literatur, Anm. Y. A.] in nicht-reformierten Konventen verführen“ dürfe (zitiert aus dies. 2003, S. 284). Dieser Einwand erscheint gerechtfertigt, denn Williams-Krapp behauptet zugleich — doch ohne sich dafür aber auf irgendeine Grundlage berufen zu können —, dass sich „ein Interesse an Literatur in nicht-observanten Konventen kaum nachweisen“ lasse (zitiert aus ders. 2012, S. 159). In dieselbe Richtung zielt die ebenso vorschnell geäußerte Behauptung von Wolfram Schneider-Lastin. Demnach hätten „[d]ie führenden Klöster des 13. und 14. J[a]h[rhunderts]“, also vor allem Katharinental, Töss und Oetenbach, „ihre einmalige Rolle als literarische Zentren“ eingeübt,

bibliophile Interessen bei Mönchen und Nonnen gefördert, ja geradezu geweckt habe. Paradigmatisch für diesen Konsens ist Jeffrey Hamburgers Statement: „L’explosion du nombre des manuscrits copies, spécialement en langue vernaculaire, a été un trait majeur de la réforme dominicaine dans tout l’Allemagne.“³⁵ Hier ging man bei der Erkenntnisfindung also induktiv vor und generalisierte den Einzelfall.

Bezogen auf die deutsche Ordensprovinz legte die Kunstgeschichte diese von der Germanistik konstruierten Zusammenhänge zugrunde, um das Problem der Sichtbarkeit der Reform zu erörtern.³⁶ Dabei wurde der gewiss naheliegende Gedanke verfolgt, dass sichtbare Auswirkungen der Klosterreform somit am ehesten anhand illustrierter Bücher erfahrbar sein müssten. Man spitzte diese Überlegung auf die These zu, dass das Abschreiben und Illustrieren von Büchern insbesondere durch Nonnen zur Zeit der Reformbewegung schon an sich eine Folge der Reform darstelle. Erneut bringt Jeffrey Hamburger diese Auffassung auf den Punkt, wenn er erklärt: „Under the reformed regime, the nuns produced more, not less, art, especially illustrated choir books and tapestries. [...] Following the reform, the nuns also dedicated themselves to the copying of manuscripts [...].“³⁷ In diesem Forschungsfeld bilden denn auch seit einigen Jahren die Arbeiten Jeffrey Hamburgers die Referenz schlechthin.³⁸

Wie in den zitierten Aussagen von Jeffrey Hamburger bereits angeklungen, hat man bislang meist den Standpunkt der Klosterfrauen eingenommen und die Dinge aus der Sicht der reformierten Nonnen beleuchtet. Dabei wurde versucht die Bilder in den Erfahrungs- und Vorstellungshorizont der Frauen sowohl einzuordnen als auch umgekehrt diesen Horizont aus den Bil-

weil die Reformkonvente plötzlich zu solchen geworden seien (zitiert aus Wehrli-Johns/ders. 1999, S. 1034).

35 Zitiert aus Hamburger 2000, S. 122. – Vgl. auch Mengis 2013, S. 44 („Grundsätzlich bestand ein enger funktionaler Zusammenhang zwischen [Kloster-]Reform und Schriftlichkeit“); Schneider 1975; dies. 1983; Rütger 1999; Mersch 2012, hier vor allem S. 365; Abel 2011; Fischer 1928, S. 109-119; Fries 1924, S. 47-61.

36 Die Forschungstraditionen scheinen sich diesbezüglich je nach Ordensprovinz zu unterscheiden, vgl. etwa den von Ingonda Hanneschläger für die norditalienische Provinz (Lombardia) dargelegten Literaturüberblick: Hanneschläger 2008, S. 450f. Anm. 4.

37 Zitiert aus Hamburger 1998, S. 459f.; vgl. Lentjes 1996, S. 177.

38 Neben einigen Studien von Thomas Lentjes. Als Theologe betrachtete Lentjes die Malereien vielfach eher aus frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive. – Vgl. dazu unten im Kapitel IV. 1.1 Anm. 7.

dern oder auch Bildwerken zu extrapolieren.³⁹ Im Fokus stand bisher also vor allem die Frage nach dem Umgang der Bilder durch die geistlichen Frauen.

Bezüglich der Reformproblematik in der deutschen Provinz hat man dagegen erst viel zu selten den Standpunkt gewechselt und stattdessen die Rolle der Ordensoberen im Hinblick auf intendierte Veränderungen in der visuellen Kultur der Klöster herausgearbeitet. Dabei waren es männliche Mitglieder des Ordens, die für die Reform eines Frauenkonvents verantwortlich zeichneten. Den Brüdern oblag darüber hinaus die *cura* über diese Frauen, wodurch ihnen ein nicht zu unterschätzendes Steuerungswerkzeug in der Hand lag.⁴⁰ Eines der Ziele der vorliegenden Arbeit besteht somit darin, derlei ordensinterne Zusammenhänge an einem konkreten Fallbeispiel transparent zu machen, indem die Interaktion der federführenden Gestalten offengelegt werden soll, um auf diese Weise die Bedeutung dieser ordensinternen Netzwerke – die nicht selten erstaunliche Dimensionen annehmen konnten – für die visuelle Kultur eines bestimmten Konvents zu Tage zu fördern.⁴¹

Peter Schmidt hat zwar bereits in diese Richtung gearbeitet, indem er die Frage erörterte, inwiefern die Dominikaner Bilder zum Zweck der *cura monialium* instrumentalisiert haben,⁴² auch Lentes und Hamburger thematisieren dieses Problem bisweilen.⁴³ Doch alle diese drei Wissenschaftler bleiben dabei zum einen dem traditionellen Interesse am Buch verhaftet und beziehen vielfach nur sporadisch andere Bildmedien in die Betrachtung ein. Das hat zur Folge, dass diese Abhandlungen eher einer Art *tour d'horizon* gleichen und jeweils ein Panorama von noch nicht tiefgehend diskutierten Problemen ausbreiten. Zum anderen war es ihnen nur deshalb möglich die Perspektive zu wechseln, weil sie gut erforschte Frauenklöster zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machten. Denn es versteht sich von selbst, dass die historischen Voraussetzungen – das heißt die Tatsache der Reform des jeweiligen Klosters und de-

39 Vgl. etwa Hamburger 1998; ders. 2004; Lentes 1996a; ders. 2002; Sauer 2007.

40 Vgl. Weigand 2011; Rubin 2011; Griffith/Hotchin 2014. – Siehe dazu auch in vorliegender Arbeit die Kapitel I. 4.2. sowie I. 4.4.

41 Nebenbei soll damit eine weitere These von Katharina Ulrike Mersch widerlegt werden. Sie behauptet nämlich auch, dass zwischen den Nonnen und den Ordensoberen meist nur eine „lose Beziehung“ bestanden habe (dies. 2012, S. 14). Dies mag vielleicht im Falle der Zisterzienser oder Benediktiner so gewesen sein, keinesfalls jedoch im Predigerorden.

42 Schmidt 2004.

43 Lentes 1996; Hamburger 1998, S. 427-467.

ren Umstände – zuerst in jeder Hinsicht bekannt sein müssen, um überhaupt in der Lage zu sein, die Frage stellen zu können, inwiefern dieser Sachverhalt und seine Implikationen sichtbare Folgen nach sich zogen. Peter Schmidt etwa hat die Steuerung der Bildbetrachtung der Schwestern durch die verantwortlichen Dominikaner erneut am Beispiel von St. Katharina in Nürnberg erörtert. Lentes und Hamburger ziehen dagegen fast ausschließlich das *Buch der Reformatio Predigerordens*⁴⁴ zu Rate, um zu diskutieren, inwiefern sich die Reform auf das Verhalten der Ordensleute gegenüber Bildern ausgewirkt hat. Doch dieses *Buch* ist im Forschungsfeld der Ordensreform das mit Abstand bekannteste und am häufigsten genutzte. Daher gilt sein Autor, der Baseler Ordenschronist Johannes Meyer (1422/23 – 17. Oktober 1485),⁴⁵ zum Thema der dominikanischen Observanzbewegung als die Autorität schlechthin. Ja, man kann sogar von einer regelrechten Johannes-Meyer-Euphorie sprechen, die in der einschlägigen Literatur momentan herrscht.⁴⁶

An diesem Punkt kreuzen sich zwei für die gegenwärtige Forschungstopographie charakteristische Problembereiche, nämlich ihre Unausgewogenheit in zeitlicher und in geographischer Hinsicht. So sind beileibe nicht alle der 61 damals inkorporierten Frauenklöster des Ordens gut erforscht. Neben dem bereits erwähnten Nürnberger Kloster St. Katharina können derzeit manche am Oberrhein gelegenen Konvente auf eine mehr oder weniger umfangreiche Literatur blicken.⁴⁷ Doch im Grunde genommen handelt es sich bei diesen oberrheinischen Klöstern wiederum um solche, die Johannes Meyer in seinen Schriften zur Sprache bringt, während zahlreiche andere, die im Werk des Reformchronisten nicht bedacht werden, im Dunkel der Ge-

44 Meyer/ed. Reichert 1908 und 1909.

45 Johannes Meyer, der 1432 zuerst ins nicht-observante Züricher Predigerkloster eintrat, ließ sich zehn Jahre später, nachdem ihn eine unerhörte Begeisterung für den observanten Lebensstil ergriffen haben muss, in das observante Baseler Kloster transfilieren. Aufgrund körperlicher Labilität für höhere Studien ungeeignet, engagierte er sich zeit lebens in der Nonnenseelsorge. Nachhaltig in Erscheinung trat Meyer indes durch sein schriftstellerisches Œuvre, welches er fast ausschließlich dem Thema der Ordensreform widmete. Bis heute stützt sich die einschlägige Literatur in erster Linie auf seine Darstellungen. – Zu Meyers Bio-Bibliographie siehe (mit jeweils weiterführender Literatur): Albert 1898; ders. 1906; Fechter, VI. 6 (1987); Heimann 2002, die instruktive Einleitung von Meyer/ed. Glenn DeMaris 2015, zuletzt Seebald 2020, vgl. dazu Arras, Rez, Seebald (2020), 2022).

46 Vgl. unten das Kapitel I. 3. – Beispielfhaft bringt auch Martin Armgart diese Praxis zur Sprache, wenn er in einem Aufsatz über das Speyerer Kloster St. Maria Magdalena beklagt, dass „[f]ast alle Darstellungen [...] nur auf Meyer [beruhen]“ und andere Quellen dagegen gar nicht erst konsultiert würden, vgl. Armgart 1994, S. 251.

47 Für Straßburg siehe etwa Schmitt 2001.

schichte ausharren. In jüngerer Zeit wurde indes der Gruppe der württembergischen Dominikanerinnen einige Aufmerksamkeit zuteil, insbesondere seitens der historischen Forschung.⁴⁸

Die geographischen Interessenschwerpunkte zogen in zeitlicher Hinsicht Folgen nach sich, weil sämtliche der bislang bevorzugt behandelten Klöster um die Mitte des 15. Jahrhunderts der Observanz zugeführt wurden – was Württemberg betrifft zwischen 1476 und 1478. Das bedeutet: Bis jetzt richtete sich der Fokus der Forschung im Wesentlichen auf das 15. Jahrhundert.⁴⁹ Hingegen liegt die Situation der Jahrhundertwende, besonders aber jene des 16. Jahrhunderts, noch nahezu vollständig im Dunkeln. Eine Erklärung für das geringe Interesse der Reformforschung an diesen späteren Zeiträumen könnte in der ebenso häufig geäußerten wie irrigen Behauptung zu suchen sein, dass die Observanzbewegung gegen Ende des 15. Jahrhunderts zum Erliegen gekommen sei.⁵⁰ Das war mitnichten der Fall. Sie spielte nicht nur in der Reformationszeit, sondern selbst noch im konfessionellen Zeitalter eine Rolle. Erst das Jahr 1608 markiert ihr Ende, weil das in diesem Jahr tagende Generalkapitel die Vereinigung beider Flügel verabschiedete.⁵¹

Jedenfalls sah sich die Kunstgeschichte in Bezug auf die Klöster der deutschen Ordensprovinz bislang offenbar nicht in der Lage, aus eigener Kraft neue Ufer zu erschließen, und – sofern sich dieser Schritt als notwendig erweisen sollte – die Grenzen der Disziplin zu überschreiten und selbständig historisch oder germanistisch tätig zu werden. Deswegen konnte sie ihren Forschungsgegenstand lediglich aus dem von diesen Fächern vorbereiteten Angebot wählen. In gewisser Weise hat sich die Kunstgeschichte also von ihren Nachbarwissenschaften abhängig gemacht beziehungsweise es nicht vermocht, sich aus dieser Abhängigkeit zu befreien.

48 Exemplarisch sei auf Hirbodian/Kurz 2016 verwiesen. – Bezüglich Württemberg hängt das Interesse an den Klosterreformen jedoch auch mit der ausgeprägten Forschungstradition zum landesherlichen Kirchenregiment zusammen. Daher untersucht man die Sachverhalte vielfach unter territorialpolitischen Aspekten (vgl. hierzu etwa Neidiger 1993; Stievermann 1989).

49 Vgl. die Literaturhinweise in voriger Anmerkung.

50 Vgl. Hillenbrand 1989, S. 220f.; auch Hieronymus Wilms sieht die „Bewegung“ ab 1490 im Abflauen begriffen, lägen doch „[n]ur verstreute Nachrichten über den weiteren Verlauf der Ausbreitung der Reform“ vor, wie er zu wissen glaubt (zitiert aus Wilms 1920, S. 154). In diese Richtung geht auch die Behauptung von Anette Barthelmé, wonach die Observanzbewegung nach 1475 „déjà passé son apogée“ habe (zitiert aus dies. 1931, S. 105).

51 Vgl. Arras 2016; dazu Kanngießer 2016. – Siehe ferner Arras 2017.

Mit dem Anspruch, der künftigen Forschung einen Anstoß zur Erschließung neuer Gebiete an die Hand zu geben, soll hier indes eine solche Emanzipation gewagt werden, indem ein Dialog der Disziplinen herzustellen versucht wird. Denn das Kloster Stetten im Gnadental, welches Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist, gehört zu jenen weiblichen Niederlassungen des Predigerordens, die bislang weder von der historisch noch der germanistisch interessierten Frauenkloster- oder Reformforschung berücksichtigt worden sind.

2.2. DAS BEISPIEL STETTEN

2.2.A. FORSCHUNGSSTAND

Das Kloster Stetten, am Fuße des Zollernkegels im gleichnamigen Hechinger Ortsteil gelegen, ist vor allem im Kreise der Hohenzollern-Historiker ein Begriff, denn man ließ ihm bislang in erster Linie aus dem Interesse an der hohenzollerischen Hausgeschichte heraus Aufmerksamkeit angedeihen. Dieses Interesse rührt daher, dass das Kloster die älteste erhaltene Stiftung und zugleich die erste Erbgrablege des Hauses darstellte.

Die Anfänge der Erforschung Stettens reichen daher im Wesentlichen in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurück, als mit Rudolf Graf von Stillfried (14. August 1804 – 9. August 1882) eine Figur die Bühne betrat, die sich, obwohl studierter Jurist, mit Leib und Seele der Erhellung der Geschichte der Hohenzollern-Dynastie verschrieb.⁵² Stillfrieds bleibender Verdienst besteht darin, das Kloster diesbezüglich als eine Art Quelle der Erkenntnis entdeckt zu haben. Denn hier fand der Spätberufene das notwendige Material, das ihm unter anderem dazu verhalf, seine genealogischen Forschungen auf eine solide Basis zu stellen. Bei diesem Material handelt es sich nicht nur um die heute scheinbar verschollene, sogenannte Stiftungsurkunde vom 9. Januar 1267, welche die Indienstnahme der dort bereits angesiedelten Gemeinschaft geistlicher Frauen durch den Grafen Friedrich den Erlauchten von Zollern († 21. Mai 1289), einer Lichtgestalt in der Geschichte seines Hauses, bescheinigt sowie um weitere Urkunden Stettener Provenienz, sondern auch um das seinerzeit noch *in situ* erhaltene, bauzeitliche Ensemble der Glasmalereien aus

52 Zum Leben und Werk Rudolf Stillfrieds siehe etwa Grünhagen, ADB (1893); Wagner 1988/89; Feldhahn 2005.

der Klosterkirche, welche die Wurzeln der Dynastie eindrucksvoll zur Schau stellen.⁵³ Erkenntnisse schöpfte der nachmalige kaiserliche Oberzeremonienmeister zudem aus den in Kreuzgang und Kirche des Klosters derzeit noch vorfindbaren Grabsteinen. Die Ergebnisse der Auswertung dieser Denkmale und Dokumente flossen einerseits in Stillfrieds umfassende Arbeiten zur Hausgeschichte⁵⁴ und in seine monumentalen bebilderten Präsentationen der Hohenzollernschen Kunst- und Altertumsdenkmale.⁵⁵ Andererseits widmete der von König Wilhelm I. im Jahre 1861 geadelte Schlesier Einzelaspekten auch eigenständige Abhandlungen.⁵⁶

Dieses Bemühen, Stetten am Horizont der Hausgeschichte zu verorten und dem Kloster im territorialen Agitationsradius des schwäbischen Zweiges dieser Dynastie einen Platz zuzuweisen, bleibt auch in der späteren Literatur virulent. Es kommt etwa dann zum Vorschein, wenn Casimir Bumiller und Maren Kuhn-Rehfus bestrebt sind, zwischen der Gründung der Stadt Hechingen und jener Stettens einen Zusammenhang herzustellen.⁵⁷

Da jedoch die Gründungsphase des Klosters im Verlaufe der Zeit durch Legendenbildung mystifiziert worden war, wozu der Zweitname Stettens, „Gnamental“, wohl nicht unwesentlich beitrug, faszinierte dieser Abschnitt der Klostergeschichte auch die weitere Literatur, sodass sich die Frühzeit des Klosters als Dauerthema behaupten konnte. Vor allem der emsige Pädagoge Sebastian Locher trug solcherlei „Sagen“ zusammen, die „vom Ursprunge“ Stettens zu berichten wissen,⁵⁸ indem er in frühneuzeitlichen Quellen verstreute Partikel dieser Sagen sammelte; so zum Beispiel in der „Zimmerischen Chronik“ oder in Martin Crusius’ *Annales Suevica*.⁵⁹ Als Hervorbringungen legendarischer Phantasie sind außerdem jene ominösen Berichte zu bewerten, die von einem wundersamen „zollerischen Gnadenbild“ handeln, das demnach im Kloster existiert haben soll. Von solchen Legenden zeig-

53 Vgl. hierzu unten das Kapitel II. 2.

54 So vor allem in Stillfried/Märcker 1847 und Stillfried 1870.

55 Vgl. Stillfried 1838 und ders. 1859.

56 Zum Beispiel Stillfried 1873/74. – Für die ältere Literatur zum Kloster siehe insgesamt Bernhard/Seigel 1974/75, S. 149f.

57 Bumiller 1990; Kuhn-Rehfus 1993.

58 Locher 1885/86; hierher gehört beispielsweise auch Pfeffer 1935.

59 Diese Notizen sind zum Teil ungedruckt, vgl. StAS FAS Sa 23 Nr. 4.

te sich freilich die Populärwissenschaft begeistert, sodass auch dazu diverse Veröffentlichungen vorliegen.⁶⁰

Vereinzelte wurden im Weiteren besitzgeschichtliche Fragen verfolgt oder anlässlich des 200. Jahrestages der Säkularisation die Aufhebung des Klosters beleuchtet.⁶¹ Doch im Wesentlichen beschränkt sich die Literatur auf die Umstände der Gründung von Stetten. Inwiefern das geringe Interesse an anderen Aspekten der Klostergeschichte aus der früh geäußerten Behauptung resultiert, wonach Stetten nichts eigentlich Interessantes vorzuweisen habe,⁶² sei dahingestellt. Die folgende Arbeit wird diese Behauptung als nichtig zu erweisen vermögen.

Als äußerst wertvoll sind dagegen die bisher besorgten Quelleneditionen zu betrachten. Während bereits Ludwig Eglers *Chronik der Stadt Hechingen* in gewisser Weise in diese Kategorie zu ordnen ist,⁶³ legten Franz Haug und Johann Adam Kraus durch die Edition aller ihnen greifbaren Quellen den eigentlichen Grundstein zur Erforschung der Klostergeschichte.⁶⁴ Obwohl zwischenzeitlich weitere Quellen erschlossen werden konnten,⁶⁵ stellt das „Urkundenbuch“ nach wie vor einen unersetzlichen Fundus dar.

Unabhängig vom historischen Zweig schenkte die Kunst- und Baugeschichte dem Kloster Stetten immer wieder ihre Aufmerksamkeit. Ganz besonders hervorzuheben ist dabei das Wirken des zweiten Tübinger Ordinarius für Kunstgeschichte, Georg Weise (26. Februar 1888 – 31. Januar 1978). Weise, der offensichtlich schon seit seiner Berufung nach Tübingen im Jahre 1921 ein ausgeprägtes Interesse für die schwäbische spätmittelalterliche Kunst an den Tag legte – und nicht erst, wie bislang scheinbar angenommen, seit den 1930er Jahren als Anpassung des Forschungsinteresses an nationalsozialistische Tendenzen –,⁶⁶ fand in jenen Jahren nicht nur wiederholt selbst den

60 So zum Beispiel Barth 1926 oder Flad 1956. – Die ältere Literatur hierzu bieten Bernhardt/Seigel 1974/75, S. 176, Nr. 2840-2853. – Vgl. ferner StAS FAS Sa 23 Nr. 3.

61 Scheerer 1962; Wetzler 1962; auch Bumiller 1990 kommt hierauf zu sprechen. – Zum Jahrestag der Säkularisation vgl. Werner 2002/03.

62 Vgl. Baur 1938 (ohne Paginierung).

63 Egler/Ehrenberg 1906.

64 Haug/Kraus.

65 Arras 2015/16.

66 Georg Weises Lehrtätigkeit fiel in die Zeit des Nationalsozialismus und „stellte einen perma-

Weg nach Stetten, um die in der Klosterkirche erhaltenen Kunstwerke zu dokumentieren.⁶⁷ Zur Erforschung der Facetten der schwäbischen Kunstgeschichte mobilisierte Professor Weise zudem eine Reihe von Schülern. Zu diesen „Schülern“ gehörte zunächst der fast gleichaltrige Albert Waldenspul (25. April 1885 – 22. Februar 1979), ein aus der Gegend stammender Kunsthistoriker und Theologe.⁶⁸ Große Verdienste erwarb sich dieser vor allem in der fotografischen Dokumentation der erhaltenen Tafelmalereien, Plastiken, Skulpturen, etc. wie auch dem Interieur der Kirche insgesamt.⁶⁹ So schoss Waldenspul mit seiner Plattenkamera etliche Fotoaufnahmen, deren Quellenwert in Bezug auf Stetten als außerordentlich hoch zu veranschlagen ist. Denn viele Werke, die seinerzeit offenbar noch im Kloster vorzufinden waren, sind inzwischen verstreut⁷⁰ oder spurlos verschwunden wie zum Beispiel eine stehende Maria mit Kind (Abb. 65).

Außer dem fotografisch versierten Waldenspul gehörten zur Weiseschen

nenten Spagat zwischen Anpassung und Abgrenzung dar“ (zitiert aus Hille 2010, S. 283). Er kritisierte von Anfang an das nationalsozialistische Gedankengut und wurde dadurch zeitweise suspendiert, doch Nicola Hille scheint die ihrer Ansicht nach verstärkte Zuwendung Weises zur „deutschen Kunstgeschichte“ in dem Sinn auszulegen, dass er sich nun, im Dritten Reich, „mit den neuen Anforderungen in Lehre und Forschung arrangiert hatte“ (beides zitiert aus ebd., S. 286). Ob diese These haltbar ist, erscheint fraglich, da Weise eben nicht erst seit den 1930er Jahren Interesse an derlei Forschungsfeldern zeigte, sondern von Anfang an. Das bezeugt er nämlich selbst, und zwar im Vorwort des 1923 erschienenen Bändchens „Die gotische Holzplastik des Laucherttals in Hohenzollern“ (vgl. Waldenspul 1923, hier S. 9ff. sowie Weise 1921). Auch die bereits im Jahre 1921 ins Leben gerufene Buchreihe „Tübinger Forschungen zur Kunstgeschichte Schwabens und des Oberrheins“ bezeugen Weises frühes Interesse an der schwäbischen Kunstgeschichte des späten Mittelalters. Dieser Aspekt der wissenschaftlichen Tätigkeit des Professors scheint bisher aber kaum beachtet worden zu sein, da Georg Weise vor allem als Fachmann für die spanische Skulptur gilt. Dabei machen Fotografien aus Schwaben einen nicht geringen Teil seiner Fotosammlung aus. Es wäre also wünschenswert, auch diesen Aspekt seiner Arbeit näher zu beleuchten. Das „Fotoarchiv Weise“ in der Graphischen Sammlung am Kunsthistorischen Institut der Universität Tübingen bietet hierfür reichlich Material.

67 In einem anonymen Zeitungsbericht vom 17. Februar 1951 wird bezeugt, dass sich Georg Weise zwecks seiner Forschungen des Öfteren im Kloster Stetten aufgehalten habe. Folgendes zitiert aus HHH K 131 Nr. 1: „Prof. Weise war schon mehrfach in Stetten, wo er in der Klosterkirche für seine Arbeiten Photoaufnahmen machte.“

68 Zu Waldenspul siehe Hösch 1975; ders. 1979; Becker 1989. – Die Fotografien aus Waldenspuls Nachlass befinden sich im Staatsarchiv Sigmaringen (FAS H 1/1 T 1-3) und sind digital verfügbar, siehe URL: <<http://www.landesarchiv-bw.de/plink/?f=6-2340>> und URL: <<http://www.landesarchiv-bw.de/plink/?f=6-2345>>, vgl. dazu Meyenberg 2015. Für den Hinweis auf diese Digitalisate möchte ich mich bei Dr. Volker Trugenberger herzlich bedanken.

69 Die faszinierenden Aufnahmen Abb. 40 und 40-1 bis 40-5, die auch den Geschmack des Fürsten Leopold von Hohenzollern, der für dieses Arrangement verantwortlich zeichnet, hervorragend dokumentieren (vgl. das Kapitel IV. 2.1.a mit Anm. 28), entstammen beispielsweise dieser Sammlung.

70 So zwei Marienfiguren (Abb. 18; 18-1; 19). – Siehe dazu in Kapitel I. 4.4.a mit Anm. 151.

Schülerschar Luise Böhling und Gertrud Otto, die sich beide der Erforschung plastischer Werke annahmen. Böhling interessierte sich in ihrer Arbeit „Spätgotische Plastik im württembergischen Neckargebiet“ bevorzugt für baugebundene Ausstattungstücke und setzte dabei unter anderem das Stettener Sakramentshäuschen und vergleichbare Werke der Gegend miteinander in Beziehung.⁷¹ Gertrud Otto hingegen untersuchte in Abgrenzung zu Böhling hölzerne Objekte und widmete sich der „Ulmer Plastik der Spätgotik“, da diese sich als ergiebig hierfür erwies. Auch eine der spätgotischen Stettener Marienfiguren (Abb. 67; 67-1 bis 67-3) erhielt deshalb Ottos Aufmerksamkeit.⁷² Eberhard Frank schließlich ergänzt die Reihe der Weise-Schüler. Frank wandte sich anders als Böhling und Otto nicht der Plastik, sondern der Malerei zu. So machte er sich auf die Suche nach den Überresten der altdeutschen Tafelmalerei dieser Gegend, um diese unter stilistischen Aspekten zu betrachten. Dabei wurde er unter anderem in der Stettener Klosterkirche fündig, wo sich seinerzeit noch sechs Bildtafeln befanden.⁷³

In den 1950er Jahren beschäftigte sich der renommierte Kunsthistoriker Hans Wentzel mit den erwähnten Glasmalereien aus der Frühzeit des Klosters.⁷⁴ Ulrike Brinkmann betrachtete die Fenster in ihrer kumulativen Darstellung zwar erneut, vermochte es aber nicht, neue Erkenntnisse zu Tage zu fördern, weswegen Wentzels Abhandlungen nach wie vor als maßgeblich anzusehen sind.⁷⁵

Eines besonderen Interesses erfreute sich das Kloster Stetten seitens der Baugeschichte und innerhalb dieses Fachs seitens der Forschung zur Mendikantenbaukunst. Hier lieferten sich vor allem Ernst Coester,⁷⁶ Wolfgang Schenkluhn⁷⁷ und zuletzt Carola Jäggi⁷⁸ eine angeregte Kontroverse über die Frage nach der Funktion des Langchors der Stettener Kirche, die hier in

71 Böhling 1932, S. 150 mit Abb. 160 auf S. 149.

72 Otto 1927, S. 281-310.

73 Frank 1951, S. 91-95; ders. 1953, S. 6-8. – Daraufhin hat Alfred Stange die Tafeln dokumentiert (ders. 1957, S. 154ff; ders. 1970, S. 241 Nr. 1071). – Für Weiteres vgl. unten das Kapitel IV. 2.

74 Wentzel 1949; ders. 1950; ders. 1958, S. 197-208. – Vgl. hierzu Wiedel-Senn 1953, S. 84ff.

75 Brinkmann 2008, S. 243-260. – Siehe für Näheres unten das Kapitel II. 2.3.a.

76 Coester 1984, insb. S. 224-230 und öfter (siehe Register).

77 Schenkluhn 2000, S. 92.

78 Jäggi 2006, S. 67-72 und öfter (siehe Register).

Kapitel III. 3.3.a. aufgrund ihrer Relevanz für die vorliegende Fragestellung ausgebreitet wird.

Die Darlegung der Literatur führt große Lücken vor Augen: Zum einen spielte der Predigerorden als Faktor in der Geschichte Stettens bisher nicht die geringste Rolle. Dieses Forschungsdefizit erzeugte den Eindruck von einer gänzlich fehlenden Bedeutung der Dominikaner im Dasein des Klosters. Die Tatsache, dass Stetten dem Predigerorden indes kirchenrechtlich angehörte, weswegen der General bei allen Belangen erstes Zugriffsrecht hatte, wurde also entweder als irrelevant eingestuft oder nicht wahrgenommen. Zum anderen interessierte sich die Forschergemeinde bislang nicht für das Kloster als solches. So sieht die ältere Literatur (namentlich Rudolf Stillfried) in ihm zuerst eine Quelle zur Erhellung der hohenzollerischen Hausgeschichte; im Übrigen ist diesem Umstand auch das Fehlen einer Monographie zum Kloster geschuldet. Die Weise-Schüler sind dagegen der stilistischen Tradition des Faches verpflichtet. Daher verzichteten sie auf historische oder geistesgeschichtliche Kontextualisierung der Kunstwerke. Insgesamt zeigt sich, dass eine zusammenhängende Untersuchung zur Klostergeschichte bisher weder angestrengt wurde noch überhaupt angestrebt worden wäre.

2.2.B. STETTEN ALS PRÄZEDENZFALL ODER: WARUM STETTEN?

Die Erörterung der Frage, inwiefern die visuelle Kultur der Klöster durch die Reform und die dabei eingeführte observante Frömmigkeit verändert wurde, setzt voraus, dass die Reform im Sinne der Observanz vollzogen wurde. Andernfalls erübrigte sich diese Frage von vornherein. Aufgrund dessen kommen jene 17 Frauenkonvente, die bis zum Jahr 1525 nicht in diesem Sinne reformiert worden waren, nicht in Betracht für eine solche Untersuchung.⁷⁹ Für die restlichen 43 der 61 Frauenklöster, die im Mittelalter dem Predigerorden inkorporiert waren — darunter Stetten —,⁸⁰ lässt sich demgegenüber

79 Vgl. im Anhang die Beilage 3.1. – Die Ordensreform blieb zwar, wie erwähnt, auch das gesamte 16. Jahrhundert hindurch virulent. Das Jahr 1525 bietet sich hier jedoch als zeitliche Grenze an, weil der „Widerstand“ gegen die protestantische Reformation gerade den ultramontanen Dominikanern abverlangte, vorübergehend andere Prioritäten zu setzen. Insofern bedeutete die Reformation tatsächlich eine „Zäsur“ in der Ordensreform; vgl. hierzu Springer 1999, hieraus stammen auch die Zitate.

80 Zum Problem der Inkorporation siehe unten, Kapitel II.

eine Observanzreform nachweisen. Deswegen böten sich lediglich diese 43 Klöster als potentielle Kandidaten an.

Allerdings genügt das nackte Wissen um die Tatsache der Reform nicht für eine zielorientierte Diskussion der aufgeworfenen Problematik. Es bedarf außerdem der Kenntnisse über die einzelnen Handlungsträger, und natürlich muss das Datum des tatsächlichen Vollzugs dieser Reform bekannt sein.⁸¹ Anhand des biographischen Profils der im Einzelfall beteiligten Akteure können nämlich zum einen die dem jeweiligen Vorgang innewohnenden spirituellen Präferenzen ans Tageslicht gefördert werden. Zum andern verhelfen prosopographische Kenntnisse dazu, die Kommunikationsstrukturen der Handlungsträger nachzuzeichnen. Den Zeitpunkt der Reform zu kennen, ist deshalb essentiell, um entsprechend datierte Kunstwerke überhaupt in diesen Zusammenhang stellen zu können. Die Darlegung des Forschungsstandes hat indes ersichtlich gemacht, dass keineswegs alle 43 Reformen hinreichend erforscht sind. Für den Konvent von Unterlinden zum Beispiel ist zwar das Jahr der Reform überliefert, nämlich 1419, aber sonst nichts: Es fehlen jegliche Informationen über die beteiligten Personen, die Umstände, usw.⁸² Auch im Falle von St. Katharina in Trier scheinen die Verhältnisse weitgehend im Dunkeln zu liegen.⁸³ Vor besondere Probleme stellen außerdem jene Fälle, für welche mehrere Reformversuche nachgewiesen werden können. Dies betrifft neben Heilig Kreuz in Regensburg etwa auch das erwähnte Kloster Maria Medingen.⁸⁴ Welchen dieser Versuche hat man hier zugrunde zu legen? Alle, den ersten oder nur den letzten?

Hinreichend unterrichtet über die einzelnen Reformvorgänge sind wir dagegen bei jenen Konventen, welche Gegenstand der Meyerschen Chronistik sind. In diese Gruppe sind beispielsweise die Klöster St. Katharina in Nürnberg und Schönensteinbach zu ordnen. Ebenso aufschlussreich hinsichtlich des Informationsgehaltes sind Chroniken anderer Schreiber. Die „Kirchheimer Chronik“ etwa, die sich kürzlich in der historischen Forschung zu den württembergischen Dominikanerinnen eines lebhaften Interesses

81 Vgl. dazu unten das Kapitel I. 4.2.

82 Vgl. Hillenbrand 1989, S. 247.

83 Vgl. Zimmer 1995, S. XIII.

84 Zu Heilig Kreuz in Regensburg vgl. Andrä 2016, S. 292. – Zu Medingen siehe im vorliegenden Kapitel die Anm. 27.

erfreute,⁸⁵ berichtet in aller Ausführlichkeit über die Begebenheiten in den württembergischen Klöstern, wobei freilich dem Konvent in Kirchheim unter Teck den bei weitem größten Erzählraum zugestanden wird.⁸⁶

Allerdings vermochte die Forschung die Vorgänge in manch anderen Klöstern inzwischen auch anderweitig zu erhellen, insbesondere durch die akribische Auswertung der historischen Überlieferung. Auf diese Weise waren zum Beispiel die jeweiligen Reformgeschichten der Konvente in Freiburg im Breisgau, in Straßburg und natürlich in Stetten selbst in Erfahrung zu bringen.⁸⁷

Infolge von unzulänglichen Informationen über die historischen Begebenheiten schrumpft das Feld jener 43 Kandidaten, die aufgrund der vollzogenen Reform potentiell für eine Untersuchung, wie sie die vorliegende Arbeit anstrebt, in Frage kämen, auf etwa ein Dutzend zusammen.

Aber nicht nur die geschichtlichen Vorgänge sollten bekannt sein. Um der Frage nach den Auswirkungen der observanten Doktrin auf die visuelle Kultur der Klöster nachgehen zu können, stellt die zweite Voraussetzung die Überlieferungssituation an Bildmedien dar. Dabei muss allerdings die Provenienz dieser Bilder einwandfrei gesichert sein, da sie andernfalls für die Erörterung der vorliegenden Fragestellung wenig zweckdienlich sind.

Diese zweite Prämisse führt nun eine drastische Reduktion der Zahl der rund ein Dutzend möglicher Kandidaten herbei. Mittelalterliche Ausstattungsstücke etwa in Form von Altaraufsätzen oder Bildtafeln sind nämlich, soweit ich sehen kann, aus kaum einem dieser Konvente erhalten. Ausstellungskataloge oder Übersichtsbände wie die „Kunstdenkmäler“ führen zwar zahlreiche Tafeln wie auch andere Bildwerke mit „dominikanischer“ Ikonographie auf. Jedoch ist die Provenienz dieser Werke beinahe ebenso häufig unbekannt beziehungsweise nicht gesichert. Aus welchem der vier Freiburger Frauenklöster etwa das kleine Triptychon im dortigen Augustinermuseum stammt, das den Marientod darstellt und um 1465/50 datiert wird, ist nicht überliefert; ja, man weiß genau genommen noch nicht einmal, ob es überhaupt einem dieser Konvente gehörte. Jedenfalls kann der Umstand, dass

85 Vgl. Hirbodian/Kurz 2016.

86 Siehe dazu Neidhardt 2013a; dies. 2013b; dies. 2017.

87 Für Freiburg im Breisgau siehe Doerr 2015 (mit der älteren Literatur); für Straßburg siehe Schmitt 2001; für Stetten siehe unten das Kapitel II. 3.

sich dieses Werk zuletzt im sogenannten Neukloster Adelhausen befand,⁸⁸ sicher nicht als Beweis dafür dienen, dass das Triptychon einst tatsächlich für Adelhausen hergestellt wurde.⁸⁹ Adelhausen wird außerdem ein um 1450 datierter Flügelaltar mit Stationen der Heilsgeschichte sowie eine Darstellung der damals kanonisierten Predigerbrüder Dominikus, Petrus Martyr und Thomas von Aquin zugeordnet. Doch in diesem Fall ist die Provenienz gleichermaßen durch nichts gesichert.⁹⁰ Völlig unklar ist auch, um ein weiteres Beispiel anzuführen, die Herkunft eines Bildteppichs, der die Heilige Sippe zeigt, und um 1480 in Straßburg gefertigt worden sein soll. Aber für welches Kloster?⁹¹

Diese Reihe ließe sich leicht erweitern, doch sollen die aufgeführten Beispiele genügen, um zu veranschaulichen, wie gering die Ausbeute für die einst hierzulande ansässigen dominikanischen Schwesternkonvente diesbezüglich ist. Wer kein Interesse an künstler- oder werkstattsgeschichtlichen Problemen hat, sondern vielmehr in Erfahrung bringen möchte, wie sich die Existenz eines bestimmten Bildes aus der Entwicklung der Einrichtung, für die es geschaffen wurde, erklärt, für den bezweckt das bloße Vorhandensein jenes Bildes wenig, solange kein Hinweis darauf überliefert ist, woher es stammt. Im Fall Stettens ist diese Prämisse erfüllt. Denn mit dem Sakramentshäuschen in der Kirche einerseits und den Tafeln im Fürstlichen Museum andererseits liegen entsprechende Bildmedien vor. Die Provenienz letzterer ist dabei durch Inventare und historische Fotoaufnahmen gesichert.⁹²

Soweit ich derzeit sehen kann, bietet außer Stetten einzig noch St. Katharina in Nürnberg eine in dieser Hinsicht ähnlich adäquate Ausgangssituation. Aufgrund dessen, dass es sich bei diesen Werken unter anderem um Arbeiten von der Hand Albrecht Dürers handelt, beispielweise das „Paumgartnerretabel“, waren diese denn auch mehrfach Gegenstand der Forschung. Gerhard Weilandt vor allem versuchte unter anderem zu klären, in welcher Weise das in die Zeit um 1460 datierende und als Hochaltarretabel der Katharinenkir-

88 Dieses wurde in der Frühen Neuzeit ersatzweise für die mittelalterlichen Gebäudekomplexe der bis dahin bestehenden stadtfreiburgischen Schwesternkonvente des Predigerordens errichtet und diente sodann als Sammelkloster.

89 Vgl. dazu Ausst.Kat. Karlsruhe 2001, S. 351 Nr. 197 (mit Abb.).

90 Zu diesem Werk vgl. Slg.Kat. Freiburg 1990, S. 30ff.

91 Vgl. Ausst.Kat. Karlsruhe 2001, S. 334 Nr. 189 (mit Abb.). Das Werk befindet sich heute in Frankfurt am Main im Museum für Angewandte Kunst.

92 Siehe dazu unten das Kapitel IV. 2.1. sowie oben in der Einleitung, 2.2.a.

che fungierende „Landauerretabel“ in die Liturgie des Konvents eingebunden war. Dabei berücksichtigte er aktiv, dass dort seit 1428 — dem Jahr der Reform des Klosters St. Katharina — „eine erheblich striktere Auslegung der Klosterregeln“ herrschte.⁹³ Insofern erscheint St. Katharina gleichermaßen geeignet dafür zu sein, Fragen wie die hier aufgeworfene zu diskutieren.

Das Nürnberger Katharinenkloster hat gegenüber Stetten indes zwei entscheidende Nachteile: Erstens seine geographische und gesellschaftliche Situation als einem inmitten einer prosperierenden Stadt gelegenem und von einer betuchten Laienschaft frequentiertem Gotteshaus. Diese Sachlage zieht die Folge nach sich, dass die spezifische Kultur des Ordens entweder fortwährend mit der städtischen konkurrierte oder aber mit dieser verquickt wurde — für letzteres spricht gerade auch das erwähnte „Landauerretabel“ —, weswegen sich diese theoretisch entweder nur zum Teil oder eben gar nicht in der visuellen Kultur durchzusetzen vermochte.⁹⁴ Stetten hingegen liegt mehr oder weniger unbedarft in der schwäbischen Provinz und jenseits urbaner Ballungsräume. Darum sah sich dort die observante Doktrin keinen derartigen Störungen ausgesetzt. Folglich dürfte sich ihr Niederschlag in der visuellen Kultur der Klosterkirche (jedenfalls theoretisch) in einer Art Reinform abzeichnen.⁹⁵ Zweitens wurde die Kirche von St. Katharina ein Opfer der Bombardements im Zweiten Weltkrieg, während die Stettener Klosterkirche noch existiert. Und darüber hinaus wird es sich als möglich erweisen, deren einstige Kulttopographie wenigstens auf dem Papier zu rekonstruieren. Für St. Katharina dagegen bleiben vielleicht für immer manche Fragen zur Art und Weise der Benutzung der Kirche durch die Nonnen unbewertet.⁹⁶

93 Weilandt 2003, passim, hier zit. aus S. 165; das „Landauerretabel“ befindet sich heute im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg. – Siehe dazu auch Suckale 2009b, Nr. 45, S. 136-140. – Die Interpretationen Weilandts sind allerdings nicht in jedem Fall unkritisch zu lesen, vgl. in vorliegender Arbeit unten in Kapitel I. 4.4.a. Anm. 149.

94 Vgl. dazu auch den Kommentar von Weilandt, ders. 2003, S. 170: „Blickt man auf das Gesamtprogramm des Landauerretabels, so stellt man fest, daß kaum Unterschiede zu den Hochaltarretabeln anderer Nürnberger Kirchen [...] feststellbar sind.“

95 Vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel III. 3.4.a zu Anm. 154.

96 So widerspricht sich bereits Gerhard Weilandt vielfach selbst, wenn er einerseits erklärt, dass der Bereich des Hochaltars, d.h. das *sanctuarium* der Kirche, „für die Nonnen unzugänglich war“, weil die Kirche an sich der Laienschaft vorbehalten gewesen sei. Andererseits aber einräumt, dass man noch nicht einmal wisse, „ob es einen trennenden Lettner zwischen Kirchenschiff und Hochchor gegeben“ habe (zitiert aus ders. 2003, S. 171). Mit „Hochchor“ ist der von Weilandt sonst als „Konventschor“ bezeichnete Nonnenchor auf der Empore gemeint (zur Terminologie siehe in vorliegender Arbeit unten das Kapitel III. 2.). – Zur Problematik der Kulttopographie von St. Katharina in Nürnberg siehe auch Jäggi 2006.

Anhand des derzeitigen Standes der Forschung zu den Dominikanerinnen der deutschen Provinz ist also festzustellen, dass Stetten die seltene Möglichkeit bereitstellt, tief in die spirituelle und visuelle „Welt“ dieser Frauen blicken zu können.

3. VORGEHENSWEISE

Die im vorigen Abschnitt beschriebene Sachlage lässt das Kloster Stetten als prädestiniert dafür erscheinen, der Frage nachzugehen, inwiefern die Ordensreform sichtbare Auswirkungen in der visuellen Kultur eines Klosters zur Folge hatte. Wie der Forschungsüberblick gezeigt hat, wurde diese Frage für die deutsche Ordensprovinz bisher allenfalls punktuell diskutiert, nicht jedoch in systematischer Herangehensweise, etwa in der Art der Arbeiten von Denise Zaru oder Agnieszka Madej-Anderson. Da sich indessen der von Zaru und Madej-Anderson erprobte Ansatz als zielführend erwiesen hat, beabsichtigt die vorliegende Arbeit, sich methodisch grundsätzlich am Modell dieser Untersuchungen zu orientieren.

Dieser Absicht stand aber im vorliegenden Fall von vornherein ein Hindernis im Wege. Im Unterschied zu den von Zaru und Madej-Anderson herangezogenen Konventen in Venedig und Krakau fällt der Forschungsstand zum Kloster Stetten bemerkenswert dürftig aus. Nie wurde bislang der Versuch unternommen wenigstens Wesentliches zur Existenz des Konvents zu klären, zum Beispiel dessen Gründung, geschweige denn festgezimmerte Denkfiktionen – wie die vermeintlich originäre räumliche Anordnung von Chor und Empore – zu dekonstruieren. Für weite Strecken des Daseins von Stetten fehlen darum bis heute grundlegende Kenntnisse. Ohne ein Paket an Basisinformationen zum Kloster erschien es aber unmöglich, die der Arbeit zugrunde liegende Leitfrage diskutieren zu können. Unabdingbar war folglich, gewisse Kenntnisse darüber in Erfahrung zu bringen.

Damit erhob sich die Frage, wie die Darlegung der grundsätzlichen Sachverhalte und die Erörterung der Leitfrage unter einen Hut gebracht werden können. Die Lösung bestand darin, die erwähnten Grundsatzprobleme auszubreiten, in dem man sie in die Leitfrage einbettet. Die Kohärenz der Untersuchung ist dadurch gewahrt. Und zudem verhilft diese Methode dazu, dass

etwa die historischen Ausführungen zum integralen Bestandteil der kunstgeschichtlichen Fragestellung werden.

Aus dieser Vorgehensweise resultiert die Einteilung der Arbeit in inhaltlich geschlossene Blöcke, nämlich den vier großen Kapiteln der Arbeit. Jeder dieser Blöcke ist einem bestimmten Thema verpflichtet. Gleichzeitig sind sie in sich selbst geschlossen. Denn jeder Block ist mit einführenden Bemerkungen versehen. Zugleich bauen die Kapitel systematisch aufeinander auf. Zusammengenommen führen sie dadurch das Panorama jener Felder vor Augen, die bei der Frage nach der Sichtbarkeit der Reform berücksichtigt werden müssen, weil sie davon betroffen waren.

I. DOKTRIN: WAS MEINT DER *MODUS VIVENDI IN REGULARI VITA*?

I.1. PROBLEMSKIZZE

Beim Gedanken an den *modus vivendi in regulari vita*, wie er zuerst in Schönensteinbach, dem ersten reformierten Nonnenkloster der Teutonia, musterhaft kultiviert worden sei, kam Felix Fabri († 14. März 1502) noch hundert Jahre später beinahe ins Schwärmen.¹ Aber was genau hatte er dabei im Sinn? Woran dachte er konkret? Wie lebten die süddeutschen Dominikanerinnen des 15. und 16. Jahrhunderts, wenn sie die *regularis observantia* hielten, die Raymund von Capua († 5. Oktober 1399) zuerst einforderte?² Ist es hinreichend, wenn man zur Beantwortung dieser Fragen schlicht auf die Regel und die Konstitutionen verweist, die das Leben der Nonnen ordneten und ihre Spiritualität bestimmten? Oder legten die Observanten diese Verfassungstexte des Ordens in einer besonderen Art und Weise aus, sodass deren Realisierung im Klosteralltag eine andere Prägung erhielt? Die Nicht-Observanten besaßen schließlich dieselben Verfassungstexte, doch muss ihr Verständnis vom „richtigen“ Klosterleben durchaus anders gewesen sein. Andernfalls hätten sich wohl kaum innerhalb desselben Ordens zwei konvergierende Lager bilden und über 220 Jahre hinweg erhalten können. Was also kennzeichnete die Frömmigkeit³ der observanten Dominikanerinnen? Auf welchen spezifischen Ideen fußte sie? Am Anfang müssen diese Fragen geklärt werden, denn die Antworten bilden gleichsam den Anker der vorliegenden Arbeit.

Aber die Suche nach Antworten stößt von vornherein auf Schwierigkeiten. Das erste Problem besteht darin, dass über den „besondere[n] Charakter“ der Frömmigkeit der observanten Dominikanerinnen bislang keine Monographie vorliegt.⁴ Daher bleibt nur, die übrige Literatur nach Antworten hierauf

1 Fabri/ed. Goldast 1605, S. 179; hier zitiert nach Hillenbrand 1989, S. 220.

2 Ripoll/Brémond 1730, Nr. 10 S. 315 f.; hier zitiert nach Hillenbrand 1989, S. 221.

3 Bei der Definition des Frömmigkeitsbegriffs halte ich mich an den Vorschlag von Berndt Hamm, siehe ders. 2011a, S. 86 f. „Wo man von Frömmigkeit sprechen kann, geht es immer [...] um die Verwirklichung bestimmter christlicher (bzw. andersgläubiger) Verkündigungen, Lehren, Ideen [etc.] im konkreten Lebensvollzug durch eine bestimmte Lebensgestaltung.“

4 Zitat aus Neidiger 2003a, S. 82; dieses Desiderat melden auch Steinke 2006, S. 8 mit Anm. 26 und Brakmann 2011, S. 294 Anm. 54. – Im Übrigen fehlt auch eine Monographie zur Fröm-

zu durchmustern. Zwar ist das Angebot an Literatur zum Themenkomplex der spätmittelalterlichen Reform(en) im kirchlichen Sektor überwältigend. Ebenso hat die Erforschung der Observanzbewegungen der einzelnen Orden seit Kaspar Elms eindringlichem Aufruf von 1980 kräftige Fortschritte gemacht.⁵ Auch der Forschungsstand speziell zur dominikanischen Ordensreform und den Reformen der Frauenklöster als Bestandteil davon erscheint nicht mehr so dürftig wie noch vor ein paar Jahren, obwohl ein Übersichts-werk nach wie vor fehlt.⁶ Und befragt man diese Literatur konkret nach der spirituellen Prägung observanter Dominikanerinnen Süddeutschlands im 15. und 16. Jahrhundert glaubt man zunächst in der Tat eine reiche Ernte einzufahren. Daher wird im Folgenden vorab skizziert, wie die Literatur die Frömmigkeit der Nonnen charakterisiert (siehe Kapitel I. 3).

Doch bei näherem Hinsehen offenbart sich, dass die scheinbar schlüssigen Darlegungen nicht viel mehr als Ansammlungen von Aspekten sind. So nennt die Literatur zwar durchaus wichtige Indikatoren einer erfolgreich eingeführten Reform, aber es sind eben nur Indikatoren: äußerlich sichtbare Zeichen, die Erfolg oder Misserfolg der Reform anzeigen. Danach, wie diese Indikatoren zustande kamen, auf welchen ideellen Grundlagen sie fußen, fragt die Literatur meist nicht.⁷ Dabei sind es gerade diese Ideen, die das Wesen der observanten Spiritualität beschreiben. Dass es vor allen Dingen auf die „innere Gesinnung“ ankäme, hatte bereits Raymund von Capua bekundet.⁸ Später betonten beispielsweise die Baseler observanten Dominika-

migkeit der observanten Brüder des Ordens (hierzu liegt bis jetzt nur für Basel eine kurze Darstellung vor, die dieses Thema anspricht: Egger 1991). – Die Spiritualität der nicht-observanten Dominikaner und Dominikanerinnen zu erforschen, wurde indessen bisher noch gar nicht ernsthaft erwogen.

- 5 Das konstatiert auch Edeltraut Klüeting (dies. 2005, S. 6). – Vgl. Elm 1980.
- 6 Diesen Mangel beklagten z. B. bereits von Heusinger 2000, S. 11 Anm. 1 und Steinke 2006, S. 8. – Die ersten Ansätze zu einem solchen Überblickswerk sind zum einen zeitlich und geographisch unvollständig und zum anderen veraltet (Barthelmé 1930 mit Schwerpunkt auf das Elsass und Hillenbrand 1989, dessen Darstellung nur bis 1478 reicht); vgl. zum Forschungsstand auch die Diskussion der Literatur oben in der Einleitung der vorliegenden Studie.
- 7 Eine Ausnahme ist etwa Steinke 2006, S. 46–54, hier v. a. S. 50 f.
- 8 Vgl. Hillenbrand 1989, S. 235. – Diese Idee scheint auf Humbert de Romanis († 1277), den 5. Ordensgeneral, zurückzugehen, der die Verfassungstexte des Ordens redigierte und unter anderem Augustinerregel und Konstitutionen kommentierte. So schreibt Humbert in der *Expositio super Constitutiones. Huiusmodi exterioribus humiliationibus debet aliquid intrinsecus respondere. Non enim solum debemus exterius, sed et interius cor inclinare* (zitiert aus Frank 2006a, S. 110). – Zu Humberts Auslegungen siehe auch Cygler/Melville 2002. Der Regelkommentar wurde im 15. Jahrhundert von dem erwähnten Johannes Meyer übersetzt und 1488 in Ulm gedruckt, siehe unter anderem Tübingen, UB, Gb 492 a.4 und München, BSB, 2 Inc.s.a. 697 a

ner Johannes von Mainz († 1457) und Johannes Meyer († 20. Juli 1485), dass alles Äußerliche in den Tugenden wurzele; Meyer erklärte in diesem Kontext, diese Tugenden seien die *güte ding*, die indessen *halbe vergessen warent*.⁹

Problematisch erscheint aber auch die zeitliche und räumliche Pauschalisierung von bestimmten Frömmigkeitsmustern. Ist es angemessen, die für eine begrenzte Zeitspanne und für einen abgesteckten Raum erarbeiteten Erkenntnisse über die praktische und theoretische Frömmigkeit ohne Weiteres auf spätere Generationen von Ordensleuten zu übertragen? Gab es im Lager der Reformen so etwas wie eine ideelle Kontinuität oder unterschied sich das Frömmigkeitskonzept der um 1500 lebenden Dominikaner von jenem ihrer Vorgänger zu Beginn des 15. Jahrhunderts in signifikanter Art und Weise? Einerseits scheint es so, wenn man beispielsweise an das Gebot der Besitzlosigkeit denkt. Bereits Gabriel Löhr teilte mit, dass das von Papst Sixtus IV. am 1. Juni 1475 gewährte Recht auf Besitztümer auch von den Observanten begrüßt worden sei, obwohl die Nicht-Observanten es erbeten hatten.¹⁰ Konrad von Preußen († 10. März 1426) lehnte anfangs noch jeglichen Besitz ebenso ab wie sein Bekannter und Florentiner Ordensbruder Johannes Dominici († 1419).¹¹ Andererseits jedoch betont Isnard Frank, dass gerade im observanten Lager das geistige „Erbe“ weitergegeben und dadurch „die Kontinuität gewahrt“ worden sei.¹² Tatsächlich vertrat auch um das Jahr 1500 und sogar noch später der eine oder andere Ordensbruder eine derart extremistische

[= Humbert de Romanis: Auslegung über Sankt Augustins Regel, Ulm: Konrad Dinckmut, um 1488].

- 9 Vgl. Egger 1991, S. 90 f., hier zitiert aus S. 91. – Burkhard Hasebrink scheint ähnlich zu überlegen, wenn er sagt, er „neige eher dazu, in der Observanz einen Vorgang zu sehen, in dem verdrängte Elemente der monastischen Tradition erneut zur Geltung gebracht wurden“, vgl. Hasebrink 1996, S. 200. – Vgl. Neidiger 1992, S. 188; Helmuth 1992, S. 58. – Vgl. zu dieser Auffassung auch oben in der Einleitung, Kapitel 1. mit Anm. 5.
- 10 Vgl. Löhr 1924, S. 5.
- 11 Zur Armutsfrage bei den Dominikanern siehe Neidiger 1997. – Speziell zu Konrads Einstellung vgl. von Heusinger 2000, S. 12–18, hier besonders S. 12 f. Anm. 5. Doch kann Sabine von Heusingers (ebd. S. 15 Anm. 14) geäußerte Vermutung, Konrad habe nichts verfasst, da bislang keine Schriften von seiner Hand bekannt geworden seien, korrigiert werden. Vgl. unten in Anm. 17 die Hinweise auf die Ordinationen, zudem überliefert das Kloster in Rothenburg ob der Tauber Briefe von seiner Hand, vgl. Weigel 1907, der diese Briefe sogar *in extenso* edierte (S. 77 ff.). Eine Biographie über Konrad fehlt. Weitere Angaben bei Johannes Meyer (ders./ed. Reichert 1908, S. 13–22). – Zu Dominici Auffassung siehe unter anderem Löhr 1940.
- 12 Frank 2002, hier zitiert aus S. 267.

Auffassung, wie sie zum Beispiel Konrad von Preußen und Johannes Dominici hundert Jahre zuvor postuliert hatten.¹³

Solche zwiespältigen Situationen machen es problematisch, bestimmte Ansichten aus ihrem historischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang herauszulösen und unter Vernachlässigung der Rahmenbedingungen in einen anderen zu transferieren. Bei der Frage nach der spirituellen Prägung der Klosterfrauen erscheint es daher unbedingt ratsam, die für den fraglichen Fall zuständigen Ordensleute und ihr soziales sowie frömmigkeitsgeschichtliches Umfeld zu berücksichtigen. Abschnitt vier dieses Kapitels zielt folglich auf ein zweifaches Erkenntnisinteresse: Vor dem Hintergrund von geistlicher Herkunft und sozialem Lebensumfeld jener, die für die Einführung der Reform im fraglichen Kloster verantwortlich waren, soll der archäologische Versuch unternommen werden, das ideelle Fundament der äußerlichen Anzeichen freizulegen. Auf diese Weise soll das auf den vorliegenden Fall zugeschnittene Frömmigkeitskonzept zum Vorschein kommen.

1.2. QUELLEN

Um ein solches gleichsam maßgeschneidertes, spirituelles Konzept transparent zu machen, bedarf es natürlich geeigneter Quellen. Aufgrund von bestimmten Eigenschaften, die im Folgenden näher beschrieben werden, erscheint dafür die bisher wenig genutzte Textgattung der sogenannten *ordinationes* prädestiniert.¹⁴

Es scheint für die deutschen Dominikaner keine germanistische Studie zu dieser Textgattung vorzuliegen. Aus der Kirchengeschichte hat sich dagegen Andrea Osten im Rahmen ihrer Diplomarbeit wie mir scheint erstmals monographisch mit einer solchen *ordinacio* befasst; ihren Erkenntnissen kommt somit ein besonderer Wert zu.¹⁵ Dennoch ist der Forschungsstand

13 Darauf weist auch Gabriel Löhr eigens hin (ders. 1924, S. 5). – Und es darf an dieser Stelle vorweggenommen werden, dass gerade im Kontext der Reform des Klosters Stetten auch ein Dominikaner dieser Gesinnungsrichtung zu Gange war, was in dieser Arbeit in Kapitel II. 3. noch angesprochen werden wird.

14 Tobias Tanneberger, der solche Texte zusammengestellt hat, fasst sie unter den Terminus „normative Basistexte“, vgl. ders. 2014, siehe hier vor allem S. 183–186 und S. 191 ff.

15 Osten 2011. Für die Überlassung des Manuskripts ihrer Diplomarbeit möchte ich Andrea Osten herzlich danken! – Andrea Osten untersuchte die auf den 20. Januar 1429 datierte *ordinacio*,

diesbezüglich unzureichend. Darum ist es hier weder möglich, die Anzahl der überlieferten *ordinaciones* endgültig zu beziffern, noch ihre Verbreitung konkret zu umgrenzen,¹⁶ noch inhaltlich generelle Angaben zu machen. Anhand der mir bekannten *ordinaciones*¹⁷ kann jedoch (zumindest vorläufig) festgestellt

die der Ordensgeneral Bartholomäus Texery († 1449) den Nürnberger Dominikanerinnen von St. Katharina anlässlich der ein Jahr zuvor vollzogenen Reform aushändigte. Die Literatur erwähnt diesen Text mehrfach. Er ist in drei Nürnberger Handschriften überliefert (GNM Hs. 7069, fol. 66v–74v; GNM Hs. 2858, fol. 53v–60r; Stadtbibliothek Nürnberg, Cod. Amb. 64.4°, fol. 33r–36v). Wichtig sind darunter die Arbeiten von Theodor von Kern über die „Reformation“ der Nürnberger Dominikanerinnen, der die *ordinacio* vollständig abdruckt (vgl. von Kern 1863, hier Beilage III, S. 16–20) und die von Andrew Lee, der die Nürnberger Handschriften, die Texerys *ordinacio* überliefern, ausführlich beschreibt und auf einzelne inhaltliche Punkte näher eingeht (vgl. Lee 1969, S. 64 ff.). Diesbezüglich wenig ergiebig ist dagegen die kulturgeschichtliche Darstellung über das Kloster von Walter Fries, der die *ordinacio* bei der Beschreibung des „religiösen Lebens“ der Schwestern nur erwähnt (vgl. Fries 1924, S. 38–45), sowie Barbara Steinkes Monographie über das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Reform und Reformation, die diesen Text unerklärlicherweise nur streift (vgl. Steinke 2006, S. 31). – Zuvor hatten unter anderem bereits Burkhard Hasebrink und Marie-Luise Ehrenschtendner mit verschiedenen „Basistexten“ dieses Typs gearbeitet, darunter auch mit Texerys *ordinacio*, jedoch weniger aus frömmigkeits- als vielmehr aus bildungsgeschichtlichem Interesse, vgl. Hasebrink 1996, S. 204 f. und Ehrenschtendner 2004, S. 187–189. – Auch Claudia Engler hat sich mit der Textgattung der dominikanischen *ordinaciones*, die im Kontext der Observanzbewegung erlassen wurden, befasst. Diese Arbeit, obwohl erst 2017 gedruckt, hat sie allerdings bereits vor rund 25 Jahren verfasst. Daher können ihre Angaben vielfach als veraltet betrachtet werden. Ihr ist etwa auch die hier behandelte *ordinacio* Ulrich Zehentners nicht bekannt (vgl. Engler 2017, vgl. dazu auch Arras, Rez. Engler [2017], 2018). – Zu Bartholomäus Texery (auch Texier oder Texerius genannt) siehe die biographische Skizze von Volker Honemann; ders. VL 9 (²1995).

- 16 Aus den von Marie-Luise Ehrenschtendner angeführten Quellen geht hervor, dass solche *ordinaciones* unter den observanten Nonnenklöstern flächendeckend verbreitet gewesen sein müssen; vgl. dies. 2004, S. 188 Anm. 620, wo unter anderem Johannes Meyer zitiert wird, der im sogenannten „Ämterbuch“ erklärt, dass neben den Konstitutionen auch die *ordinaciones der meisterschaft und der obern* regelmäßig zu verlesen seien. Aus St. Katharina in Nürnberg ist die Einhaltung dieses Gebots überliefert, vgl. Ehrenschtendner 2004, S. 189 Anm. 621, wo ein Tischlesungsverzeichnis angeführt wird, welches besagt: *Item sol man alweg lesen [...] die regel mit der auflegung [...] und die constitucion und die ordinacion*. Mit Ehrenschtendner geht auch Andrea Osten davon aus, dass die *ordinaciones* bei Reformen durch die entsandten Reformschwestern „an andere Konvente weitergegeben wurden“ (hier zitiert aus Ehrenschtendner 2004, S. 188; vgl. Osten 2011, S. 31). Demnach müssten um 1500 theoretisch so viele Schriften dieses Typs in der deutschen Provinz existiert haben, wie es observant reformierte Nonnenklöster gab: 43.
- 17 Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 38r–53v (von Ulrich Zehentner); Nürnberg GNM Hs. 7069, fol. 66v–74v (von Bartholomäus Texery; abgedruckt bei von Kern 1863, S. 16–20); Nürnberg, GNM Hs. 2858, fol. 53v–60r (von Bartholomäus Texery); Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Amb. 64.4°, fol. 33r–36v (von Bartholomäus Texery); Basel, UB, E III 13, fol. 21v–26v (von Bartholomäus Texery an den Baseler Predigerkonvent; abgedruckt bei Löhrl 1924, Nr. 6a S. 53–65); Basel, UB, E III 13, fol. 29v–31v (von Konrad von Preußen); Freiburg, Stadtarchiv, Hs. B 1 108, fol. 161v–164v (von Konrad von Preußen); Freiburg, Stadtarchiv, Hs. B 1 147, fol. 174v–177v (von Konrad von Preußen). – Ob die in dem von Susanne Uhrle so bezeichneten „Regelbuch“ aus dem Kloster Weiler (vgl. Uhrle 1969, S. 59–64) überlieferte *ordinacio* des Jahres 1429 ein „Dokument“ darstellt, welches „den Kreisen im Orden zuzurechnen ist, die der

werden: Es handelt sich dabei um vom Ordensgeneral oder einem Provinzial oder von einem anderen dazu ermächtigten Funktionsträger konzipierte Schriftstücke, die nach Tanneberger (s. o.) zu den „normativen Basistexten“ zu zählen sind. Die hier relevanten *ordinationes* entstanden im Kontext der Reform; man könnte sie deshalb als Reform-*ordinationes* bezeichnen.¹⁸

Ihre Funktion ist, die Gesetzesgrundlage des Ordens, das heißt die Augustinerregel und die Konstitutionen, zu erklären und zu vertiefen. Vermutlich sind sie deswegen stets gemeinsam mit genau diesen Regeltexten überliefert. Dabei sind sie je nach Zielgruppe entweder in der deutschen Volkssprache (wenn sie an die Schwestern adressiert sind) oder auf Latein (wenn sie an die Brüder gerichtet sind) verfasst. Ein weiteres Charakteristikum der Reform-*ordinationes* ist, dass erklärtermaßen keine neuen Vorschriften erlassen werden sollten. Wie erwähnt, beabsichtigten sie vielmehr, die den gegebenen Gesetzen und Geboten zugrundeliegenden Gedanken auszubreiten.¹⁹ Auf

Observanz fernstanden“, wie Ehrenscheidtner meint (vgl. dies. 2004, S. 187), mag bezweifelt werden. Die gesamte Handschrift, die sie enthält (Stuttgart, WLB Cod. hist. 2° 230), bedürfte einer Untersuchung, um darüber Klarheit zu erhalten. Ähnlich verhält es sich mit der von Raymund von Capua gegenüber den Schwestern des Klosters in Rothenburg ob der Tauber am 10. Februar 1397 erlassenen „Ordination“; vgl. Borchardt 1988a, S. 161 f. – Verwandte, doch scheinbar nicht an Nonnen gerichtete Typen stellen die *ordinationes confessorum* und die *ordinationes de visitatione* dar. Erstere überliefert Kloster Liebenau bei Worms (Basel, UB, E III 13, fol. 54r; abgedruckt bei Löhr 1924, Nr. 28 S. 105 f.), letztere Johannes Nider für Schönensteinbach (Basel, UB, E III 13, fol. 100r–101v; abgedruckt bei Löhr 1924, S. 66 ff.).

- 18 Das bemerkt auch Tanneberger 2014, S. 183–186. – Es ist indes klarzustellen, dass auch für nicht-observante Klöster Ordinationen erlassen wurden. Diese Ordnungen wurden von der Literatur gänzlich übersehen. Sie differieren in mancherlei Hinsicht von jenen für observante Klöster. Es kann hier zwar kein detaillierter Vergleich geleistet werden, doch sollen zumindest einige signifikante Unterschiede erwähnt werden. Anhand der mir bekannten nicht-observanten Ordnungen (für Kloster Engeltal bei Hersbruck, vgl. Voit 1958, S. 25 f.; ders. 1977a, S. 54–60, der die Situation aber völlig verkennt; für Kloster Kirchberg, vgl. Arras 2015/16, S. 67 ff.; für das Kloster in Rothenburg ob der Tauber, vgl. Borchardt 1988a, S. 165–168, 181) lässt sich unter anderem sagen, dass sie nicht einheitlich als *ordinacio* betitelt sind, dass sie nicht zusammen mit Regel und Konstitutionen in einer Handschrift überliefert sind, sondern als separate Papiere, und dass drittens alle bislang aufgetauchten Texte mit einer Ausnahme (Ordensgeneral Thomas von Fermo für das Kloster in Rothenburg, 1405; vgl. Borchardt 1988a, S. 165 f.) ins frühe 16. Jahrhundert datieren und vom Generalvikar Johann Faber (vgl. zu ihm Arras 2017) herrühren. – Zudem sind auch vor dem Hintergrund der Reformation Ordnungen erlassen worden. So überliefert etwa Kloster Kirchberg im 16. Jahrhundert mehrere Neuordnungen (vgl. HStAS B 40 Bü 509). – Bereits im 14. Jahrhundert ist die Rede von Ordnungen (vgl. den Hinweis in Wehrli-Johns 2008, S. 82). Inwiefern zwischen diesen Schriften Unterschiede und Gemeinsamkeiten vorliegen, müsste erforscht werden. Dennoch weisen die Reform-*ordinationes* genügend spezifische Merkmale auf, um sie als Gruppe zu erkennen.
- 19 Vgl. Osten 2011, S. 34 f. – Bartholomäus Texery erklärt in seiner *ordinacio* selbst, der Regel und den Konstitutionen *nicht neues* hinzufügen zu wollen, sondern das, was *in eweren vorgenanten regel und statuten stet, daz erkler ich euch* [...] (zitiert aus von Kern 1863, S. 17; vgl. auch Osten 2011, ebd.).

diese Weise sollten die Nonnen (respektive die Brüder) von der observanten Lebensweise als der Personen geistlichen Standes einzig gebührenden überzeugt werden. Daher erscheinen diese Normschriften geeignet, um der spirituellen Überzeugung der Observanten und deren Realisierung in den Frauenklöstern des Ordens auf den Grund zu gehen.

Ein latenter Unsicherheitsfaktor der Frömmigkeitsforschung besteht freilich im Problem der Differenz zwischen Theorie und Praxis. Wodurch erhält man Gewissheit darüber, dass schriftlich fixierte Werte und Ideale tatsächlich gelebt wurden und die Mentalität der Klosterfrauen prägten? Helga Skvarics hat in diesem Zusammenhang am Beispiel der Volksfrömmigkeit interessante Gedanken geäußert.²⁰ Danach ist sie mit Margret Aston und Gabriel Le Bras – und somit im Anschluss an die französische Mentalitätenforschung – der Ansicht, dass es keine endgültig „gesicherten Thesen oder Tatsachen“ darüber gäbe, dass man Frömmigkeit aber sehr wohl beschreiben und daraus Schlüsse ziehen könne. Berndt Hamm knüpft in seinem grundlegenden Aufsatz über die Erforschbarkeit mittelalterlicher Frömmigkeit²¹ gleichfalls an die „Histoire des mentalités“ an. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass man „mit der gebotenen Behutsamkeit aus den Quellen für die äußere Frömmigkeitspraxis gewisse Rückschlüsse auf die innere Praxis ziehen [kann], auf gewisse Wertvorstellungen, Hoffnungen, Zweifel, Ängste [etc.], sowohl bei Individuen als auch bei Gruppen.“²²

Von den Reform-*ordinaciones* als hier vorgeschlagener Quellengattung, welche die gelebte Frömmigkeit sozusagen schriftlich konserviert, wird im Folgenden die *ordinacio* des Provinzials Ulrich Zehentner († 26. Oktober 1500) im Fokus stehen (Abb. 27).²³ Die Wahl dieser *ordinacio* begründet sich primär darin, dass sie im Kontext der Reform des Klosters Stetten steht.²⁴ Ihr darf

20 Zum Folgenden vgl. Skvarics 2000, S. 22–23. – Auf die Arbeit von Helga Skvarics hat mich Sarah Bongermio (Helmut-Schmidt-Universität Hamburg) hingewiesen; dafür möchte ich mich herzlich bei ihr bedanken!

21 vgl. Hamm 2011a, siehe hier besonders S. 89 ff.

22 Zitiert aus Hamm 2011a, S. 91.

23 Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol 38r–53v. Eine Edition des Textes findet sich hier im Anhang, Kapitel 2.1. – Zu Ulrich Zehentner siehe das Kapitel I. 4.2.

24 Zu den Zusammenhängen zwischen der Reform Stettens und dieser Handschrift vgl. Arras 2015/16, S. 43–49, hier vor allem S. 49.

deswegen ein gewisser zeitlicher und lokaler Bezug unterstellt werden. Indem diese Schrift ausgewertet wird gewinnt somit zugleich die bislang gänzlich unerforschte Frömmigkeit der Stettener Nonnen an Kontur, worauf es hier ja vor allem ankommen sollte. Zudem war Zehentners *ordinacio* bisher noch nie Gegenstand einer Untersuchung.²⁵ Man äußerte sogar die Meinung, dass von Zehentner, der vor seiner Wahl zum Provinzial im Jahr 1496 an den Universitäten Wien und Heidelberg lehrte und auch Dekan der dortigen theologischen Fakultäten war, nichts Schriftliches überliefert sei beziehungsweise sich nichts dergleichen erhalten habe, außer ein paar Notizen unter anderem in Akten der Wiener theologischen Fakultät.²⁶ Insofern erscheint die folgende Untersuchung in mehrerer Hinsicht Gewinn versprechend.²⁷

1.3. DIE LITERATUR ÜBER DIE OBSERVANTE FRÖMMIGKEIT

In der Forschung besteht Einhelligkeit darüber, dass die Klausur das Reformanliegen schlechthin war.²⁸ Die Wiederherstellung des unbedingt klausurierten Zustandes eines Frauenklosters wird als primäres Motiv und ultimatives Ziel der Klosterreform zugleich betrachtet – mit Thomas Lentes gesprochen: als „der letzte, alles entscheidende Akt“.²⁹ Die Literatur beruft sich dabei vor allem auf Johannes Meyer und sein berühmtes *Buch der Reformacio Predigerordens*. Dort wird der Schließung der Klausur der Frauenklöster nach vollzo-

25 Einschlägige Verzeichnisse, wie zum Beispiel der online abrufbare „Handschriftencensus“, führen zwar den Dillinger Codex XV 197 auf, unerklärlicherweise wird jedoch Zehentners *ordinacio* in der Inhaltsangabe gar nicht genannt; vgl. o. V.: Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, in: handschriftencensus.de, URL: <<http://www.handschriftencensus.de/16040>> (letzter Zugriff: 9. 11. 2016).

26 Und das sagt mit Isnard Frank einer, von dem man das gewiss zuletzt erwarten würde (vgl. Frank 1968, S. 282 f).

27 Es kann hier natürlich keine mit profunder theologischer Fachexpertise unternommene Textanalyse erwartet werden. Es geht lediglich darum, zentrale Gedanken herauszuarbeiten, die der *ordinacio* von Ulrich Zehentner innewohnen, und die aufgrund seiner damaligen Position als Provinzial und als für die Reform von Stetten verantwortlichem Ordensoberen als maßgeblich für die dort fortan gepflegte Frömmigkeitskultur zu gelten haben.

28 Vgl. vor allem Steinke 2006, S. 8, 29, 46–54 (mit Lit.); Uffmann 2000; Lentes 1996, S. 179 f.; Rückert 2016, S. 70 f. („[...] Klausur als wichtigstes Merkmal der dominikanischen Frauenklöster [...]“). – Edeltraut Klüeting erklärt die Klausur zur „[c]onditio sine qua non“ (dies. 2005, S. 97). – Vgl. auch Ecker 1985, S. 158 am Beispiel des Klosters in Kirchheim unter Teck: „Die Überprüfung der Nachrichten über Mißstände in den Dominikanerinnenklöstern ergibt, daß stets das Hauptgewicht auf die Mißachtung der Klausur gelegt wurde.“

29 Lentes 1996, S. 179.

gener Reform eine sehr hohe Bedeutung beigemessen.³⁰ Dies wird bereits im Bericht über die „Beschließung“ des ersten observant reformierten Frauenklosters der deutschen Ordensprovinz, des elsässischen Klosters Schönensteinbach, deutlich, wo dieser Vorgang in einem eigenen Kapitel unter der bezeichnenden Überschrift „*Wie die lieben XIII mütren [...] wurdent in beslossen in das daz closter Schönensteinbach [...]*“ über fast anderthalb Seiten hinweg geschildert wird.³¹ Auch andere Reformberichte inszenieren diesen ultimativen Akt nach Abschluss der Reform als feierlichen Höhepunkt eines beschwerlichen, nicht selten langwierigen Unterfangens.³²

Neben dem realhistorischen Aspekt resultiert die Bedeutung der „Beschließung“ der Klausur aus ihrer symbolischen Dimension. Da der Kenntnishorizont mittelalterlicher Menschen das Wissen über bestimmte, in einem Kloster herrschende Gepflogenheiten wie zum Beispiel Askese, Abstinenz und dergleichen umfasste, musste aus ihrer Perspektive der Akt des Schließens eines Frauenklosters quasi automatisch Bilder aus dem Bereich der Mariensymbolik, etwa die verschlossene Pforte (Ez 44,2), konnotieren. So ist die Klausur nicht nur als realer, sondern zugleich als innerer Verschluss zu verstehen. Thomas Lentes hat diese Bedeutung zuerst dargelegt.³³ Demnach sollte das „äußere Bild“, das heißt die Abtrennung der Nonnen von der Außenwelt, „bestimmend für die inneren Bilder“ werden und auf diese Weise gehe „die Errichtung der Klausur [...] weit über einen formalen, institutionellen Akt hinaus. Letztlich angezielt ist nicht die äußere, sondern die innere Klausur der Nonnen.“³⁴

Da der Akt des Abschließens immer nach einem speziellen, mit zeremoniellem Aufwand ausgestalteten Ablauf vollzogen und von einem großen Publikum begleitet wurde, haftet ihm darüber hinaus etwas Rituelles an. Dieser semirituelle Zug tritt beispielsweise bei den Reformen der Dominikane-

30 Vgl. auch Hasebrink 1996, S. 200: „Das ‚Buch der Reformatio Predigerordens‘ stellt unmißverständlich klar, was den unverzichtbaren Schwerpunkt der Reform in Frauenklöstern bildet: die Wiedereinführung und strenge Durchführung der Klausur.“

31 Vgl. Meyer/ed. Reichert 1909, S. 35 f. (*Daz IX capitel*); Schönensteinbach wurde im Jahr 1397 eigens zum Zweck der Verbreitung der Observanz unter den Frauenklöstern der Teutonia gegründet.

32 Sehr ausführlich ist zum Beispiel auch der Bericht über die Reform des Nürnberger Katharinenklosters, vgl. Meyer/ed. Reichert 1909, S. 60–69.

33 Vgl. Lentes 1996.

34 Zitiert aus Lentes 1996, S. 180.

rinnen in Württemberg besonders anschaulich ans Licht, weil es sich hierbei um eine Art Gruppenreform handelte und die Abläufe der Einzelreformen aufgrund ihrer daraus resultierenden Gleichförmigkeit miteinander verglichen werden können. Der rituelle Anstrich zeigt sich dabei zwar bereits in der Planungsphase, aber vor allem im konkreten Vollzug der Reform; nämlich dann, wenn die Reformnonnen jeweils unter feierlicher Begleitung von Chorgesang, das Kreuz vor sich hertragend in das zu reformierende Kloster eingeführt wurden.³⁵ Im Fall von Schönensteinbach soll der Beschließung das österreichische Erzherzogspaar beigewohnt haben.³⁶ Eberhart im Bart soll bei den meisten Klosterreformen in Württemberg gleichfalls persönlich vor Ort gewesen sein.³⁷

Aufgrund des den Schwesternkonvent von der Welt abtrennenden Charakters der Klausur fasst die Forschung darunter auch den Aspekt der Weltentsagung.³⁸ Nicht selten haftet observanten Klosterfrauen ein weltentsagender, wenn nicht weltfremder Zug an. Renée Weis-Müller bringt das ganz unverblümt zur Sprache, wenn sie den Charakter der Reformschwestern aus dem Kloster Engelport bei Gebweiler,³⁹ die zur Reform des Klosters Klingental bestellt wurden, unter anderem anhand von eigenhändig von ihnen verfassten Briefen als „naiv“ und vollkommen „weltfremd“ beschreibt. Diese Nonnen seien in der „tief frommen, weltfremden Atmosphäre des Klosters Engelport herangewachsen“ und „ahnten nichts von der Welt und wünsch-

35 Zu den württembergischen Klosterreformen siehe Stievermann 1988; ders. 1989; Neidiger 1993; ders. 2003a; Neidhardt 2013a; dies. 2013b; dies. 2017; Hirbodian/Kurz 2016. – Die feierlich-rituelle Einführung der Reformschwestern schildert auch Weis-Müller 1956, S. 50 am Beispiel von Klingental.

36 Vgl. Meyer/ed. Reichert 1909, S. 35 f.

37 Vgl. zum Beispiel Ecker 1985, S. 172.

38 Vgl. Steinke 2006, S. 45 ff.; Hirbodian 2012, S. 14.

39 Zu Engelport siehe etwa Pflieger 1912; Barth 1933; ein Steckbrief zum Kloster mit Quellenangaben auch in Wilms 1928, S. 47. Demnach ist die Gründung unbekannt, es soll unter Johannes Boccamazzi in den 1280er Jahren dem Orden unterstellt worden sein, um 1440 galt es als ausgestorben, wurde aber um 1466 durch Dr. Johannes Kreutzer OP aus Gebweiler, ein vormaliger Chorherr in Basel, neu begründet und auf die strenge Observanz verpflichtet. Nachdem es im Jahr 1637 erneut zerstört wurde, sich aber wieder etablieren konnte, ging es schließlich in der französischen Revolution unter. Ordensintern gehörte Engelport zur *natio Alsatiae* der Teutonia und wurde gewöhnlich vom benachbarten Predigerkonvent in Gebweiler seelsorgerlich betreut. – Zu den Inkorporationen durch Boccamazzi siehe Tugwell 2006 und in vorliegender Arbeit das Kapitel II; speziell zur Reform des Klosters siehe Weis-Müller 1956; Winnen 1996, hier S. 40–44; zur Verwaltungseinteilung der Teutonia in *nationes* siehe in vorliegender Arbeit den Abschnitt I. 4.2., Anm. 77.

ten auch nichts davon zu wissen.⁴⁰ Das Beispiel von Kloster Engelpport zeigt damit eindrucksvoll, dass die Klausur weniger die Nonnen am Ausgang, als vielmehr Außenstehende am Eintreten hindern sollte; die Klausur sollte vor allem profane Einflüsse fernhalten, um die gleichsam vakuumierte Atmosphäre im Kloster nicht zu gefährden. Insofern ist der klausurierte Zustand in der Tat nicht als „Gefängnis“ zu verstehen, wie Thomas Lentes resümierte, sondern eher als eine Art Schutzmechanismus; Klausur muss daher aus observanter Sicht nicht als Einschluss der Frauen verstanden worden sein, sondern als Ausschluss der Welt.⁴¹

In diesen hermetisch verriegelten Gebäuden sollten die Klosterfrauen *vivere secundum regulam*.⁴² Es ist dies eine unablässig wiederholte Forderung der observanten Dominikaner und dementsprechend hoch ist ihr Stellenwert in der Literatur.⁴³ Demnach verstanden die observanten Ordensleute des späten 15. Jahrhunderts unter regelgerechtem Leben ein Zurückkehren zu „den ursprünglichen Idealen und eigentlichen Intentionen“ des Ordens.⁴⁴ Denn man war der Ansicht, dass man sich von der genauen Beachtung (*observare*) dieser Grundnormen im Verlauf der Zeit entfernt habe und in ihrem Vollzug nachlässig geworden sei. Infolgedessen zielte die Reform im Sinne der Observanz auf die „Abstellung aller dem Buchstaben und Geist der Konstitutionen zuwiderlaufender Mißbräuche und geistige Erneuerung aus dem Schrifttum der Vergangenheit.“⁴⁵ Der Baseler Ordenschronist Johannes Meyer dient auch hierfür als Gewährsmann. So schreibt er, die *recht beslossnen frowen clöster sind [...] gemachet worden [...] wie die erst grund veste unseres ordens gesetzt ist gewesen, nämlich wie unseres halgen vatters sant Dominicus*. Dieser stelle die *ersten observantzlichen gaistlichkeit* dar, die *in dem ersten ursprung und an vang unseres ordens gewesen ist*.⁴⁶

40 Vgl. Weis-Müller 1956, hier zitiert S. 113; vgl. ebd. auch S. 119 f.

41 Vgl. Lentes 1996, S. 180; vgl. dazu auch Steinke 2006, S. 45 ff.

42 Dieser Ausdruck wurde auch von Thomas von Aquin an einer wichtigen Stelle über den Ordensstand in der *Summa Theologiae* (II.–II.) verwendet, vgl. etwa Horst 1992, hier S. 106–113.

43 Vgl. beispielsweise Hillenbrand 1989; Egger 1991; Neidiger 1998; besonders auch Frank 2006a.

44 Zitiert aus Elm 1980, S. 196.

45 Zitiert aus Frank 1976, S. 210 f.

46 Die Zitate aus Meyer/ed. Reichert 1908, S. 15. – Inwiefern dabei jedoch eine Wunschvorstellung über die Verhaltensweisen des Ordensgründers mitschwang, bleibt zu erforschen. Der heilige Dominikus selbst war nämlich vor allzu profanem Verhalten nicht gefeit. So beweist die von Simon Tugwell OP besorgte Neuedition der von dem Spanier Petrus Ferrandi OP um 1230 verfassten Vita des Ordensgründers (*Legenda Sancti Dominici*), dass auch Domini-

Ebenso häufig wie die Themen Klausur und regelgerechtes Leben diskutiert die Literatur die Rolle der Schriftlichkeit. Diese wird dabei meist mit Bildung oder auch mit dem Klosterbibliotheksausbau gleichgesetzt. Schon Eugen Hillenbrand, der die erste umfassende Darstellung zur dominikanischen Ordensreform vorgelegt hat und nicht mit dem Auge des Altgermanisten auf die Bücher schaute, sondern mit dem des Kirchenhistorikers, machte auf das bibliophile Interesse observanter Dominikanerinnen aufmerksam.⁴⁷ Unstrittig ist, dass diese geistliche Schriften nicht allein germanistisch relevant sind, sondern ebenso frömmigkeits- und kunstgeschichtlich, indem sie sowohl verbal als auch visuell – das heißt durch den Text begleitende Illustrationen und Miniaturen – „tiefe klösterliche Frömmigkeit vermitteln und damit ‚dem Ordensleben wieder zu einer Blüte verhelfen‘ sollten“.⁴⁸ Auf diesem Problemfeld etablierte sich unterdessen nicht nur eine interdisziplinäre und internationale Forschungsrichtung, sondern es entstand darauf gleichsam eine ganze „Industrie“, wie Jeffrey Hamburger treffend formulierte.⁴⁹ Diese „Industrie“ schöpft ihre Ressourcen bisher – wenigstens was die süddeutschen Dominikanerinnen des 15. Jahrhunderts anbelangt – überwiegend aus der Handschriftensammlung des Klosters St. Katharina in Nürnberg. Die geistlichen Bücher dieses Bestandes vermittelten bereits Eugen Hillenbrand die Einsicht von der Bedeutung des religiösen Schrifttums im Kontext der Reform; besondere Forschungsergebnisse erzielten diesbezüglich jedoch Werner Williams-Krapp und Karin Schneider.⁵⁰ Die Spiritualität der Obser-

kus „der menschlichen *imperfectio* nicht habe entkommen können und sich Zeit seines Lebens eher an den Worten junger Mädchen als am Geschwätz alter Frauen erfreut habe ([...] *magis afficeretur iuuenularum colloquiis quam affatibus uetularum*)“, zitiert aus Ralf Lützelshwabs Rezension dieser Neuedition: Lützelshwab, Rez. Tugwell (2015), 2016. Nach Ferrandí, der mit Dominikus noch persönlichen Kontakt hatte, hat der Heilige diese Beichte in seiner Sterbestunde abgelegt. Der Orden ließ jenes Kapitel der Vita später tilgen. „Ganz offensichtlich passte dieses Geständnis nicht in das Bemühen der offiziellen Ordensleitung, das Bild eines makellosen, allen menschlichen Schwächen enthobenen Ordensgründers zu zeichnen“, so Lützelshwab, ebd.

47 Vgl. Hillenbrand 1989, S. 269.

48 Zitiert aus Schiewer, Rez. Abel (2011), 2013; das integrierte Zitat stammt aus Abel 2011, S. 13.

49 Vgl. Hamburger 2004, S. 5: „Die Erforschung der von mittelalterlichen Frauen geschriebenen oder in Auftrag gegebenen Literatur ist eine akademische Industrie geworden.“ – Zum Interesse der Altgermanistik an der Dominikanerobservanz vgl. den Literaturbericht in der Einleitung.

50 Vgl. Hillenbrand 1989, S. 269 f. – Die wichtigsten Arbeiten von Werner Williams-Krapp in ders. 2012; unter den zahlreichen Arbeiten von Karin Schneider sind etwa zu nennen dies. 1975; dies. 1983; dies. 2009, wo sie erneut auf die Bedeutung der Ordensreform für die Buchproduktion im 15. Jahrhundert hinweist und dabei St. Katharina in Nürnberg fokussiert (folgendes Zitat ebd., S. 71), „dessen minimaler ursprünglicher Bücherbestand nach 1428 [das heißt nach der

vanten erstreckt sich somit auch auf eine pragmatische Ebene und verbleibt nicht nur im liturgischen Bereich.

Außer auf diese Punkte verweist die Literatur auf das Gebot der Besitzlosigkeit. Man verdeutlicht dabei, dass nur die einzelne Klosterfrau keinen persönlichen Besitz haben durfte. Der Konvent als Ganzes durfte hingegen sehr wohl über Eigentum verfügen. Dies hatte der Orden seit jeher sogar festgeschrieben, da den Frauen aufgrund der Klausur sonst kaum eine andere Möglichkeit offenstand, die Existenz ihrer Kommunität zu sichern.⁵¹ Im Verlaufe des 13. Jahrhunderts, vor allem aber im 14. Jahrhundert war jedoch Privateigentum bei Nonnen weithin zur Regel geworden. Rigoristen des Ordens wie die erwähnten „Reformer der ersten Stunde“ (Sabine von Heusinger), Konrad von Preußen und Johannes Dominici, konnten diese eingeschlichene Gewohnheit freilich nicht unterstützen. Daher zielt das observante Reformprogramm nicht zuletzt darauf, die Unart des privaten Eigentums zu eliminieren.⁵² Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass zwischen Büchern und Bildern offenbar differenziert wurde. Während nämlich private Bücher erlaubt waren und sogar an Mitschwestern vererbt werden konnten, wie Karin Schneider feststellte,⁵³ fielen demgegenüber nach dem Verständnis der Observanten eigene Bilder in die Kategorie Privateigentum. Infolgedessen wurden sie verboten, sobald das Kloster observant reformiert worden war. Man steht hier vor einem ebenso wichtigen wie merkwürdigen Befund, den die Forschung allerdings erst allmählich angeht.⁵⁴

Reform, Anm. Y. A.] durch eigene lebhaftere Schreibtätigkeit der Schwestern zu einer der größten deutschsprachigen Klosterbibliotheken des 15. Jahrhunderts erweitert wurde [...]“.

- 51 Ohne ein dergestalt ausreichendes Eigentum an Gütern, durch das die Klöster existenzfähig waren, wurden sie gar nicht erst inkorporiert, vgl. Frank, *LThK* 3 (21995), hier Sp. 315.
- 52 Obwohl ich um die juristische Differenz der Termini „Eigentum“ und „Besitz“ weiß, wende ich sie in der vorliegenden Arbeit im Allgemeinen synonym, andernfalls mache ich eigens kenntlich, welche Definition vorliegt. – Zum Privateigentum der Religiösen allgemein Hillenbrand 1989, S. 264; Cioffari 2005, S. 213; am Beispiel von Esslingen vgl. etwa Holzward-Schäfer 2003, hier besonders das Fazit S. 110: „Verzicht auf Privatbesitz“ sei „in keinem der Konvente umgesetzt“ worden; am Beispiel des Klosters in Kirchheim unter Teck siehe Ecker 1985, S. 161; zu Basel siehe Boner 1934, S. 234–236 mit weiterer Literatur in Anm. 49 auf S. 234. – Madlen Doerr widmet dem Thema am Beispiel der Klöster in Freiburg ein Kapitel (dies. 2015, S. 211 f.).
- 53 Vgl. Schneider 2009, S. 205, allerdings seien Privatbibliotheken in einem eigenen Katalog verzeichnet worden und Bücher seien nach dem Tod der Besitzerin – sofern sie nicht bereits der Nachfolgerin vermacht waren – zunächst in den Klosterbesitz übergegangen.
- 54 Thomas Lentjes und Jeffrey Hamburger haben zuerst auf den merkwürdigen Zwiespalt von Bilderverehrung und Bilderverneinung der Observanten hingewiesen, ohne diesen jedoch näher verfolgt zu haben (vgl. Lentjes 1996, S. 181 ff.; Hamburger 1998, S. 427–467, 578–588).

Schließlich führt die Literatur noch einzelne andere Aspekte ins Feld, die aber meist blass und abstrakt bleiben und teils noch einer näheren Betrachtung harren. So erwähnt man beispielsweise, dass die Observanten Liturgie und Chordienst wieder mehr Aufmerksamkeit schenkten als zuvor und dass sie auch das Gebet wieder intensivierten.⁵⁵ Darüber hinaus wird auch immer wieder auf den Unterschied zwischen observanter und mystischer Frömmigkeit hingewiesen.⁵⁶ Laut der Literatur besteht diese Differenz im Wesentlichen darin, dass die observanten Ordensleute, anders als die Generationen davor, das impulsive Moment der Mystik ablehnten und stattdessen eher so etwas wie eine sachliche Frömmigkeitskultur pflegten und begrüßten.

Die Diskussion der Forschung sollte Folgendes verdeutlichen: Als Antwort auf die Frage, worin die Eigentümlichkeit der Frömmigkeit süddeutscher observanter Dominikanerinnen bestand, werden wenigstens vier Kategorien regelmäßig genannt. Diese sind hier auf die Schlagwörter Klausur, *vivere secundum regulam*, Schriftlichkeit und persönliche Besitzlosigkeit zugespißt. Aufgabe des folgenden Abschnitts ist nun, anhand von Ulrich Zehentners *ordinacio* Klarheit darüber zu erlangen, inwiefern diese Kategorien im vorliegenden Fall relevant sind oder ob Schwerpunktverlagerungen stattgefunden haben.

Agnieszka Madej-Anderson kommt dann erneut darauf zurück, doch auch sie versucht nicht dieses Problem zu lösen (vgl. dies. 2007, S. 13). Schließlich verweist Peter Schmidt darauf, dass zur *vita privata* zwar „offiziell auch der Besitz von Bildern gehörte“, weswegen sie den Nonnen verboten wurden, dass aber andererseits „der grundlegenden Reserviertheit der reformorientierten Ordensführungen [...] häufig eine bilderfreundliche Praxis gegenüber[stand]“, vgl. ders. 2004, hier zitiert aus S. 50. – Ich selbst behandle dieses Problem im Rahmen einer eigenständigen Abhandlung, vgl. Arras 2018.

55 Vgl. Neidiger 2003a, S. 83, der auf „Glaubensübungen, Gottesdienst und Gebet“ hinweist; vgl. Ecker 1985, S. 160 zum Kloster in Kirchheim unter Teck; Sauerbrey 2012, S. 238 ff nennt gleichfalls „die Besinnung auf das Gebet“ als einer der inhaltlich relevanten Punkte der Reform; vgl. auch Steinke 2006, S. 39 f.

56 Bereits Gundolf Gieraths legte einen grundlegenden Aufsatz vor, worin er dieses Problem anhand der Einstellung von Johannes Nider zur Mystik erörtert (ders. 1952). Auch Werner Williams-Krapp arbeitete zu dieser Problematik (vgl. ders. 2012a).

I.4. DIE *ORDINACIO* DES PROVINZIALS ULRICH ZEHENTNER

I.4.1. PHYSISCHE UND INHALTLICHE BESCHREIBUNG

Die Arbeit an einem Text setzt gewisse Kenntnisse nicht nur seines Inhalts, sondern auch seines Überlieferungskontextes voraus. Ulrich Zehentners *ordinacio* scheint in der erwähnten Dillinger Handschrift unikal überliefert und bisher (wie erwähnt) noch nicht näher untersucht worden zu sein, weswegen keine Edition vorliegt. Kurioserweise blieb dieser Text selbst in einschlägigen germanistischen Verzeichnissen unberücksichtigt (siehe oben). Die einzige mir bekannte Beschreibung findet sich in dem von Elisabeth Wunderle bearbeiteten Katalog des Bestandes mittelalterlicher Codizes der Studienbibliothek Dillingen von 2006.⁵⁷

Die Handschrift an sich, in der diese *ordinacio* enthalten ist, ist indes an mehreren Stellen erwähnt, da es sich um einen Sammelband handelt und auf das ein oder andere Textstück, das sich darin außerdem befindet, bisweilen aus anderweitigen Kontexten heraus hingewiesen wird.⁵⁸ Bisher wurden aber keine Zusammenhänge zwischen den einzelnen Texten hergestellt; auch Elisabeth Wunderle verzichtet darauf, nach Zusammenhängen zwischen den einzelnen Textstücken und ihren Verfassern zu fragen.⁵⁹ Doch angesichts dessen, dass die *ordinacio* als Bestandteil dieses Sammelbands nur im besagten Dillinger Bestandskatalog erwähnt wird, empfiehlt es sich zunächst diese Beschreibung zu konsultieren.

Das kompakte Büchlein (auf Papier, 111 Blätter umfassend, 15 x 11 cm im Format, Holzdeckel, brauner Halblederüberzug, Rücken beschädigt) versammelt mehrere Textstücke aus den Bereichen des normativen und aszetischen Schrifttums. Aufgrund von inhaltlichen Hinweisen kann Elisabeth Wunderle die Entstehungszeit der Handschrift auf das beginnende 16. Jahrhundert festlegen. Sprachliche Gründe erlauben ihr zudem dessen Proven-

57 Vgl. Hs.Kat. Dillingen 2006, S. 372–376. – Erwähnt jetzt auch in Arras 2015/16, S. 43–49.

58 Vgl. die Literaturhinweise unter o. V.: Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, in: handschriftencensus.de, URL: <<http://www.handschriftencensus.de/16040>> (letzter Zugriff: 9.11.2016); o. V.: Berlin, Staatsbibl., mgq 434, in: handschriftencensus.de, URL: <<http://www.handschriftencensus.de/11849>> (letzter Zugriff: 9.11.2016).

59 Vgl. Hs.Kat. Dillingen 2006, S. 372–376.

nienz „am Übergangsbereich von hochalemannischem und schwäbischen Sprachgebiet“ zu lokalisieren.⁶⁰ Auf die Erwähnung des Klosters Stetten in der Handschrift wird ferner hingewiesen. Doch erfolgt keine direkte Zuweisung des Buchs an dieses Kloster; im Übrigen scheint Wunderle das Kloster weder identifizieren zu können noch den näheren Kontext zu kennen, in dem das Buch steht. Diese fehlenden Hintergrundinformationen scheinen ihren Verzicht auf die Zuweisung der Handschrift an Stetten zu erklären.⁶¹

Im Einzelnen beinhaltet das Buch folgende Textstücke: Ulrich Zehentners *ordinacio* befindet sich an vierter Stelle in dem Codex.⁶² Ihr voraus gehen Andachtsübungen (fol. 2r–9r) sowie die Augustinerregel für Dominikanerinnen. Die Augustinerregel ist mit Auszügen aus Hugo de St. Viktors *Expositio in regulam S. Augustini* angereichert. Ihr schließen sich die Konstitutionen für den weiblichen Zweig des Ordens an (fol. 11r–24r). Der *ordinacio* folgt zuerst eine Beichtlehre (fol. 54v–57v) und schließlich eine geistliche Unterweisung (fol. 60v–75r). Bei dieser Unterweisung handelt es sich offenbar um einen Autographen des Thomas von Lampertheim († ca. 1507) aus dem ungemein observanten Bürderkonvent in Gebweiler.⁶³

Betrachtet man die Texte näher, ist festzustellen, dass die Augustinerregel als unveränderlicher Teil der Ordensverfassung der tradierten Fassung⁶⁴ folgt,

60 Hs.Kat. Dillingen 2006, S. 372.

61 Vgl. Hs.Kat. Dillingen 2006, S. 376, wo im Zusammenhang mit Thomas von Lampertheim von Stetten die Rede ist. Dabei teilt Wunderle unter Verweis auf die Arbeit von Francis Rapp (ders. 1974, hier S. 365 mit Anm. 143) lediglich mit, dass der Pater „nach Stetten in das dortige Dominikanerinnenkloster Gnadental“ gegangen sei. Eine Lokalisierung und Identifizierung des Klosters leistet sie ebenso wenig wie Rapp.

62 Über diese wird unten in Kapitel I. 4.4 ausführlich gehandelt. – Siehe im Anhang, Kapitel 2.1.

63 Zur Unterscheidung der Schreiberhände vgl. Hs.Kat. Dillingen 2006, S. 372. Demnach wurde die Handschrift von zwei unterscheidbaren Händen verfasst. Hand 1 beschrieb die Blätter 2r–60r und Hand 2 die Blätter 60v–75r. Bei Hand 2 handelt es sich offenkundig um die Hand des Thomas von Lampertheim. Dagegen ist Hand 1 nicht gesichert, obwohl auf fol. 37v ein Schreibervermerk steht. Wunderle liest dort *Scriptum est per me Sfb*, ohne die Abkürzung aufzulösen. Wunderle unterschlägt auch, dass *Sfb* (mit Abständen zwischen den Buchstaben) unterhalb von *Scriptum est per me* steht, so als würde sie nicht dazu gehören. Es braucht sich dabei also auch nicht um ein Autorenkürzel zu handeln. Ebenso gut könnte ein frommer Wunsch gemeint sein. So werden auch anderweitig solche Wünsche gekürzt, z. B. auf Grabsteinen, wo „RIP“ für *requiescat in pace* steht. Denkbar wäre auch, dass eine Klosterfrau diesen Teil des Buches schrieb. Somit stünde das „S“ in *Sfb* wohl für *soror*. Allerdings ist in der Stettener Überlieferung keine Schwester namhaft zu machen, deren Initialen auf „F“ und „B“ passen, obgleich um 1500 mehrere Nonnen dort lebten, deren Zuname mit „B“ beginnt (vgl. Haug/Kraus, hier vor allem S. 156 ff.; die nach Stetten gekommenen Reformschwesterinnen benennt Weis-Müller 1956, S. 126).

64 Die von den Dominikanern rezipierte Version der Augustinerregel, die *regula recepta*, liegt in

doch sind (wie erwähnt) Teile aus Hugo de St. Viktors *Expositio* eingestreut.⁶⁵ Dagegen weicht vorliegender Textzeuge der Konstitutionen als veränderlicher Teil der Ordensverfassung moderat von der Humbert'schen Vorlage ab. Außerdem scheint der Dillinger Textzeuge unvollständig zu sein.⁶⁶ Bei den Andachtsübungen handelt es sich um kurze Instruktionen darüber, wie vor

deutscher Übersetzung bei Hümpfner 1961 gedruckt vor; zu Überlieferung und „geistige[m] Gehalt“ des Textes siehe Hümpfner/Zumkeller 1961 und für die lateinische Fassung siehe Regula Augustini 1896. – Zur Adaption der Regel für die Schwestern siehe unter der inzwischen überreichen Literatur zu Gründung und Institutionalisierung des Ordens die vorzüglich zusammengefasste Darlegung von Frank 2006, hier besonders S. 107 mit Anm. 8; für weiterführende Literatur sei verwiesen auf Wehrli-Johns 2008, hier vor allem S. 72 f. – Die vorliegende Überlieferung der Augustinerregel wird auch erwähnt von Smet, VL 1 (1978), hier Sp. 549, wo aber eine falsche Signatur der Dillinger Handschrift angegeben ist: statt Cod. XV 197 steht dort Cod. XV 129. Obwohl Wunderle auf den Fauxpas hingewiesen hat (Hs.Kat. Dillingen 2006, S. 374), macht Igna Marion Kramp (dies. 2008, hier Nr. 16 S. 16) noch denselben Fehler.

65 PL 176, Sp. 881–924. – Zur vorliegenden Überlieferung siehe Kramp 2008, Nr. 17 S. 16. – Vgl. auch Hs.Kat. Dillingen 2006, hier S. 374, wo die Abfolge von Regel und *Expositio* in der vorliegenden Handschrift erläutert wird.

66 Die Dominikanerinnen befolgten seit 1259 die von Humbert von Romanis († 1277) redigierte Fassung der Konstitutionen, nachdem es zuvor keine einheitliche Fassung gegeben hat. Über die komplizierte Genese des endgültigen Textes der Konstitutionen, die hier nicht erläutert werden kann, liegt mittlerweile sehr viel Literatur vor. Darunter sind vor allem die stringenten Zusammenfassungen von Vera Sack und Isnard Frank zu nennen (Sack 1975, hier S. 131 ff. und Frank 2006, hier S. 118–122); auf neuere Erkenntnisse weist Wehrli-Johns 2008, S. 75 Anm. 18 hin. – Für die vollständige lateinische Fassung siehe *Constitutiones Sororum* 1897; die verschiedenen seit dem 13. Jahrhundert erhaltenen Übersetzungen führt Volker Honemann auf (ders., VL 2 [1980]), der den vorliegenden Textzeugen jedoch nicht kennt. – Elisabeth Wunderle benennt die im vorliegenden Fall festzustellenden Veränderungen (vgl. Hs.Kat. Dillingen 2006, S. 375): Demnach fehlen hier gegenüber der edierten Fassung (*Constitutiones Sororum* 1897) die Kapitel 23–29 und 31 (*De electione priorisse, De institutione suppriorisse, De circatricibus, De cellaria, De labore, De edificiis, De ingressu et egressu domorum, De concessione domorum*), das Kapitel 17 (*De levi culpa*) beinhaltet auch das Kapitel 18 (*De media culpa*) und das Kapitel *Von den laybriedern* ist in der lateinischen Fassung nicht enthalten. Die verschiedenen Ursachen der veränderten mittelalterlichen Übersetzungen der Konstitutionen referiert Sack 1974, S. 141 f.; Honemann VL 2 (1980), Sp. 189 führt unter „Statuten der reformierten Dominikanerinnen“ weitere Überlieferungen auf. – Was das erwähnte Kapitel über Laienbrüder anbelangt, so betont bereits Vera Sack, dass gerade bei den deutschen Dominikanerinnen das Institut der Laienbrüder gängig war (dies. 1974, S. 139). Für zahlreiche deutsche Frauenklöster des Ordens sind solche Brüder bis weit ins 15. Jahrhundert hinein belegt, so etwa für Kloster Kirchberg, wo zuerst 1246 und zuletzt 1482 Laienbrüder belegt sind, vgl. Müller 1984, S. 39. Für Stetten sind Laienschwestern für die Frühe Neuzeit historisch nachzuweisen (vgl. Zekorn [2004]). Insofern erscheint das Kapitel über Laienbrüder in diesem Kontext nicht unangebracht. – Insgesamt bleibt aber festzustellen, dass eine Untersuchung zu fehlen scheint, welche die einzelnen mittel- beziehungsweise frühneuhochdeutschen Textzeugen der Konstitutionen für Dominikanerinnen miteinander vergleicht. Fraglich ist zudem, ob alle Überlieferungen bereits bekannt sind. So fehlt zum Beispiel in Vera Sacks vielfach zitierter Auflistung der entsprechenden Textzeugen (dies. 1975, S. 141 Anm. 104) ein Hinweis auf das vorliegende Dillinger Exemplar. Auch Honemann begnügt sich im Wesentlichen mit Vera Sacks Liste und ergänzt diese um lediglich einen weiteren in Kopenhagen unterdessen aufgetauchten Textzeugen. Selbst Tanneberger 2014 scheint nicht alle Überlieferungen zu kennen.

Heiligendarstellungen zu beten ist. Nach Elisabeth Wunderle folgen dabei auf Psalmverse Orationen, Hymnen, Antiphonen und Anderes. So soll man zum Beispiel *ain psalter vor sant Johannes ewange[li]sten bild [...] an ainem suntag* sprechen und *all tag* sieben Psalmen beten. *Vnd nach den VII psalm sprich ain ‚Magnificat‘* und dazu eine Antiphon. Den Heiligen Anna und Joachim soll kniend *vor sant Maria bild* wieder mit einer Folge von Psalmen, Antiphonen und Hymnen gedacht werden. Eine eigene bildliche Darstellung von Anna und Joachim kennt der Codex nicht. Von einem *bild*, vor dem man zu beten hat, ist lediglich noch im Zusammenhang mit der heiligen Ursula die Rede. Hier wiederholt sich das erläuterte Gebetsprogramm entsprechend. Weitere Andachten beziehen sich auf Maria selbst sowie auf die Auferstehung und auf Christi Himmelfahrt. Es scheint sich um ein insgesamt mehr oder weniger gängiges, doch in vorliegender Komposition möglicherweise individuelles Programm zu handeln. Denn Wunderle weist zwar auf Parallelüberlieferungen einzelner Andachten hin, nennt jedoch keine Literaturverweise für das gesamte Programm.⁶⁷

Unmittelbar auf die *ordinacio* folgt eine Beichtlehre, die ihrerseits von Hand 1 geschrieben wurde. Diese Beichtlehre versteht sich als für den Gebrauch, das heißt für die Praxis, konzipierte *güte kurzze ermanung wie man bychten sol*. Demnach beginnt die Beichte nicht mit dem eigentlichen Beichten im Beichtstuhl, sondern bereits davor, indem man sich vor dem Beichten bewusst machen soll, was man seit der letzten Beichte *gehandlet hab oder gewurckt*. *So nun die ding du gemoercket hast, so kom mit ernst, andacht und demietikeit zu dem priester*. Besonders hervorgehobene Themen sind im Weiteren die Hoffart beziehungsweise hoffärtig sein und das Versäumnis.⁶⁸

Die Blätter 58r–60r beinhalten eine *lere* darüber, wie das ewige Leben

67 So soll beispielsweise zur Andachtsübung *ad Sanctum Johannem Evangelistam* eine Parallele im Kloster Ebstorf sowie in der Universitätsbibliothek von Nimwegen überliefert sein, vgl. Hs.Kat. Dillingen 2006, S. 373. Insgesamt sind diese Zusammenhänge noch zu erforschen, wie auch zu überprüfen wäre, inwiefern hier auf Vorbilder hinsichtlich bestimmter Gebetshaltungen zurückgegriffen wurde. So kursierten damals in Ordenskreisen zum Beispiel Bücher über die Gebetsweisen des heiligen Dominikus. Diese als *modi orandi Sancti Dominici* bekannten, häufig illustrierten Schriften schildern mit entsprechenden Zeichnungen, wie Dominikus wann gebetet und welche Haltung er dabei eingenommen haben soll (vgl. Stork 2011). Allerdings ist die Forschungslage diesbezüglich durchaus mangelhaft (Stork, ebd., nennt die gesamte, recht überschaubare Literatur), sodass für den Problemkomplex der Gebetspraxis im Predigerorden zuerst noch Grundlagenforschung zu betreiben wäre. Eine erste Arbeit zu diesem Problem legte Thomas Lentes vor (vgl. ders. 1996a).

68 Vgl. die Beschreibung in Hs.Kat. Dillingen 2006, S. 375, danach auch die Zitate aus dem Codex.

zu erlangen sei. Inhaltlich scheint sich diese *lere* an die *ordinacio* – und somit letztlich an die Augustinerregel und die Konstitutionen – anzulehnen, da sie ähnliche Prioritäten setzt. So beginnt der Traktat mit der übersetzten Version des *Incipit* der *Regula recepta* (*Ante omnia* [etc.]): *Vor allen dingen ist min lere, daß ir Frid und rechte liebi zu ainander habend [...]*. Als Kontrahent, der auf dem Weg zum ewigen Leben immer wieder begegnet, tritt der Teufel in Erscheinung.⁶⁹

Mit weiteren *hailsam fruchtbar me dan hoch leren und ndernyssungen* (vgl. Abb. 28), die vorrangig an „geistliche“ und „christgläubige“ Menschen adressiert sind (*den gaistlichen och allen crist glöbigen Menschen*), schließt der Band.⁷⁰ Diese *undernyssungen* wurden von Thomas von Lampertheim OP verfasst; wie erwähnt dürfte es sich hierbei um einen Autographen handeln. In zugehörigem Prolog teilt Thomas außerdem mit, dass er gegenwärtig *bychtiger des reformierten closters Gnadental Stetten genant prediger ordens* sei.⁷¹

Inhaltlich ist der Text vollkommen auf die genannte Zielgruppe (*den gaistlichen och allen crist glöbigen Menschen*) zugeschnitten. Thomas thematisiert daher Aspekte, die seiner Auffassung nach zu befolgen sind, um einen geistlichen Lebenswandel führen zu können. Wie etwa aus Meyers *Buch der Reformacio Predigerordens* erhellt, benutzten die observanten Dominikaner das Adjektiv „geistlich“ offenbar nicht unbedacht. Vielmehr scheinen sie es gewöhnlich in der Bedeutung von „observant“ und somit auch von „reformiert“ verwendet zu haben.⁷² Dieses Adjektiv scheint dabei semantisch eine zweifache Dimension gehabt zu haben: zum einen zielte es auf die mentale Verfassung, also auf die Seelenzustände, zum anderen auf die praktische Tätigkeit, das heißt auf die gelebte Frömmigkeit. Ausgehend von so etwas wie einem ungeistlichen Zustand gibt Thomas Anweisungen, die zu einer Lebenshaltung

69 Zitate und Beschreibung aus Hs.Kat. Dillingen 2006, S. 376.

70 Dillingen, Studienbibl., Cod XV 197, fol. 60v.; vgl. Hs.Kat. Dillingen 2006, S. 376; Arras 2015/16, S. 49.

71 Vgl. dazu Arras 2015/16, S. 49. Elisabeth Wunderle teilt im Anschluss an Francis Rapp (ders. 1974, S. 365 mit Anm. 143) mit, dass Thomas von Lampertheim 1502 mit Nonnen aus Obersiebenbrunn in das dortige Dominikanerinnenkloster Gnadental“ gezogen sei (Hs.Kat. Dillingen 2006, S. 376). Dass augenscheinlich weder sie noch Rapp Ort und Kloster lokalisiert und identifiziert haben, wurde oben bereits dargelegt. – Zu Thomas von Lampertheim siehe unten, Kapitel I. 4.4.d sowie II. 3.

72 Bedeutung und Verwendungsweise der Wörter „geistlich“ bzw. „Geistlichkeit“ und deren Derivate bei den deutschen Dominikanerobservanten wurden bislang nicht erforscht. Doch zeigt die Quellenlektüre, dass mit dem Begriff „geistlich“ in der Regel dann operiert wurde, wenn es entweder tatsächlich oder imaginativ um einen postreformierten Zustand ging, vgl. dazu etwa Meyer/ed. Reichert 1909, *passim*.

führen, die sowohl mental als auch im alltäglichen Tun im Sinne der Observanz korrekt, also geistlich, ist. Thomas von Lampertheim beginnt seine Abhandlung dabei mit einem Hinweis auf das Beichten. Dieser Einstieg lässt vermuten, dass seiner Auffassung zufolge die Beschreitung des zur Geistlichkeit führenden Weges eine Reinigung der Seele beziehungsweise des Gewissens konditioniert.⁷³ Ferner spricht der Pater die Themen Sünde, Disziplin (*Von zuchtigem wandel*), Gebet und Glauben sowie den geistlichen Stand an. Die Unterweisung kulminiert schließlich im augustinischen Diktum der *brüderliche[n] liebi*. Nicht zuletzt dadurch offenbart dieser Traktat seine geistliche Verwandtschaft mit der *ordinacio* – und somit letztlich mit fundamentalen religiösen Werten des Ordens.

1.4.2. ULRICH ZEHENTNER: THEOLOGIEPROFESSOR UND ORDENSREFORMER

Zu Beginn der *ordinacio* stellt sich ihr Verfasser als *brüder ulrich zehentner provincial tutscher provincz prediger ordens* vor (Abb. 27).⁷⁴ Diese präzise Information ermöglicht nicht nur eine genaue zeitliche Eingrenzung der Abfassung des Schriftstücks,⁷⁵ sondern auch eine einwandfreie Identifikation des Autors und dessen Lebensumfelds. Und dies ermöglicht es wiederum, den geistesgeschichtlichen und soziohistorischen Rahmen aufzuspannen, in welchen der Verfasser und seine Vorstellungen über die Frömmigkeit von Klosterfrauen aufgrund seiner Biographie und theologischen Ausbildung eingebunden sind. Und indem Zehentners Umfeld ausgeleuchtet wird, soll ersichtlich werden, dass im vorliegenden Sachverhalt an die ideelle Tradition der „Reformer der ersten Stunde“ (Sabine von Heusinger) angeknüpft wird; es hat in diesem Fall kein Bruch mit den Ideen der Initiatoren der Reformbewegung des Ordens stattgefunden.

Ulrich Zehentner, der um das Jahr 1453 im niederösterreichischen Ober-

73 Der Begriff der Reinigung scheint hier vor allem auf das Gewissen zu zielen. Geistlichkeit setzt demnach in erster Linie ein reines Gewissen voraus. Damit orientiert sich Thomas von Lampertheim in hohem Maße an den Anweisungen Ulrich Zehentners. Wie im Folgenden dargestellt wird, präsentiert sich die *consciencz* als eine der wichtigsten Kategorien in Zehentners *ordinacio*.

74 Dillingen, Studienbibl., Cod XV 197, fol. 38r.

75 Vor allem an diesem Anhaltspunkt hat Elisabeth Wunderle ihre oben erwähnte Datierung festgemacht, vgl. Hs.Kat. Dillingen 2006, S. 372.

hollabrunn (*Superiore Hollabrunna*), einer etwa 50 Kilometer nordwestlich von Wien liegenden Gemeinde, zur Welt kam,⁷⁶ wurde am 24. August 1496 zum Provinzial der deutschen Ordensprovinz Teutonia gewählt.⁷⁷ Er trat damit die Nachfolge von Jacob Sprenger († 6. Dezember 1495) an. Sprenger hatte die Provinz seit 1488 geleitet.⁷⁸ Nachfolge ist dabei auch symbolisch zu verstehen. Denn Zehentner galt schon als „Vertrauensperson“⁷⁹ von Sprengers Vorgänger im Provinzialat, Jacob Fabri von Stubach († ca. 1490). Stubach,⁸⁰ der zwischen 1475 und 1488 der erste observante Provinzial der Teutonia gewesen war, wies nicht nur deren spiritueller Ausrichtung den Weg, sondern auch der geographischen: In seiner Amtszeit verlagerte sich das Zentrum der deutschen Observanten sukzessive von Basel und Nürnberg, wo noch der Ordensgeneral Bartholomäus Texery und Johannes Nider – und im Übrigen auch der wiederholt erwähnte Johannes Meyer – wirkten (siehe oben), zuerst nach Wien und schließlich nach Ulm, Frankfurt und Köln. Diese drei Niederlassungen sind im ausgehenden 15. Jahrhundert als die führenden Konvente der deutschen observanten Provinz zu betrachten.⁸¹ Für den vorliegenden

76 Biographisches zu Zehentners Person hat im Wesentlichen Isnard Frank zusammengetragen, nachdem Gabriel Löhr wichtige Vorarbeiten geleistet hatte, vgl. Frank 1968, S. 228–231, 247–249, 280–283; ders. 1974, S. 629; ders. 2002, S. 267 mit Anm. 18; Löhr 1951, S. 277–279; ders. 1924, S. 126; Tüchle 1969, S. 198 mit Anm. 25.

77 Der General bestätigte die Wahl am 24. Oktober desselben Jahres (Reichert 1914, S. 91). – Provinzial (bisweilen auch Provinzprior genannt) nennt man bei den Dominikanern den Vorsteher einer Ordensprovinz. 1221 wurde das Gebiet, in dem sich der 1216 gegründete Orden inzwischen ausgebreitet hatte, in mehrere Provinzen unterteilt. Eine dieser Provinzen war die deutsche Provinz, die sogenannte Teutonia. Nachdem die sächsische Provinz 1303 von ihr abgespalten worden war, blieben die Grenzen der Teutonia bis 1515 unverändert; sie erstreckte sich in diesem Zeitraum zwischen dem Elsass und Österreich im Westen und Osten, zwischen Köln und Bozen im Norden und Süden; zur verwaltungstechnischen Einteilung des Gesamtordens und den einzelnen Funktionären vgl. von Loë 1907.

78 Vgl. Löhr 1926, S. 24 Anm. 1; Meuthen 1988, S. 156; von Loë 1907, S. 15; Frank 2002, S. 267; Schnyder, VL 9 (21995). – Sprenger stammte aus Rheinfelden bei Basel und trat 1452 dem Baseler Predigerkonvent bei. 1464 wurde er nach Köln transfiliert, wo er seit 1478 als Professor lehrte und 1480 Dekan der Theologischen Fakultät wurde. Von 1472 bis 1488 war Sprenger zudem Prior von Köln, das Amt gab er mit Übernahme der Provinzleitung 1488 ab. Als Kölner Prior gründete er am 8. September 1475 die berühmte Kölner Rosenkranzbruderschaft. – Zur Rosenkranzbruderschaft siehe Ausst.Kat. Köln 1975 und darin besonders der Beitrag von Joseph Klinkhammer (ders. 1975).

79 Zitiert aus Löhr 1924, S. 27.

80 Zu Stubach vgl. Weis-Müller 1956, S. 66–76; Frank 1968, S. 228–223; zu den Klosterreformen vgl. Neidiger 1993, S. 69 ff.; Neidhardt 2013a. – Kurzbiographie mit weiterer Literatur siehe unten in Kapitel II. 3.1. Anm. 215.

81 Zu Ulm siehe Frank 2002. – Zu Köln siehe Löhr 1949. – Zu Frankfurt fehlt eine Monographie der Reformgeschichte, siehe ersatzweise Koch 1892, Weizsäcker 1923a/b, Beck 1977. – Im Kontext der Erforschung mittelalterlicher Retabel in Hessen haben sich jetzt auch Schulz

Fall bedeutet dies, dass an einen weiterentwickelten Reformstrang angeknüpft wurde als noch im mittleren 15. Jahrhundert, wo besonders Basel den Ton angegeben hatte oder – mit Johannes Helmraht gesprochen – „Brückenkopf“ der Observanten war.⁸² Stubach ernannte Zehentner außerdem zum Provinzvikar für die *natio Alsatie*.⁸³ Damit wurde Zehentner in das die Provinz leitende Gremium bestehend aus dem Provinzial und den Provinzvikaren berufen. Einer seiner engsten Vertrauten in diesem Kreis war Ludwig Fuchs, Provinzvikar für die *natio Sueviae* und Prior des Ulmer Konvents.⁸⁴ Fuchs genoss im theologischen Milieu seinerzeit hohes Ansehen, und es war auch sein Verdienst, dass der gebürtige Schweizer Felix Fabri als „Reformbruder“ (um ein männliches Pendant zum gängigen Terminus „Reformschwester“ zu kreieren) von Basel nach Ulm wechselte, um dort die Brüder im regelkonformen *modus vivendi* anzuleiten. Nach dem Tod Sprengers leitete Fuchs kommissarisch das Provinzkapitel des Jahres 1496, auf dem Zehentner zum Provinzial gewählt wurde. Dass diese Wahlversammlung im Übrigen in Ulm veranstaltet wurde, mithin in Fuchs' eigenen Räumlichkeiten, ist selbstredend nicht unbedacht geschehen.

Vertraute Kontakte bestanden offenkundig auch zu Heinrich Fuchs OP († 1534), dem Neffen von Ludwig Fuchs und wie dieser *filius* des Ulmer Pre-

2015a; ders. 2015b; ders. 2015c; ders. 2015d und Briel 2015 mit den Frankfurter Dominikanern beschäftigt. Doch der ordensgeschichtliche Kontext, in dem die Kunstwerke stehen, blieb dabei leider völlig unberücksichtigt. Auf dieses Forschungsprojekt hat mich Dr. Christian Bracht (Bildarchiv Foto Marburg) aufmerksam gemacht. Dafür sei ihm herzlich gedankt!

82 Das Zitat aus Helmraht 1992, S. 64. – Diesbezüglich scheint man auch literargeschichtlich argumentieren zu können. So wurde hier auf eine von der tradierten Übersetzung der Verfassungstexte des Ordens abweichende Übersetzung zurückgegriffen. Aufgrund der führenden Rolle des Nürnberger Katharinenklosters im 15. Jahrhundert, das zahlreiche Frauenklöster mit Reformschwestern versorgte, wird man davon ausgehen dürfen, dass deren Übersetzung von zum Beispiel der Augustinerregel am verbreitetsten war (dies müsste allerdings noch überprüft werden, indem man die eventuell überlieferten Regeltexte der von Nürnberg aus reformierten Klöster vergleicht). Hier jedoch liegt eine andere Übersetzung vor, wie aus einem stichpunktweisen Abgleich der von Lee 1969, siehe hier S. 72, abgedruckten Ausschnitte aus den Nürnberger Verfassungsschriften mit jenen in der Dillinger Handschrift überlieferten (hier Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 11r) erhellt. Wenn es zutrifft, dass die von Nürnberg aus reformierten Klöster eine einheitliche Regelübersetzung besaßen, wird deutlich, dass um 1500 die Nürnberger Reformtradition nicht mehr das Maß der Dinge darstellte, sondern jetzt ein anderer Strang maßgeblich war, dessen Knotenpunkte in Ulm, Köln und Frankfurt zu suchen sind.

83 Am 25. April 1485, vgl. Löhr 1924, S. 27 Anm. 2. – Zur Einteilung der Provinzen in *nationes* vgl. von Loë 1907, S. 3 ff.; Arras 2015/16, S. 32 f.; siehe auch Frank 2003, S. 52.

84 Zu Fuchs vgl. Metzger 1943, S. 7 ff.; Tüchle 1969; Ruh, VL 2 (1979); Frank 2002, S. 263–267. – Siehe für weiteres unten das Kapitel II. 3.2

digerkonvents. So war Heinrich Fuchs unter anderem im Besitz einer Anleitung für Beichtväter, die von keinem anderen als Ulrich Zehentner herührte.⁸⁵ Auch reiste Heinrich Fuchs, den bereits Hermann Tüchle als „der geistige Erbe seines Onkels“ beschrieb,⁸⁶ eigens nach Rom, um die Wahl Zehentners beim Ordensgeneral confirmieren zu lassen. Übrigens machte Heinrich Fuchs bei dieser Gelegenheit einen Abstecher nach Florenz ins Kloster San Marco, denn er teilte Savonarolas „religiöse[s] Anliegen“, wie Hermann Tüchle außerdem mitteilt. Dabei sollen sich Fuchs und Savonarola sogar „persönlich kennengelernt“ haben.⁸⁷ Dieses soziale und geistliche Umfeld prägte die religiösen Vorstellungen Ulrich Zehentners zweifellos tiefgründig und nachhaltig. So lassen sich zahlreiche Einflüsse der frommen Ideale dieses Kreises in der *ordinacio* greifen.⁸⁸ Mit diesen Vertretern teilte Zehentner einige elementare Werte des Ordens wie etwa eine rigorose, ja im Grunde genommen savonarolaeske Armutsauffassung oder den Wunsch von einem Gemeinschaftsleben nach dem Vorbild der christlichen Urgemeinde (Apg 4,32). Desgleichen findet sich die zu erstrebende Tugend der Gottes- und Nächstenliebe in diesem Zirkel vorgezeichnet.⁸⁹

Aber Zehentner nahm nicht nur Einflüsse auf, sondern er beeinflusste seinerseits auch den Nachwuchs, und zwar dadurch, dass er in das Ausbildungssystem des Ordens fest eingebunden war. Seine akademische Laufbahn führte von Wien über Köln nach Heidelberg; wiederholt war er Dekan der theologischen Fakultäten in Wien und Heidelberg und Regens des Wiener

85 Diese Beichtanleitung schrieb Fuchs ab und fügte sie in sein von Hermann Tüchle so bezeichnetes „Regelbuch der Observanz“ ein (Würzburg, Univ.-Bibl., M.ch.o.16). Dabei handelt es sich um eine Art Manuale für Ordensreformer, das von Ludwig Fuchs stammt, also genuin Ulmer Provenienz ist, und zahlreiche im Kontext der Reform von Frauenklöstern wichtige Textstücke enthält, u.a. Augustinerregel, Konstitutionen, Beichtanweisungen usw.; vgl. Tüchle 1969.

86 Zitiert aus Tüchle 1969, S. 198.

87 Vgl. Tüchle 1969, S. 199, der in Bezug auf Heinrich Fuchs „persönliche Beziehungen nach Italien“ und ein „Bekenntnis zum religiösen Anliegen des Florentiner Dominikaners“ feststellen konnte und davon ausgeht, dass Heinrich Fuchs, als er 1496 nach Italien reiste, Savonarola „persönlich kennengelernt“ habe.

88 Zu den religiösen Vorstellungen von Jacob Fabri von Stubach, Jacob Sprenger und Ludwig Fuchs siehe Löhr 1924; Wilms 1941; Weis-Müller 1956; Frank 1966; Tüchle 1969; Frank 1973; Frank 1974; Meuthen 1988, S. 154, 156 ff.; Egger 1991, hier v.a. S. 88 ff.; Frank 2002.

89 Zur Bedeutung des Ideals der Urgemeinde im spätmittelalterlichen Mönchtum siehe Schreiner 2002, hier besonders S. 36, wo er erklärt, dass die Idee des *cor unum* und der *anima una* „im späten Mittelalter zum Inbegriff des augustianischen Mönchsideals geworden“ sei.

Generalstudiums.⁹⁰ Zu seinen Schülern gehörte dabei unter anderem Peter Siber, der als *filius* des Ulmer Predigerkonvents zudem auch Ludwig Fuchs gut bekannt war. Siber sollte Zehentner sowohl im Provinzialat, als auch auf dem Heidelberger Lehrstuhl beerben.⁹¹

Alleine wegen dieses biographischen Hintergrunds musste Zehentner auf dem Wahlkapitel 1496 als geradezu prädestiniert für das Amt des Provinzials der deutschen observanten Provinz erscheinen: Die Wahlberechtigten konnten sich mit seiner Wahl sicher sein, dass er – mit Isnard Frank gesprochen – das „Erbe“ seiner Vorgänger bewahren würde.⁹² Und sie sollten nicht enttäuscht werden. Die Kontinuität, mit der Ulrich Zehentner die unter seinen Vorgängern angefangenen Manöver fortführte, zeugt davon. So war er bereits in den 1480er Jahren als Stubachs *socius* in die Jamometric-Affäre und den „Klingentaler Handel“ involviert; beides spielte sich zwischen 1480 und 1484 in Basel ab.⁹³ Vor allem letzteres Problem sollte ihn für Jahrzehnte beschäftigen. Zwar konnte die folgenschwere Angelegenheit um das Non-

90 Er trat ursprünglich dem Predigerkonvent in Retz bei, war also zuerst *filius* des dortigen Konvents; erst später ließ er sich in den Wiener Konvent transflieren – vielleicht aus Gründen des Studiums, denn Wien war studententechnisch fraglos bedeutend besser gestellt. Zudem gab es dort seit ca. 1440 auch ein *Studium generale*, neben Köln das einzige für die deutschen Observanten in Frage kommende Studienhaus (zum Studienbetrieb in Wien siehe Frank 1968, passim). So immatrikulierte sich Zehentner 1463 an der Universität Wien, wo er am 18. Juli 1466 das artistische Baccalariat und etwas später das Magisterium erwarb. Als Magister Artium wechselte er ans Generalstudium der Kölner Dominikaner; dort ist er im Jahre 1475 nachweisbar. Der Ordensgeneral assignierte ihn als *Biblicus* und *Sententiar* an die Universität Heidelberg, wo er sich am 8. Juli 1477 immatrikulierte. 1488/89 und 1493 war Zehentner Dekan der theologischen Fakultät in Wien; er amtierte zugleich als Regens des Generalstudiums der Wiener Dominikaner. Vgl. die Literatur in Anm. 76.

91 Zu Siber vgl. von Loë 1907, S. 16; Wilms 1941, S. 27 ff.; Metzger 1943, S. 11; Löhr 1947, S. 256 ff.; Frank 2002, S. 267; Arras 2015/16, S. 47.

92 Zitiert aus Frank 2002, S. 267.

93 Im Herbst des Jahres 1482 hat sich Ulrich Zehentner bei den Baseler Dominikanern aufgehalten. Wegen der Probleme, die der Krainer Erzbischof, der Dominikaner Andreas Jamometric, verursachte, hat sich zu selben Zeitpunkt im Übrigen auch Ordensgeneral Salvus Cassetta (auch Casetta oder Casseta geschrieben) im Rahmen seiner Visitationsreise durch die Teutonia im Baseler Predigerkloster eingefunden. Zwischen dem 27. und 30. September 1482 ist Cassetta in Basel angekommen, noch oder wieder am 16. Oktober 1482 ist er dort nachweisbar (vgl. Petersohn 2015, u. a. S. 20, S. 36 mit Anm. 7, S. 38 mit Anm. 15, S. 45 mit Anm. 47). Vier Tage zuvor, am 12. Oktober 1482, war die Reform des Klosters Klingental im sogenannten Vertrag von Neuenburg für gescheitert erklärt worden (vgl. Weis-Müller 1956, S. 120). Den Vertrag hat auch der Ordensgeneral unterzeichnet. Cassetta hat sich während dieser Visitationsreise noch in Köln aufgehalten. Spätestens im Frühjahr 1483 muss er nach Rom zurückgekehrt sein, wo er kurz darauf am 15. September 1483 verstarb. Zur Reform Klingentals siehe für die folgenden Ausführungen Weis-Müller 1956, passim; Degler-Spengler/Christ 1999; Baum 1993, S. 666 f.; Mortier 1909, S. 542–569; Greyerz 1939, S. 349; Arras 2015/16, S. 43 ff.

nenkloster Klingental auf politischer Ebene im Jahr 1483 beendet werden, indem alles, was seit 1480 geschehen war, rückgängig gemacht wurde. Ordensintern zogen sich indessen die Konsequenzen bis zum Jahr 1502 hin. Ja, sie nahmen aufgrund der durch ihre Vertreibung aus Klingental nicht weniger als zwanzig Jahre obdachlos im Elsass umherirrenden Engelporther Reformschwester geradezu dramatische Formen an und gipfelten schließlich in der Reform des Klosters Stetten.⁹⁴

Der Casus Klingental war jenes Problem, mit dem sich der Wiener Professor seit seiner Ernennung zum Provinzvikar für die *natio Alsatiae* im Jahre 1485, und erst recht seit seiner Wahl zum Provinzial zehn Jahre später beschäftigen musste. Daher war Zehentner Vorgesetzter und zugleich engste Bezugsperson des Thomas von Lampertheim. Dieser begleitete als Beichtvater die seit ihrer Vertreibung aus Klingental im Jahr 1482 obdachlosen Engelporther Reformschwester auf ihrer zwanzigjährigen Odyssee quer durch das Elsass, was im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit geschildert wird (Kapitel II. 3.). Darum ist es gewiss kein Zufall, dass in der Dillinger Handschrift die geistliche Unterweisung des Thomas von Lampertheim auf Ulrich Zehentners *ordinacio* folgt.

Zu den Aufgaben eines Provinzials gehörte schließlich auch, in regelmäßigem Turnus Provinzkapitel abzuhalten. Aufgrund seiner vergleichsweise kurzen Amtszeit – Zehentner verstarb bereits am 26. Oktober 1500⁹⁵ – konnte nur ein einziges Provinzkapitel veranstaltet werden. Dieses berief er für das Jahr 1498 in den Berner Konvent ein⁹⁶ – es war dies jener Konvent, der genau zehn Jahre später den wohl allerschlimmsten Skandal des Ordens verursachte (den Jetzer-Handel) und die Reputation der Dominikanerobservanten im ganzen Land ruinierte; Peter Siber, wie erwähnt, Zehentners Nachfolger, sollte 1508 daran zugrunde gehen. Aber noch war es nicht soweit, noch blühte im Berner Kloster die *vita regulari* bar jeden Schattens. Und eigens aus dem Anlass des anberaumten Provinzkapitels wurden die Gebäude des Klosterkomplexes umfassend renoviert.⁹⁷ In diesem Kontext erhielt zum Bei-

94 Siehe dazu und zum Folgenden in vorliegender Arbeit das Kapitel II. 3.

95 Löhner 1924, S. 126 gibt unrichtige Daten an, wenn er schreibt, dass Zehentner 1505 verstorben sei, dies habe ich an anderer Stelle bereits korrigiert, vgl. Arras 2015/16, S. 47 Anm. 53.

96 Vgl. Greyerz 1939, S. 361.

97 Die ehemalige Berner Dominikanerkirche heißt heute „Französische Kirche“, ihre Malereien sind in der Kunstgeschichte vor allem im Zusammenhang mit der Nelkenmeisterfrage, in der Ordensgeschichte dagegen im Zusammenhang mit dem Dominikanerstammbaum diskutiert

spiel das Refektorium spektakuläre Wandmalereien: über alle vier Wände des Saales erstreckte sich ein Dominikanerstammbaum monumentalen Ausmaßes. Stilisierte Ästen trugen dabei Blütenkelche, aus denen prominente Gestalten der Ordensgeschichte emporwuchsen. Auch der Lettner in der Kirche wurde mit Malereien verziert (Abb. 53; Abb. 53–1; Abb. 58–E). Dargestellt wurden hier unter anderem die Verkündigung, die Kreuzigung, verschiedene Heiligendarstellungen und noch ein zweiter Dominikanerstammbaum (Abb. 53–2). Somit stellt das Kloster in Bern neben Stetten ein weiteres Anschauungsobjekt dafür dar, auf welche Weise während Zehentners Provinzialat visuelle Strategien und Mittel zum Einsatz kamen, um die religiöse Überzeugung zu propagieren.

1.4.3. DIE GRUNDLAGEN: REGULA AUGUSTINI UND CONSTITUTIONES SORORUM

Da sich die *ordinacio* als Erklärung der Ordensregel und -statuten versteht, sollte der Blick zunächst auf diese Grundlagen gerichtet werden. Als Regularkanoniker lag es für den heiligen Dominikus nahe, den von ihm gegründeten Orden auf die Augustinerregel zu verpflichten, nachdem der Papst ihn zur Annahme einer bestehenden Regel aufgefordert hatte.⁹⁸ Die Dominikaner rezipierten dabei (beziehungsweise sie tun es immer noch) die sogenannte *Regula recepta* (siehe oben). Für die erste von Dominikus gegründete Frauengemeinschaft „ergab sich [daher] eine gleiche Regelung wie von selbst.“⁹⁹

Bei der *Regula recepta* handelt es sich um eine Art Fusion des *Ordo Monasterii* mit dem *Praeceptum*. Das heißt die *Regula recepta* besteht aus dem „Praeceptum, dem der erste Satz des *Ordo monasterii* vorangeht.“¹⁰⁰ Ihre ersten Sätze (das *Incipit*) lauten: *Ante omnia, fratres carissimi, diligatur deus, deinde proximus, quia ista praecepta sunt principaliter nobis data. Haec igitur sunt quae ut observetis praeci-*

worden. Siehe zur Bau- und Ausstattungsgeschichte Stammler 1899; Walz 1964, S. 245–253; KD Bern 1969, S. 46–156; Gutscher-Schmid 2007, S. 82–117; Schulz 2015a, S. 14, der bemerkenswerterweise den Frankfurter Altar mit dem Holbein-Stammbaum als vom Berner Stammbaum abhängig sieht. Die Rolle Zehentners als Provinzial wird in keiner der angeführten Literatur klar herausgestellt. Das liegt ganz offensichtlich daran, dass Zehentners Biographie und ordensgeschichtliche Bedeutung bislang vollständig verkannt wurden.

98 Vgl. dazu etwa Cygler/Melville 2002, S. 419 (Florent Cygler).

99 Zitiert aus Frank 2006, S. 107.

100 Zitiert aus Verheijen 1975, S. 350.

pimus [etc.].¹⁰¹ Zwar gibt es auch eigens für Frauen konzipierte Augustinerregeln, die allerdings anders heißen als jene für Männer. Aber im weiblichen Zweig des Predigerordens waren diese augustinischen Frauenregeln offensichtlich nicht in Gebrauch, sondern die Schwestern des Ordens befolgten gleichermaßen die *Regula recepta*, die jedoch für Frauen adaptiert worden war. Das heißt im Wesentlichen, dass aus Anredeformeln wie den *fratres carissimi* des *Incipit* kurzerhand die *lieben brieder und swesteren* wurden¹⁰² und dergleichen mehr.

Die *Regula recepta* bildete somit für die Brüder gleichwie für die Schwestern den „geistlichen und rechtlichen Basistext“, während demgegenüber die Konstitutionen des Ordens (auf die gleich eingegangen wird) lediglich als „Ergänzungstext“ galten.¹⁰³ Die elementare normative Bedeutung der Augustinerregel wird auch dadurch zur Geltung gebracht, dass es sich dabei um den unantastbaren Teil der dominikanischen Gesetzgebung handelt. Während nämlich die Konstitutionen von der Evolution betroffen waren, indem sie von Zeit zu Zeit entsprechend der gewandelten Rahmenumstände des Ordenswesens modifiziert wurden, blieb die Augustinerregel durch alle Jahrhunderte unangetastet. Daher ist die Augustinerregel als der in spiritueller Hinsicht gewichtigere, ja maßgebliche Teil der dominikanischen „Basistexte“ zu betrachten. Kein geringerer als Humbert von Romanis betonte dies explizit; Klaus Schreiner machte auf die Stelle aufmerksam. Demnach komme „[d]er Regel [...] größere Autorität (*major auctoritas*) zu als den Konstitutionen [...]“.¹⁰⁴

101 Zitiert aus *Regula Augustini* 1896, S. 616; vgl. Verheijen 1975, S. 350.

102 Vgl. zum Beispiel Dillingen, Studienbib., Cod. XV 197, fol. 11r.

103 So von Frank 2006, S. 107 formuliert.

104 Zitiert aus Schreiner 2002, S. 45, weiter heißt es bei Humbert: „Deshalb würde auch derjenige, der gegen die Regel verstoße, eine größere Sünde begehen als derjenige, der sich gegen [die] Konstitutionen vergehe.“ Humbert fügt sogar noch hinzu, dass die Konstitutionen „in der Rangordnung der Gebote, Dekrete und Normen den untersten Platz einnehmen“ (ebd.). Isnard Frank kommt seinerseits darauf zu sprechen; vgl. ders. 2003, S. 52, wonach die Regel die „unveränderlichen Grundnormen“ der Ordensverfassung beinhaltet, während die Konstitutionen die „variablen Anwendungsgesetze“ darstellen. Eine andere Meinung scheinen Cygler/Melville 2002 zu vertreten, deren Argumentation aber m. E. nicht zu überzeugen vermag. – Die subtile Unterscheidung zwischen Sünde bei Verstoß gegen die Regel und Schuld bei Verstoß gegen die Konstitutionen ist ein zentraler Faktor in der dominikanischen Gesetzgebung und führte dazu, dass dieser Orden als einziger die Möglichkeit einführte, von Verpflichtungen wie etwa dem Chorgebet zwecks Studium und Predigt dispensiert werden zu können; Heinrich Denifle erläuterte dieses distinktive Merkmal der dominikanischen Verfassung bereits (vgl. ders. 1885, S. 176 ff.). Die in den Konstitutionen erwähnten Bestrafungen gelten der Schuld, nicht aber der Sünde, diese bedarf der Buße und Reue.

Worauf es in jener Fassung der *Regula Augustini* ankommt, beschrieb Adolar Zumkeller grundlegend,¹⁰⁵ und Paul Hellmeier fasste diese Vorstellung mit Blick auf die Dominikaner jüngst zusammen: Das Ideal war demnach „das ‚apostolische Leben‘ in der Gebets- und Gütergemeinschaft eines Klosters“ nach dem Vorbild der Urgemeinde;¹⁰⁶ der entsprechende Bibelvers wird daher gleich im ersten Absatz der Regel zitiert: Alles hatten sie gemeinsam und jedem wurde zugeteilt, je nachdem er es bedurfte (Apg. 4, 32 und 35).¹⁰⁷ Daher soll bei allem, was getan wird, an das von Lukas in der Apostelgeschichte überlieferte Wort *anima una et cor unum* (ein Herz und eine Seele; Apg 4, 32) gedacht werden. „Es geht dem Heiligen [Augustinus] um die Verwirklichung einer heiligen, in Gott gegründeten Gemeinschaft.“¹⁰⁸ Aus dieser elementaren Idee entsprangen die Grundpfeiler des monastischen Ideals nach Augustin, nämlich persönliche Armut, Handarbeit und Gehorsam.¹⁰⁹ Hinsichtlich des dominikanischen Verständnisses von der *vita apostolica* spricht Paul Hellmeier auch den Faktor Handarbeit an.¹¹⁰ Denn Handarbeit im Sinne der älteren monastischen Gepflogenheit war mit dem dominikanischen Lebensentwurf, der Studium und Predigt großschrieb, „unvereinbar“. Statt der eigentlichen Handarbeit, wie sie etwa die Zisterzienser betrieben, sollten die Dominikaner die weltweite Verkündigung durch Predigt als ihre Arbeit betrachten, mit Heinrich Denifle gesprochen: „Für die Dominikaner gab es eigentlich nur eine Arbeit, nämlich die Beschäftigung mit dem Seelenheile der Andern. Vor dieser musste jede andere weichen und zurücktreten, mithin auch die Handarbeit, die ja völlig zwecklos wurde und anstatt ein Mittel zu sein, nur ein Hindernis [!] geworden wäre.“¹¹¹

Für die Frauen jedoch kam dieser missionarisch-predigende Alltag nicht in Frage. Dominikus' Konzept für die Schwestern sah denn auch den „überlieferten monastischen und klausurierten Lebensstil“ vor.¹¹² Daher war es

105 Vgl. Hümpfner/Zumkeller 1961, hier S. 150–157 (Adolar Zumkeller).

106 Zitiert aus Hellmeier 2016, S. 23.

107 Das Bibelzitat nach der Übersetzung von Hümpfner 1961, S. 161; vgl. *Regula Augustini* 1896: *Sic enim legitis in actibus apostolorum, quia erant illis omnia communia: et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat.*

108 Zitiert aus Hümpfner/Zumkeller 1961, hier S. 151 (Adolar Zumkeller; kursiv im Original).

109 Vgl. Hümpfner/Zumkeller 1961, hier S. 155 (Adolar Zumkeller).

110 Vgl. Hellmeier 2016, S. 23, hier aus das folgende Zitat.

111 Zitiert aus Denifle 1885, S. 180 f.

112 Zitiert aus Frank 2006, S. 107.

ihnen nicht nur möglich, sondern es wurde ihnen sogar befohlen, Handarbeit zu betreiben.¹¹³ Im Unterschied zu den Brüdern, die wie dargelegt unter Handarbeit etwas anderes verstanden, hatten die Schwestern des Ordens das Gebot der Handarbeit in der Augustinerregel buchstäblich zu verstehen – fraglich blieb dabei nur, welchem Zweck diese *gemain arbeit*, so in vorliegender *ordinacio* formuliert, dienen sollte. Dem materiellen Erwerb und der Existenzsicherung oder um Langeweile vorzubeugen? Ersteres käme dem Kollektiv zu Gute und entspräche somit eher dem observanten Gemeinschaftsideal. Letzteres wäre eine präventive Maßnahme, die mehr auf das Individuum zielte und weniger auf die Gemeinschaft. Nach Augustin soll die „Arbeit zum Unterhalt der Gemeinschaft beitragen“; Augustin denkt somit in kollektiven Kategorien.¹¹⁴ Wie sich Ulrich Zehentner in der *ordinacio* mit Blick auf die Klosterfrauen darüber äußert, wird unten zu diskutieren sein.

Die von Zumkeller genannten „Fundamente“ Armut, Handarbeit, Gehorsam (siehe oben) bedürfen nach Augustin dreier unterstützender Werkzeuge, nämlich Gebet, Askese und Keuschheit. Diese Instrumente sollen helfen, den am monastischen Gemeinschaftsleben Teilnehmenden frei zu machen von allen die Geistlichkeit behindernden Störfaktoren, sodass er die beschriebenen Ideale realisieren kann. Die Anwendung dieser Werkzeuge zieht jedoch Folgeerscheinungen nach sich. Wenn Augustin zum Beispiel nachdrücklich und mit konkreten Anweisungen fordert, sich „eifrig dem Gebet zu den festgesetzten Stunden und Zeiten“ zu widmen – und zwar soll dieses demnach im „Oratorium“ oder „Bethaus“ verrichtet werden –, so resultiert daraus eine gewisse Innerlichkeit, eine Atmosphäre des Rückzugs und der Stille. Dieser Innerlichkeit kann dabei etwas Individualistisches anhaften. Denn nach Augustin steht es jedem frei, sich auch außerhalb der Gebetszeiten im Gebet zu üben; in jedem Fall erscheint das Privatgebet als integraler Bestandteil der Augustinerregel.¹¹⁵

113 Dieser Aspekt wird auch eigens in den Konstitutionen hervorgehoben, vgl. *Constitutiones Sororum* 1897, Kap. XXVII: *De labore*; siehe auch Lee 1969, S. 79–81.

114 So auch Denifle 1885, S. 181, der sich zudem auf eine entsprechende Aussage des heiligen Benedikt beruft: „Der Grundgedanke in der klösterlichen Händearbeit lag einmal darin mittels derselben den Müßigang zu vermeiden; dann aber, und dies war eine Hauptsache, den Unterhalt für die Communität zu erwerben.“

115 Vgl. Hümpfner 1961, S. 162. – Dabei ist es aber freilich nicht mit der mystischen Frömmigkeit zu verwechseln, da diese sich, wie oben beschrieben, durch ihren impulsiven Habitus auszeichnet.

Zusammenfassend betont Adolar Zumkeller, das augustinische „Hochziel aller Frömmigkeit“ gipfele in der biblischen Tugend der Liebe, eben genau so, wie es der erste Satz der Regel festschreibt.¹¹⁶

Die Konstitutionen, die wie erwähnt als „Ergänzungstext“ (Isnard W. Frank) zur Regel verstanden werden, sind weniger spirituell als vielmehr normativ ausgerichtet. Ihre Genese bis zur endgültigen Redaktion im Jahre 1259 durch Humbert von Romanis († 1277) ist kompliziert und nicht in allen Einzelheiten geklärt; für unseren Kontext ist es unerheblich, die Entwicklung der Verfassungstexte im Detail zu kennen. Wichtig zu wissen ist jedoch, dass sie seit 1259 tradiert werden, wobei freilich diverse Übersetzungen kursierten. Dieses Problem wurde oben bereits angesprochen. Da es hier nicht darum geht, legislative Probleme zu diskutieren, sondern darum, die Spiritualität der Nonnen zu erforschen, und Zehentner im Übrigen selbst erklärt, dass er vor allem auf die *regel* eingehe wolle,¹¹⁷ genügt es, den Inhalt der Konstitutionen mit wenigen Sätzen zu skizzieren.

In der tradierten Fassung sind die Konstitutionen in 31 Kapitel untergliedert.¹¹⁸ Beginnend mit Anweisungen zum Gottesdienst (*De officio ecclesie*) werden nacheinander folgende Themen behandelt: Fürbittgebete, Fasten, Essen und Trinken, Umgang mit Kranken, Kleidung, Kommunion, Schweigen, Aufnahme von Novizen und Bestrafungen, wobei diese gestaffelt sind in leichte, mittlere, schwere, sehr schwere und sehr, sehr schwere Verstöße. Die letzten Kapitel behandeln die Wahl der Priorin, die der Subpriorin und andere Ämter. Ein virulentes Thema im Hinblick auf den Aspekt der Klausur, nämlich die Handhabung des Eingangs in das Kloster und des Ausgangs aus dem Kloster, findet sich bemerkenswerterweise erst auf vorletzter Position.

Die einzelnen Kapitel fallen insgesamt in ihrer Länge recht unterschiedlich aus. Themen wie etwa das Verbeugen vor dem Altar oder bei Gebeten beanspruchen mehrere Absätze. Dagegen werden beispielsweise jene Kapitel, die von der Wahl der Priorin und Subpriorin und den verschiedenen Ämtern handeln, mit wenigen Sätzen abgefertigt. Vergleichsweise ausführlich fällt auch das Kapitel über das Schweigen aus; dass hierzu detaillierte Anweisun-

116 Zitiert aus Hümpfner/Zumkeller 1961, hier S. 157 (Adolar Zumkeller). – So auch Frank 2006a, S. 106.

117 Vgl. Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 38r.

118 Vgl. zum Folgenden *Constitutiones Sororum* 1897; siehe ferner Lee 1969, S. 67–84.

gen für angebracht erachtet wurden, veranschaulicht die Bedeutung dieser Tugend in der monastischen Spiritualität.¹¹⁹

Damit sind die Grundlagen des klösterlichen Zusammenlebens im Wesentlichen vorgestellt, sodass nun anhand der *ordinacio* nach den Prioritäten gefragt werden kann, die im observanten Milieu gesetzt wurden. Ziel ist dabei, die Gewichtung bestimmter Themen darzulegen, um auf diese Weise die teleologischen Spezifika observanter Frömmigkeitsideologie ans Licht zu bringen.

1.4.4. IDEEN UND WERTE

Wie seinerzeit für Bartholomäus Texery (siehe oben) waren die Augustinerregel und die Konstitutionen auch für Ulrich Zehentner Leitbild und Referenz zugleich. Aber im Unterschied zu Texery fühlte sich Zehentner bei seinen Ausführungen offenbar nicht sklavisch an die Gliederung dieser Statuten gebunden. Er nahm sich die Freiheit, Umstellungen, Kürzungen, aber auch dort Ergänzungen vorzunehmen, wo er es für richtig hielt. Diese Modifikationen und Fokussierungen sind es, welche die im vorigen Kapitel skizzierte geistliche Tradition verraten, deren Weg die Namen Stubach, Sprenger und Fuchs markieren und an die Zehentner nun anknüpfte. Und indem er diesem Weg folgte, führte er ihn zugleich fort und erzeugte somit seinerseits Kontinuität. Aber auch seine Erfahrungen, die er als Provinzial im praktischen Umgang mit Klöstern, namentlich mit Frauenklöstern und Klosterfrauen, gesammelt hatte, flossen in sein Ideengebäude ein. Obwohl zweifellos intellektuell und intelligent genug, schrieb er – trotz der in großer Zahl eingestreuten Zitate und Paraphrasen aus der Heiligen Schrift, von Kirchenvätern und anderen Autoritäten – nicht für einen elitären Zirkel, sondern er schrieb verständlich, auf den Bildungshorizont seiner weiblichen Leserschaft zugeschnitten und vor allem auf praktische Handhabung bedacht.

Die auf diese Weise entstandenen neuen Schwerpunkte verleihen der *ordinacio* den Charakter eines Standbildes der religiösen Ideen ihrer Zeit; sie erscheint insofern wie ein synchroner Schnitt im diachronen Verlauf der Dinge. Daher spiegelt sie die Werte wider, die den Funktionsträgern des observanten

119 Zur Kategorie des Schweigens bei den Dominikanern siehe Frank 2006a, hier S. 104 („Klausur und Silentium prägten die spirituelle Atmosphäre [...]“) mit Anm. 14, wo weitere Literatur- und Quellenhinweise zur „Silentium-Kultur der monastischen Tradition“ angegeben sind.

Lagers um 1500 wichtig waren, und sie gewährt somit einen Einblick in das, was wohl auch Felix Fabri vor Augen schwebte, als er eben damals vom *modus vivendi in regulari vita* schwärmte.

I.4.4.A. LITURGIE UND KONTEMPLATION

Der Text beginnt mit Anweisungen liturgischer und kontemplativer Art.¹²⁰ Dabei wird zunächst befohlen, täglich die Messe zu hören (*inver messen teglich hören*), und zwar soll dies mit *versamleten gemiet und uf gehöptem herzen* geschehen. In diesem Zusammenhang ruft der Verfasser zu inniger Betrachtung des Gekreuzigten auf. Die *betrachtung des lydens unseres heren jhu xpi* soll dabei mit *sonderlicher Andacht und jnicher betrachtung geschehen*.¹²¹ Diese Ermahnung, so klar sie zu sein scheint, ist nur vordergründig eindeutig. Denn bei näherem Hinsehen erweist sie sich als polysemantisch. Zunächst ist zu überlegen, welche Form der Messe gemeint ist.¹²²

Man wird davon ausgehen dürfen, dass mit der erwähnten Messe die stille Messe gemeint ist.¹²³ Denn in dieser Form wurde die tägliche Kontemptsmesse zelebriert, dagegen standen feierliche Messen nur an bestimmten Tagen auf der liturgischen Agenda.¹²⁴ Wenn also die stille Messe gemeint

120 Vgl. Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 38v–40r. Im Folgenden zitiere ich die Folia in runden Klammern im Fließtext. Wenn ganze Passagen zitiert werden, geschieht dies wie üblich im Anmerkungsapparat.

121 Vgl. Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 39r: *Es sollend sich auch all S[chwestern] so sy wyl und zyt habend besonder uf die fyrtag ieben insonderlicher andacht mit jnicher betrachtung des lydens unseres heren jhu xpi und sunderlichem andechtigem gebett.*

122 Es ist darauf hinzuweisen, dass die Dominikaner bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil einen eigenen Messritus besaßen. Dieser wich zwar nicht grundsätzlich vom römischen ab, doch waren einige Teile anders als im römischen Ritus (zum Beispiel begannen die Dominikaner mit der Gabenbereitung und verzichteten auf das Staffelgebet); die Eigenheiten der dominikanischen Liturgie erläutert Gisbert Sölch in einer instruktiven Darstellung (vgl. Sölch 1957, hier S. 28–33 und S. 33 f. zu den Unterschieden von stiller und feierlicher Messe), eine gute Kurzdarstellung bietet Schmid, RDK 4 (1955). – Da wir es im vorliegenden Sachverhalt mit observanten Frauenklöstern des Predigerordens zu tun haben, die aufgrund ihres observanten Zustandes stets von einem Mitglied des Ordens pastoral betreut wurden, wird man davon ausgehen dürfen, dass dort gleichfalls der dominikanische Ritus gepflegt wurde. Zumal aus einer Anmerkung Gisbert Sölchs über Beschwerden von in dominikanischen Terziarinnenkonventen tätigen Kaplänen beziehungsweise weltlichen Klerikern, die sich im dominikanischen Messbuch nicht zurechtfinden, da es vom römischen Messbuch abweiche (Sölch 1957, S. 28 Anm. 80), hervorgeht, dass offenbar auch in dominikanischen Drittordenshäusern der dominikanische Ritus dem römischen vorgezogen wurde. Doch scheint mir, dass über die Frage, welcher Ritus in den weiblichen Konventen des Ordens üblich war, noch nicht eigens nachgedacht wurde.

123 Zur Entwicklung der stillen Messe siehe Jungmann 1958, S. 279–305.

124 Im Anniversarium des Klosters Stetten sind jene Jahrtage vermerkt, die mit einer Requiemmes-

ist, könnte mit der Anweisung, im Gebet die Passion Christi zu verinnerlichen, jenes inständige Gebet gemeint sein, zu dem die Rubriken während des Kanons aufriefen.¹²⁵ Isnard Frank erwähnt sogar, dass es „bei den Dominikanern (sorores wie auch für fratres!) die Anweisung [gab], bei der Messe vom Sanctus bis zum Pater Noster in der Prostratio zu verharren.“¹²⁶ Das bedeutet, dass es offenbar nicht unüblich war, in dem in der Liturgie „Kanon“ genannten Abschnitt des *ordo missae*, der zum Hochgebet gehört und sich durch zu sprechende Gebete und Orationen auszeichnet, mit dem Gesicht nach unten und ausgestreckten Armen auf dem Fußboden zu liegen. Denn, so erklärt Frank weiter, die „dem sakramental gegenwärtigen verum corpus Christi angemessene Haltung war die Adoration.“ Bei solcherart zu verrichtenden Gebeten lag es selbstredend nahe, sich denn auch nichts Anderes als Passion und Kreuzigung zu vergegenwärtigen. Diese Art der Andacht – Isnard Frank nennt sie „Messandächtigkeit“¹²⁷ – praktizierte Margarethe Ebner, wie aus ihren „Offenbarungen“ hervorgeht, wenn sie davon erzählt, wie sie immer dann ins konzentrierte Gebet versinke und sich dabei die Christi Leiden vergegenwärtige, wenn der Priester am Altar die Messe zelebrierte.¹²⁸ Bei solchen Gebeten ging es darum, sich die „heilsgeschichtliche Vergangenheit und eschatologische Zukunft im Jetzt des sakramentalen Vollzugs [...] subjektiv zu eigen“ zu machen.¹²⁹

Andererseits könnten mit der Anweisung zur *betrachtung des hydens unseres beren jhu xpi* auch an die Gebete beim Stundengebet gedacht worden sein, das heißt an die Gebete während des *ordo divini officii*. Schließlich beinhaltet das

se zu begehen waren (vgl. StAS FAS DH 1 T 7 R 78,3; siehe ferner StAS FAS Sa 23 Nr. 2).

125 Vgl. Sölch 1957, S. 31.

126 Zitiert aus Frank, Rez. Jäggi (2006), 2007, S. 353. Hier auch das folgende Zitat.

127 Zitiert aus Frank, Rez. Jäggi (2006), 2007, S. 353.

128 Strauch 1882, hier S. 145 f., wo Margarethe berichtet: [D]o ich do bettent wart, do wolt ich für in gebetten han. do was er hin mir mit grosser fröde, und maht fürbaz kain bet umb in han, wan daz ich got lobet umb die grozzen gnade, die er mit im gewürket bet. [...] Ich han begirde ze scriben diu wort, diu ich sprach. so man unseren herrn ufhept under der messe [etc.]. Es folgt eine ausführliche Passage mit dem Gebet. Diese Stelle ist in moderner Sprache auch abgedruckt in Jäggi 2006, S. 254. Carola Jäggi jedoch glaubt diese Gebetspraxis der Margarethe Ebner als „Kompensationsstrategie“ verstehen zu müssen, da die Nonnen die Messe am Altar weder selbst verrichten, noch ihr aus nächster Nähe beiwohnen konnten. Isnard Frank korrigierte diese Missdeutung Jäggis in seiner ungemein instruktiven Rezension von Jäggi 2006 (Frank, Rez. Jäggi [2006], 2007, S. 353 f.). Ich schließe mich hier der Meinung von Frank an.

129 Zitiert aus Frank, Rez. Jäggi (2006), 2007, S. 354.

Brevier – selbstverständlich das dominikanische gleichwie das römische¹³⁰ – nichts anderes als Gebete. Die fragliche Anweisung zur Betrachtung Christi in diesem Sinne zu verstehen, erscheint dann plausibel, wenn sie Bezug nimmt auf jene Stelle in der Augustinerregel, die folgendermaßen lautet: „Obliegt eifrig dem Gebet zu den festgesetzten Stunden und Zeiten.“¹³¹ Darunter sind freilich bei den Dominikanerinnen wie überhaupt in der Kirche nach Ps 119, 164 die sieben Gebetszeiten (Horen) zu verstehen, an welchen Gott zu loben ist, also Laudes, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper, Komplet. Außerdem gab es die Matutin, die – im Unterschied zu anderen Orden, wo sie gegen halb drei Uhr begangen wurde – im mittelalterlichen Predigerorden „[n]ach alter dominikanischer Tradition“ um Mitternacht (*In puncto mediae noctis vel circiter*, so die Konstitutionen) stattfand.¹³²

Im Zusammenhang mit der observanten Frömmigkeit fällt in diesen Bereich auch die Auffrischung und Instandsetzung der Bücher für den Chordienst.¹³³ Antiphonare, Graduale, Psalterien usw. reparieren zu lassen, sofern notwendig, schreibt zum Beispiel der wiederholt erwähnte Johannes Meyer vor.¹³⁴ Ihm schwebte dabei womöglich eine Stelle in Humbert von Romanis' *Expositio super Constitutiones* vor Augen, wo es heißt, dass die für die liturgischen Zeremonien benötigten Materialien, unter anderem die Chorbücher, stets in ordentlichem und angemessenem Zustand zu halten sind¹³⁵ – eigent-

130 Nicht nur der *ordo missae*, sondern auch der *ordo officii divini* unterschied sich bei den Dominikanern teilweise vom römischen Brauch. So gestalteten die Dominikaner zum Beispiel den Komplet aufwendiger und beteten täglich das marianische Offizium; siehe zum dominikanischen Ritus des Stundengebets Sölch 1957, S. 39–55 sowie Schmid, RDK 4 (1955). – Im vorliegenden Fall, wo es um Kommunitäten des Predigerordens geht, wird man, wie schon in Bezug auf den Messritus, auch in Bezug auf den Ritus des Stundengebets annehmen müssen, dass der dominikanische Ritus relevant war und nicht der römische.

131 Hier zitiert aus Hümpfner 1961, S. 162. – Vgl. dazu auch die ausführlichen Instruktionen und Erläuterungen Humberts von Romanis in seiner Regelauslegung (de Romanis/üb. Meyer 1488, Blatt xxi–xxv). – Die Bedeutung des Chorgebets im Kontext der Einführung der Observanz unterstreicht auch Osten 2011, S. 45.

132 Das Quellen- und das Textzitat nach Sölch 1957, S. 41.

133 Chorgebet, Stundengebet und *Officium divinum* bezeichnen dasselbe; der Unterschied besteht nur darin, dass das Chorgebet auf den Ort der Veranstaltung hinweist, letzteres dagegen den „Verpflichtungscharakter“ unterstreicht, vgl. Frank 2005, S. 288 sub voce „Stundengebet“.

134 Meyer/ed. Glenn DeMaris 2015, S. 206, Z. 7–21: *Si* [Die Schwestern] *sönd aber mit fliss dar zu tün, dz alle buch mit sicheren ernst eigentlich gebessert werdent, [...]. Und jetweder sengerin sol die bucher uff irem chor rein vnd süßer halten, vnd etwaz si besseren, so es not tut, jn den vber zug, register vnd des gelich, vnd die schlosslin lassen bessere, vnd die büch öch lassen jn binden, so dz not fordtet [...]* (zit. nach Hamburger 2016, S. 166 Anm. 18).

135 Vgl. Frank 2006a, S. 107.

lich selbstverständlich, und dennoch scheinen es die Dominikanerobservanten für notwendig befunden zu haben, die Pflege des gesanglichen Instrumentariums eigens in Erinnerung zu rufen. Eine entsprechende Reparatur von liturgischen Büchern ist für Stetten denn auch bezeugt.¹³⁶

Schließlich könnte bei der Anweisung zur Betrachtung der Passion Christi aber auch an jenseits der Liturgie zu verrichtende Gebete gedacht worden sein. Solche Sondergebete sind nicht nur für Dominikanerinnen des Mittelalters vielfach bezeugt, sondern bereits der heilige Dominikus († 1221) soll „außergewöhnlich intensiv“ gebetet haben.¹³⁷ Von dieser Praxis zeugen noch im 13. Jahrhundert verfasste und teils illustrierte Handschriften über die neun Gebetsweisen des Ordensgründers. Diese Handschriften sind in der Literatur unter der Bezeichnung *modi orandi Sancti Dominici* bekannt.¹³⁸ Bemerkenswert daran ist, dass den Illustrationen zufolge Dominikus vor einer Kreuzigungsdarstellung gebetet hat, wobei er verschiedene Körperhaltungen einnahm. So schildert der Miniator den Heiligen mal in der Prostratio verharrend, mal stehend in der traditionellen Gebetshaltung mit ausgebreiteten oder mit vor der Brust verschränkten Armen.¹³⁹

Diese Gebetshaltungen wurden bezeichnenderweise für die Bemalung des Sommerrefektoriums im Dominikanerkonvent in Bern übernommen, welcher (wie erwähnt) anlässlich des von Zehentner dort einberufenen Provinzkapitels in den letzten Jahren des 15. Jahrhunderts neu ausgestattet wurde.¹⁴⁰ Dagegen erinnern die vor der Brust verschränkten Arme an Fresken Fra Angelicos im Florentiner Predigerkloster San Marco. Wilhelm Hood hat diese Gemeinsamkeiten herausgestellt.¹⁴¹ Fra Angelico stellt dabei nicht nur Dominikus, sondern auch andere Heilige wie etwa Maria oder den Erzengel Gabriel häufig mit vor der Brust verschränkten Armen dar. So zum Beispiel auf einer Verkündigungsdarstellung im Dormitorium, auf der sich der Engel

136 So hat zum Beispiel das aus Stetten stammende Antiphonar FHH Hs. 32 gegen Ende des 15. Jahrhunderts einen neuen Einband erhalten. Die Verfasserin bereitet zu dieser, sich in der Fürstlich Hohenzollerischen Hofbibliothek befindlichen, liturgischen Handschrift, die aus dem Kloster Stetten stammt, eine eigenständige Arbeit vor, worauf an dieser Stelle verwiesen sei.

137 Zitiert aus Stork 2011, S. 293.

138 Zuletzt dazu mit der bisher zum Thema erschienenen Literatur Stork 2011.

139 Vgl. die Abbildungen in Stork 2011, S. 294 Abb. 1, S. 295 Abb. 2 und 3, S. 297 Abb. 4 und 5, S. 298 f. Abb. 6–8, S. 300 Abb. 9, Beschreibung der Abbildungen ebd., S. 299 ff.

140 Abbildungen bietet Gutscher-Schmid 2007, S. 116 Abb. 7.40, 7.42 und 7.44.

141 Vgl. Hood 1986, siehe zum Folgenden ebd., S. 202 Abb. 9.

von links nähert, während Maria auf einer Bank sitzt und ihn empfängt (Florenz, San Marco, Dormitorium, nördlicher Korridor). Beide Figuren werden mit vor der Brust gekreuzten Armen gezeigt. Auch im dominikanischen *ordo missae*, worauf oben schon eingegangen wurde, ist festgelegt, dass der Priester während des Kanons die Hände vor der Brust zu verschränken und so dem Gebet nachzugehen hatte.¹⁴²

Aber nicht nur Dominikus soll in einer solch verinnerlichten Art und Weise gebetet haben. Von den Schwestern des Ordens ist Ähnliches überliefert. Hauptquellen sind die sogenannten Schwesternbücher; besonders in jenem des Klosters St. Katharinental ist vielfach die Rede davon, dass einzelne Schwestern außerhalb des definierten Chordienstes den Chor aufgesucht hätten, um dort vor einer Kreuzigung zu beten.¹⁴³ Darüber hinaus scheint es demzufolge auch im Kreuzgang und an anderen Orten in den Klöstern des Ordens Kreuzigungsdarstellungen oder Kruzifixe gegeben zu haben. Ja, solche Bilder scheinen überhaupt omnipräsent gewesen zu sein; selbst in den Zellen dürfte seit jeher stets ein Kruzifix (zusammen mit einem Marienbild) aufgestellt oder aufgehängt gewesen sein, wenn man Gérard Frachet Glauben schenken darf, der dies als schon in der Frühzeit des Ordens üblich beschreibt.¹⁴⁴

Neben der Betrachtung von Kreuzigungsbildern spielte in observanten Konventen auch die Marienfrömmigkeit eine herausragende Rolle. Obwohl Zehentner nicht derart explizit zur Betrachtung von Marienbildern aufruft, wie er es in Bezug auf Kreuzigungsdarstellungen tut, wird darauf dennoch im Kontext der Ermahnung zur Einhaltung der regelmäßigen Gebetszeiten rekurriert. Denn im Mittelalter gehörten auch die Zusatzoffizien zu diesen Gebetspflichten, also jene Gebete, die zusätzlich zu den üblichen Stundenbeten zu verrichten waren.¹⁴⁵ Während indes die üblichen Stundengebete stets im Chor abgehalten werden mussten (bei den Schwestern natürlich im sogenannten Nonnenchor¹⁴⁶), da sie zur kirchlichen Liturgie gehörten, brauchten die Zusatzoffizien nicht im Chor, sondern „konnten auch andern-

142 Vgl. Sölch 1957, S. 32.

143 Vgl. dazu Jäggi 2004.

144 Vgl. Frachet/ed. Reichert 1896, S. 149; siehe dazu Belting 1981, S. 51.

145 Welche das waren, erklären Sölch 1957, S. 53–55 und Bonniwell 1945, S. 145–147.

146 Zum terminologischen Unterschied von Chor, Nonnenchor, Gesangschor, vgl. Kapitel III. 2.

orts verrichtet werden.¹⁴⁷ Zu diesen Zusatzoffizien gehörte zum Beispiel das Marianum, das im Mittelalter täglich gebetet wurde.¹⁴⁸ Aus süddeutschen Dominikanerinnenklöstern ist denn auch überliefert, dass diese Zusatzoffizien gewöhnlich noch im Dormitorium verrichtet wurden; und zwar sinnfällig vor einem Marienbild, welches zu diesem Zweck dort aufgestellt war und worunter man sich eine Plastik vorzustellen haben wird.¹⁴⁹

Einiges deutet darauf hin, dass man diese Praxis auch für Stetten annehmen darf. Denn die Klosterfrau Kunigunde von Reischach weist in der von ihr geschriebenen „Stettener Predighandschrift“ (WLB Cod. theol. et phil. 8° 3) eigens darauf hin, dass sich die Schwestern *mit andacht* auf die Stundengebete vorbereiteten.¹⁵⁰ Und ein solches im Dormitorium aufgestelltes Marienbild könnte etwa die heute im Hohenzollerischen Landesmuseum in Hechingen aufbewahrte Plastik aus der Mitte des 14. Jahrhunderts gewesen sein (Abb. 18, 18–1), von der sich nicht zuletzt der erwähnte Professor Georg Weise begeistert zeigte. Auch käme eine heute im Landesmuseum Württemberg in Stuttgart aufbewahrte Marienfigur aus dem beginnenden 15. Jahrhundert hierfür in Frage, die sich mit ihren 109 cm Höhe (Abb. 19) für solche das

147 Hier zitiert nach Frank, Rez. Jäggi (2006), 2007, S. 354.

148 Vgl. Schmid, RDK 4 (1955), der darauf hinweist, dass im Predigerorden „[z]usätzlich zum Brevier [...] noch bis 1919 täglich das marianische Offizium“ gebetet wurde; vgl. auch Frank, Rez. Jäggi (2006), 2007, S. 354, und ebenso de Romanis/üb. Meyer 1488, Blatt xxxiiff.

149 Für das Kloster Maria Medingen bei Dillingen siehe Jedelhauser 1936, S. 81: „Gegen Mitternacht rief ein Glockenzeichen im Dormitorium zur Matutin. Sofort begann man die Matutin des Marianums, vollendete sie vor dem Muttergottesbild im Dormitorium und begab sich dann in den Chor. Dort sangen die Schwestern die Metten. [...]“ – Allgemein zu dieser Praxis des vor einem Marienbild im Dormitorium das Marianum zu beten siehe de Romanis/üb. Meyer 1488, Blatt xxxii und die folgenden Blätter, wo auch auf die Bedeutung des Glockenzeichens eingegangen wird. – Gerhard Weilandt und Andrea Osten missinterpretierten diesbezüglich eine Überlieferung der Nürnberger Dominikanerinnen (vgl. Weilandt 2003, S. 173 Anm. 63: [...] *so liset man preim [= Prim] und die andern zeit pis auf non vor unser lieben frauen pild auf dem tormitter [= Dormitorium] oder an einer andern erwirdigen statt aber nit im kor [...]*), indem beide annehmen, dass damit das eigentliche Stundengebet gemeint sei. – Isnard Frank betont dagegen explizit: „Die Verrichtung des Offizium divinum fand [...] auch bei den Nonnen nirgendwo anders statt als im Chor [das heißt im Nonnenchor, Anm. Y. A.]. Nur die Zusatzoffizien (wie Marianum u.a.) konnten auch andernorts verrichtet werden.“ Was die Nürnberger Dominikanerinnen an der zitierten Stelle tatsächlich meinten, waren diese Zusatzoffizien, nicht aber das eigentliche Stundengebet.

150 So erklärt Schwester Kunigunde von Reischach, die um 1500 die „Stettener Predighandschrift“ (WLB Cod. theol. et phil. 8° 3) schrieb (dabei handelt es sich um eine Sammlung von in Stetten gehaltener Predigten, die die besagte Nonne nachschrieb, vgl. dazu Stöllinger-Löser, VL 9 [21994]) Folgendes: „[...] *och haissen uns unser Constituczion wan wir dz erst zaichen hörent leitten so solen wir uns bereiten mit andacht zum dienst gottz [...]*“ (zit. aus WLB Cod. theol. et phil. 8° 3, fol. 117).

Kollektiv betreffende Frömmigkeitsübungen vielleicht besser eignet als die lediglich 76 cm hohe Marienplastik im Hohenzollerischen Landesmuseum.¹⁵¹

Fern ist wichtig zu erwähnen, dass Humbert von Romanis in seiner Auslegung der Augustinerregel eindringlich zur Pflege dieser marianisch ausgerichteten Gebetstradition auffordert, obwohl sich die Nonnen des Öfteren über die Notwendigkeit einer solchen außerliturgischen Praxis erkundigt hätten, da es ihnen schwer gefallen sei, mitten in der Nacht aufzustehen und das marianische Offizium zu beten.¹⁵² Ihnen erschien diese Pflicht auch deswegen fraglich, weil sie in der herkömmlichen Liturgie nicht vorgeschrieben war, sondern eine spezifisch dominikanische liturgische Zutat darstellte.¹⁵³ Wenn nun Zehentner im vorliegenden Kontext seinerseits die pflichtgemäße Erfüllung aller Gebetszeiten anmahnt (siehe oben), stellt er sich – auch wenn er dies nicht explizit macht – ohne Zweifel in die Humbert'sche Tradition. Nicht zuletzt auf diese Weise erfährt der Marienkult im Lager der Observanten und besonders in den Nonnenkonventen eine neue Konjunktur.

Dass er, wie dargelegt, nachdrücklich zur Betrachtung der Passion aufruft, hängt jedoch nicht zuletzt mit der Eucharistiefrömmigkeit zusammen (fol. 39v). In einem langen Abschnitt (fol. 41v–43r) geht Zehentner auf dieses Thema ein. Zunächst führt er vier persönliche und mentale Voraussetzungen an, die notwendig seien *zū würdigen empfanbung des hochwürdigen sacraments* (fol. 41v). Auf die erste dieser Voraussetzungen, ein reines Gewissen, kommt der Verfasser an anderen Stellen des Textes ausführlicher zu sprechen, sodass hier lediglich darauf rekuriert wird.¹⁵⁴ Dasselbe gilt für die zweite Prämisse, der *rainikait des lybs*; diese wird auch im Zusammenhang mit Zucht und Keuschheit diskutiert (fol. 48v–51v).¹⁵⁵

Als dritte Bedingung wird die Willensbereitschaft angeführt, die demnach notwendig ist, um die Gebote des monastischen Lebens zu halten. Dieser Aspekt ist an der vorliegenden Stelle originell, was auch für den vierten und wichtigsten Punkt gesagt werden kann, nämlich der Idee, *dæ man in dem hoch-*

151 Zum Interesse Georg Weises am Kloster Stetten vgl. HHH K 131 Nr. 1; vgl. auch die Ausführungen oben in der Einleitung. – Zu den Marienfiguren siehe Ciriello 2015; Slg.Kat. Stuttgart 1917, S. 88 Nr. 34.

152 Solche Fragen diskutiert Humbert de Romanis in aller Ausführlichkeit, vgl. de Romanis/üb. Meyer 1488, Blatt xxxii und die folgenden Blätter.

153 Vgl. Sölch 1957, S. 54; Bonniwell 1945, S. 145; Schmid, RDK 4 (1955).

154 Siehe unten Kapitel I. 4.4.e.

155 Siehe unten Kapitel I. 4.4.e.

würdigen Sacrament enpfaben [hat] got und mensch als groß als er an dem hailigen crucz gehangen ist (fol. 42v). Diese elementare Vorstellung solle mit *ganczem glauben* geglaubt werden und allen Unglauben solle man *ganczlich usschlaben*.

Dann nennt Zehentner jene Tage im Jahr, an welchen *all Swestern die sich finden geschickt nach obgeschribner undernysung mit urlob iers bychtvaters und ier müter* [...] *zñ dem hochwürdigen Sacrament gon und dz enpfaben* (fol. 42v). Demzufolge durften die Nonnen an folgenden beweglichen Feiertagen zur Kommunion gehen: an *unser frowen tag in der vasten*, am *ersten suntag in der vasten*, an Gründonnerstag (*grien dornstag*), an Ostern (*hailgen ostertag*), an Christi Himmelfahrt (*uffart tag*), an Pfingsten (*pfingstag*) und an Fronleichnam (*corpus xpi*). Außerdem an folgenden feststehenden Feiertagen: an Mariae Heimsuchung, 2. Juli (*unser frowen tag visitacionis*), an Sankt Dominikus, (im Mittelalter begangen am) 5. August (heute am 8. August gefeiert), an Mariae Himmelfahrt, 14. August (*asumpcionis marie*), an Mariae Geburtstag, 8. September (*nativitas marie*), an Sankt Michael, 29. September, und schließlich an Allerheiligen, 1. November.

Demzufolge durften die Nonnen 13-mal im Jahr zur Kommunion gehen – eine sicher nicht übertriebene Anzahl. Sie fällt sogar geringer aus als die Konstitutionen es verlangen, die 15-mal pro Jahr den Kommunionsempfang empfehlen; im Übrigen weicht auch Bartholomäus Texerys Anordnung zur Kommunion gegenüber den Nürnberger Katharinenschwestern im Jahr 1429 von den Konstitutionen ab.¹⁵⁶ Von der vielzitierten, hypertrophen Eucharistiefrömmigkeit kann also keine Rede sein; dieses Programm ist vielmehr reduzierter Art.¹⁵⁷

156 Vgl. Lee 1969, S. 73; Andrea Osten zitiert die Anordnung Texery (dies. 2011, S. 36): [...] *daz ewer iegkliche zum ministen in dreyen wochen einest mit den andern swestren gotes fronleichnam enphabe* [...].

157 Zur „häufigen Kommunion“ siehe Browe 1938. – In der Geschichte des Predigerordens ändern sich die Empfehlungen in Bezug auf die Häufigkeit des Kommunionsempfangs immer wieder. Das Generalkapitel des Jahres 1249 zum Beispiel ordnete die Kommunion „zu jeder Tonsurzeit“ an, das wären 15-mal pro Jahr. Das Generalkapitel von 1266 bestimmte dagegen, die Kommunion alle drei Wochen zu empfangen. 1289 legte das Generalkapitel nun fest, dass von Ostern bis Allerheiligen alle zwei, sonst alle drei Wochen die Kommunion zu empfangen sei. Unter dem Ordensgeneral Joachim Turriani († 1500) änderte sich die Zahl wiederum auf 15-mal jährlich. Und 1574 legte man fest, dass über den Advent und die Fastenzeit sonntäglich, sonst alle zwei Wochen die Kommunion zu empfangen sei (vgl. zu dieser Entwicklung Browe 1938, S. 82 f.). – Was die erwähnte Änderung unter dem Ordensgeneral Turriani betrifft, so ist festzustellen, dass dieser Ordensgeneral zu den Nicht-Observanten gehörte. Somit zeigt sich auch hieran, dass sich Zehentner als Vertreter der Observanz von der Empfehlung des Ordensgenerals distanzierte, denn er amtierte gleichzeitig wie Turriani. Bemerkenswert ist, dass die Observanten demzufolge weniger häufig zur Kommunion rieten als die Nicht-Observanten, dafür legten sie scheinbar mehr Wert auf deren Genuss; siehe hierzu unten, Kapitel IV. 3.4.

Das soll freilich nicht heißen, Eucharistie und Verinnerlichung der Passionsgeschichte hätten bei den Observanten eine geringere Rolle gespielt als in anderen Gruppierungen. Dieses Thema war sehr wohl von herausragender Bedeutung; die Ausführlichkeit, mit der darauf eingegangen wird, und die detaillierten Anweisungen und Argumente bezeugen dies. Doch sollte man, wie Isnard Frank betonte, den Aspekt der „Schauf Frömmigkeit“ nicht über alles andere stellen.¹⁵⁸ Das Programm fügt sich gerade durch das gewisse reduktive Moment, das ihm innewohnt, in die observante Ideenwelt. Denn sie präferierten ja gerade eine gemäßigte, mehr innerliche Frömmigkeitskultur und lehnten unnötigen Ballast und alle Extravaganzen ab. Diese Präferenz wird zum Beispiel auch in der ablehnenden Haltung gegenüber der mystischen Frömmigkeit deutlich, wovon oben die Rede war.¹⁵⁹

Beachtenswert ist schließlich – um dies am Rande anzumerken –, dass in der zitierten Liste auch *Mariae Heimsuchung* (2. Juli) erscheint. Denn auf dieses sonst weniger häufig erwähnte Marienfest war der Hochaltar der Stettener Klosterkirche geweiht.¹⁶⁰

Insgesamt ist zu ersehen, dass im Kontext der Dominikanerobservanz Passions- und Mariendarstellungen, eucharistische Motive und überhaupt der Eucharistiekult nicht allein die allgemeine spätmittelalterliche Frömmigkeit reflektieren, sondern gezielt auf spirituelle Vorstellungen der Reformer antworten. Hier gilt es, das Spezifische im Allgemeinen zu begreifen. In Kapitel IV. der vorliegenden Arbeit wird dies am konkreten Beispiel überprüft werden.

I.4.4.B. AKTIVITÄT UND UTILIARISMUS

Vergleichsweise ausführlich wird das Thema „Handarbeit“ diskutiert (fol. 53r–53v). Wie oben dargelegt, berührt man damit eine elementare monastische Idee. Diese Idee hatte indes im männlichen Zweig des Ordens ihren Sinn verloren beziehungsweise sie war bei den Dominikanern nie relevant, da dieser Orden seine Berufung in der weltweiten Mission erkannte. Nicht so bei den Schwestern des Ordens; wie dargelegt, kam für sie der predigende Lebensentwurf nicht in Frage, denn sie waren an die Klausur gebunden. Daher blieb für sie das Element der Handarbeit konstitutiv. Aufgrund der

¹⁵⁸ Frank, *Rez. Jäggi* (2006), 2007, S. 353.

¹⁵⁹ Vgl. oben Kapitel I. 3.

¹⁶⁰ Zum Patrozinium des Stettener Hochaltars siehe Kapitel IV. 2.2.b.

relativen Ausführlichkeit, mit der dieses Thema in der *ordinacio* verhandelt wird, und der Tatsache, dass es überhaupt der näheren Thematisierung bedarf, resultiert seine Relevanz für die observante Ideologie.

Es lassen sich dreierlei zusammenhängende Gedanken ausmachen, die der Idee der Handarbeit zugrunde liegen. Zum einen der soziale Aspekt, dann der materielle Aspekt und schließlich der präventive Aspekt. Augustin sah in der Handarbeit zunächst ein Gemeinschaftswerk und dann ein Mittel zur Existenzsicherung der Kommunität (siehe oben). Die Konstitutionen nennen zuerst den materiellen Zweck der Arbeit.¹⁶¹ Heinrich Denifle hielt diesen Aspekt gleichfalls für zentral an der Idee der Handarbeit.¹⁶² Die *ordinacio* stimmt dem grundsätzlich zu,¹⁶³ rekuriert aber bereits auf lexikalischer Ebene auf den sozialen Gedanken. So erscheint als Synonym für Handarbeit stets *gemain arbeit*, wobei die Betonung auf *gemain* (sprich: gemeinsam) liegt. Damit weist die Wortwahl auf den kollektiven Charakter der Aktivität hin.¹⁶⁴ Zugleich ist im Zusammenhang mit *gemain arbeit* vom *gemainen nucz uwer busser* die Rede; diese Kombination findet sich zum Beispiel bereits in der Kapitelüberschrift (fol. 53r). Hier wird somit an die materielle Seite der körperlichen Ertüchtigung erinnert.

Doch bei all dem stellt die *ordinacio* den präventiven Gedanken besonders heraus. Die *gemain arbeit* ist nämlich nicht nur materiell oder sozial zu verstehen, sondern auch mental: Arbeit im Sinne von Beschäftigung und Ablenkung beugt Müßiggang und Trübsal blasen vor. Nach Ulrich Zehentners Verständnis, der hierbei auf das Vorbild des heiligen Hieronymus zurückgreift, kann man sich, indem man arbeitet, vor der Anfechtung durch den Teufel wirksam schützen. Denn dieser habe nur dann *ursach* [...] *dich zu bekoren*, wenn er dich untätig finde.¹⁶⁵ Der Appell richtet sich also ganz erheb-

161 Constitutiones Sororum 1896, S. 346: *operibus manuum ad utilitatem communem omnes attente insistant.*

162 Siehe oben Anm. 114.

163 Vgl. Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 53r: *Es sol ouch ain ietliche S[wester] merken die wort gotes durch den hailigen propheten gesprochen So du wurst essen die arbeit diner hend so bist du selig und dir wurt wol werden in dyssen zyten und in ewiger selikait.*

164 Mit ganz ähnlicher Terminologie operierten zum Beispiel die Nonnen des Klosters St. Katharina in St. Gallen. Der Konvent reformierte sich, da er dem Orden nicht inkorporiert war, selbst, und seitdem sprachen die Schwestern von der *gemaind*, im Sinne von „Gemeinde“, ihres Klosters. Doch fasst dieser Begriff nur jene Nonnen, die den reformierten Zustand mittrugen. Jene, die sich dem widersetzten, gehörten nicht zur *gemaind*, vgl. dazu Mengis 2013, hier S. 34.

165 Vgl. Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 53r: [...] *darum als jeronimus spricht soltu allzyt etwz gûts thûn dz dich der tuffel alzyt find bekumert und also nit ursach hat dich zû bekoren oder*

lich an die Mentalität der Nonnen; die Arbeit in Gemeinschaft wird gleichsam zum Apotropaion stilisiert und als effektive Abwehrtechnik des Bösen interpretiert. Die Observanten begreifen die *gemain arbeit* somit nicht allein als materiell-phisches Instrument, sondern ebenso als mental-psychisches. Die mehrfache Bedeutung der *gemain arbeit* kann denn auch erklären, warum diesem Thema im Kontext der Reform relativ viel Platz eingeräumt wird, während sich die Konstitutionen diesbezüglich mit wenigen Sätzen zufrieden geben.

I.4.4.C. SOZIALTÄT UND PERSONALITÄT

Einer der Grundpfeiler der observanten Weltanschauung bildet, wie oben angesprochen, die Idee der apostolischen Gemeinschaft. Mehr noch: Das Gedankengebäude der Dominikanerobservanten erhebt sich gleichsam auf der Vorstellung von einer gemeinschaftlichen Lebensweise nach dem Vorbild der Urgemeinde (Apg 4, 32). Obwohl die *ordinacio* dem Thema des frommen Sozialverhaltens kein eigenes Kapitel widmet, spricht diese Kernidee der monastischen Existenz dennoch aus fast jedem Satz, doch besonders kommt sie im dritten, vierten und fünften Kapitel zum Tragen (fol. 45v–51v). Diese handeln vom Verhalten des Einzelnen einerseits gegenüber der Konventsgemeinde und gegenüber der säkularen Welt jenseits des Klosters andererseits.¹⁶⁶ Es wird dabei argumentiert, dass die Verwirklichung der apostolischen Gemeinschaft dreierlei voraussetzt: Zum einen den absoluten Gehorsam gegenüber den Oberen, sei es gegenüber der Priorin oder aber gegenüber den männlichen Vorgesetzten wie zum Beispiel dem Provinzial oder Ordensgeneral (fol. 45v–47r). Zum anderen den Verzicht auf alles Säkulare. Letzterer Gedanke zielt in erster Linie auf materielle Besitztümer (fol. 47r–48v). Und zum dritten die Unsichtbarmachung des eigenen Ichs (fol. 48v–51v). Diese dritte Kondition ist das, was die Literatur unter den Kategorien Klausur und Weltflucht diskutiert (siehe oben Kapitel I. 3.).

Zunächst zum ersten Aspekt, dem Gehorsam.¹⁶⁷ Zehentner rekurriert hierbei in einem ganz erheblichen Maße auf die Vorstellungen seiner Vor-

anzefechten [...].

166 Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 47r: [...] *alle zytliche ding um gotes willen williglich und frölich verlassen* [...].

167 Ich kann mich dabei relativ kurz fassen, denn dieser Aspekt wurde von Stefanie Neidhardt monographisch untersucht (Neidhardt 2017, vgl. zu dieser Arbeit aber auch Arras, Rez. Neidhardt [2017], 2018).

gänger, insbesondere auf die von Ludwig Fuchs, von dem oben bereits die Rede war.¹⁶⁸ Fuchs' Vorstellungen treten in einem so prägnanten wie griffigen Axiom ans Licht, das er in dem erwähnten „Regelbuch“ des Ulmer Konvents von 1488 auf fol. 39v an den Rand notierte und zusätzlich mit einem *Nota bene* hervorhob. Dort ist zu lesen: *Aigner will : Getailte lieb : und besunder sünn : zerstoerend alle ding.*¹⁶⁹ Damit ist gemeint, dass egoistisches, nur auf persönliches Wohl bedachtes Sozialverhalten die Hierarchie zerstört, die die Kommunität sonst zusammenhält und organisiert. Die Folge wäre eine Personengruppe mit obsoletter Führungsposition; also eine Gemeinschaft, die sich als solche nur noch durch das gemeinsam genutzte Gebäude auszeichnet, der aber jeder organische Zusammenhalt abhanden gekommen ist. Dieser Entwicklung, die in der Vergangenheit der Klöster an der Tagesordnung gewesen war (siehe oben), wollten die Observanten nun in den frisch reformierten Konventen vorbeugen. Aber der organische Zusammenhalt der Sozietät war aus deren Sicht offenbar nur dann zu gewährleisten, wenn die Nonnen (wie auch die Brüder) die Gruppenhierarchie akzeptierten. Dafür war das erforderlich, was Ulrich Zehentner *übergebung des aignen willens in dimietiger gehorsami* (fol. 45v) nannte und mit dem Bild des In-sich-selbst-Sterbens verbal illustriert.¹⁷⁰ Bemerkenswert erscheint dabei, dass diese Forderung auf Mt 16,24 gestützt wird. Dort ist zwar von der Nachfolge die Rede, welche der Selbstaufgabe bedarf, nicht jedoch explizit vom Gehorsam. Diesen Satzteil hat Zehentner demnach in Eigenregie in den Schriftvers eingebaut.¹⁷¹ Offenbar wollte er auf diese Weise verdeutlichen, dass die Augustinerregel in diesem Punkt nicht ganz so klare Worte spricht, wie es sich die Observanten wohl wünschten.¹⁷² Jedenfalls wird ersichtlich, dass Selbstaufgabe im Sinne von Abtötung des Eigenwillens und Gehorsam synonym verstanden wurden. Zehentner unterstreicht diese Vorstellung denn auch anschaulich mit einer Gefängnismetapher (fol. 45v):

168 Siehe zu Fuchs und der entsprechenden Literatur oben in Kapitel I. 4.2.

169 Hier zitiert nach Tüchle 1969, S. 197. Das zitierte Axiom steht in der Handschrift im Zusammenhang mit Textstücken über die Armutsfrage.

170 Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 45v: *Also dz ain solicher mensch in [sich] selber sterbe.*

171 Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 45v: [...] *söllend ier ouch grossen ffys an kören solich [Gehorsam] unverbrochelich zuo haltend indem nach volgen dem raut unseres heren jhu xpi Als er spricht es sach dz ieman will mir nach volgen der verlögne sich selber durch übergebung des aignen willens in dimietiger gehorsami Niem uf sich sin crucz teglich [...] und volge mir nach [...].*

172 Vgl. Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 45v.

*Alle sin verstantnus vernunft nysbait und alles in thün und lassen genczlich söcz
in ain gefenckenus und der nümer anderes bruche oder us iebe dan nach dem willen
siner obern an gotes statt*

Der Ermahnung zum Gehorsam wird Nachdruck verliehen, indem eschatologisch und moralisch argumentiert wird. Gehorsam zu sein beziehungsweise der Gehorsam an sich, wird als ein Wesenszug nicht nur des geistlichen Standes allgemein, sondern speziell der Ordensleute dargestellt. Wen Gott gesandt habe, sein Leben im *büßfertigen stand des hailigen ordens* zu verbringen, der sei ein Diener Gottes und als solcher *per se* zum Gehorsam verpflichtet.¹⁷³ Da die hier angesprochenen Nonnen bereits Profess abgelegt hatten und damit Mitglieder des Ordensstandes waren, konnten, ja mussten sie sich alle als Dienerinnen Gottes identifizieren und damit als zum Gehorsam angehalten erkennen. Wer sich dem jedoch widersetze, so fährt Zehentner sinngemäß fort, verliere diesen Status, und den könne der Teufel deswegen umso leichter anfechten. Doch damit würde der Weg zum ewigen Leben, dem Ziel allen menschlichen Strebens, versperrt.¹⁷⁴ Zehentner untermauert diese heilsgeschichtliche Argumentationskette mit einer Reihe biblischer und patristischer Zitate.¹⁷⁵

Aber die Qualität der Geistlichkeit der Schwesternkommunität resultiert nicht allein aus der Akzeptanz der sie ordnenden Hierarchie. Neben der *gelassenheit des aigen willens* bedarf es dafür außerdem die *gelassenheit aller zytlicher hab* (fol. 47r). Bereits die Überschrift dieses Kapitels verdeutlicht, dass Armut nur in materieller Hinsicht gemeint ist und sich nur auf das Individuum bezieht, nicht jedoch auf die Gemeinschaft, wie gleich im ersten Satz unter Berufung auf Albertus Magnus erklärt wird:

173 Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 46r: *Also sol ain ietliche Swester die komen ist und gesandt von got dem heren in den büßfertigen stand des hailigen ordens in aller gehorsami wie hart wie schwer wie verworfen clain oder gros die sy allzyt willig und gelasen sin Also dz kain murend kain wider sprechend kain un will oder erwellung dar in gesucht sunder wz uf gelögt wurdt mit stillem gietigem und willigen herczen vollbracht werde und als diener werdend ier erhöhet in dem himel und erlanget onzwyfel mit got dem heren ainen namen [...].*

174 Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 46v: *[I]er sollend ouch flysiglich warniemen dz ain gehorsamer gelasner mensch in den hendn seiner obern wirt sicherlich getragen durch alle [Fall-] stricke weglangung und bekorung des tufels der welt und seines aigenen flaischs in die ewige selikait [...].* – Vgl. dazu auch die Augustinerregel, Hümpfner 1961, S. 161 f.

175 Vgl. Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 45v–47r, hier zitiert fol. 47r: *Merckend und lesend die exempel der hailigen veter die unmögliche ding us craft der gehorsame vollbracht hond.*

Ain ware und volkomme armüt ist als albertus spricht alle zytliche ding um gotes willen williglich und frölich verlasse[n]. [...] Wan [= Denn] wo alle not turft ist mag man nit mercken rechte armüt.¹⁷⁶

Armut wird dabei natürlich nicht als Selbstzweck verstanden, sondern als Werkzeug, das benötigt wird, um eine bestimmte Idee verwirklichen zu können.¹⁷⁷ Bei dieser Idee handelt es sich um das, was die Observanten gerne als „Gleichförmigkeit“ bezeichneten.¹⁷⁸ Hier liegt der Gedanke zugrunde, dass sich keine der Schwestern durch besondere Güter hervorheben sollte. Andernfalls würde die von der Augustinerregel großgeschriebene Gütergemeinschaft nach dem Vorbild der Urgemeinde in der Apostelgeschichte (siehe oben) ganz empfindlich aus dem Gleichgewicht geworfen. Denn Extravaganzen sieht dieses Lebensmodell nicht vor. Um eine solche „Gleichförmigkeit“ zu erreichen, darf, ja muss die Priorin deswegen besondere Maßnahmen ergreifen beziehungsweise müssen bestimmte Dauereinrichtungen wie zum Beispiel planvolle Zellendurchsuchungen institutionalisiert werden. So ist die Priorin angehalten,

jm jar ain mal trü [= dreimal] fiere [= viermal] oder me [= oder noch häufiger] visitieren und besuchen aller swestren gemach und behaltnus und als sy etwaz dar in funde dz wider oder on geborsam und urlob genomen were oder ier nit gezeme zu haben sol sy zuo ier niemen und ain soliche S[wester] straffen beschaidelich und geburlich (fol. 48r–48v).

176 Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 47r. – Diese Definition schildert Zehentner sodann anhand des Werdegangs Christi: *Dis exempel hat uns jhus selber zum ersten bewyst in seiner ingang in disse welt indem vorgang inder welt und indem usgang us disser welt Also dz er von ainer armen müter nackend und blos geboren ist indem unrainen stall in der kalten zyt in die herrten kripp gelögt mit dem armen tiechlin gedöckt und der glychen hertikait und armüt die mir finden in siner geburt so [...] in allem sinem leben hat er nie kain eigenthüm gehöbt in hus gelt oder güt [...] in dem usgang von disser zyt ist er blos gehangen [...] an den stamen des hailigen cruz* (vgl. Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 47v–48r).

177 Den instrumentellen Charakter der Armut betont auch Thomas von Aquin, vgl. Horst 1992, S. 107 ff.

178 So zum Beispiel auch von Johannes Meyer, der unter anderem im Kontext der Bildschenkung an die Nonnen des Klosters Schönensteinbach bei deren Beschließung im Jahr 1397 von „gleichförmigen“ Kreuzigungsbildern spricht, vgl. Meyer/ed. Reichert 1909, S. 35 f. – Bei Zehentner heißt es: *darum dz ier [e]uch solicher groser gnaden [der ewigen Seligkeit, Anm. Y. A.] nit beroubend sol sich ain ietliche S[wester] in solicher williger armüt glych förmig machen ieren gesponsen* (Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 48r).

Wenn auf diese Weise die „Gleichförmigkeit“ aller Mitglieder der Schwesternschaft erzielt wird, sodass sich der Konvent entsprechend der Urgemeinde inwendig und äußerlich als homogenes Gebilde präsentiert, ist nach dem Verständnis der Observanten der Weg zur Erlangung des Seelenheils weitgehend geebnet.

Doch bedarf es dafür noch der wichtigsten Kategorie bezüglich des Sozialverhaltens, der Unsichtbarmachung des eigenen Ich (fol. 48v–51v). Das meint, dass die Schwestern aus der säkularen Sphäre physisch verschwinden und in die Anonymität der sakralen eintauchen sollten. Nach der Vorstellung der Reformen, wie sie die vorliegende *ordinacio* vermittelt, haben observante Nonnen jeden Kontakt zur Welt jenseits der Klostermauern zu unterbinden. Der zugrunde liegende Gedanke ist jedoch nicht, wie man oft meint, dass die Nonnen eingesperrt werden sollten; Klausur darf nicht als Gefängnis aufgefasst werden, in dem Sinn, dass man die Welt vor den gefährlichen Klosterfrauen schützen wollte. Der Klausurbegriff kann hier durchaus in die Irre führen. Die Idee, die hinter der Weltentsagung steckt, zielt nämlich gerade in die gegenteilige Richtung, die oben in der Diskussion der Literatur bereits angedeutet wurde (Kapitel I. 3.). Nicht die Welt sollte vor den Nonnen beschützt werden, indem man diese wie Schwerverbrecher hinter Schloss und Riegel setzte. Im Gegenteil: Es galt, die geistlichen Frauen vor der allzu ungeistlichen Welt zu schützen, indem man diesen weltlichen Einflüssen das Eintreten verwehrte. Klausur meint also nicht Einschluss der Geistlichkeit, sondern Ausschluss des Weltlichen.¹⁷⁹ Ein effektives Mittel dafür, die Klosterfrauen vor profanen Einflüssen zu bewahren, sieht Zehentner, der diesen Aspekt vor allem im Kontext von *junckfrölicher zucht und rainikait* (fol. 48v) diskutiert, im Verbergen von deren Gesichtern. Wer sein Gesicht verberge und „bewahre“ – in Zehentners Terminologie –, der sei vor äußeren, das heißt „unzüchtigen“ Einflüssen geschützt. Diese Auffassung versucht der Autor glaubhaft zu vermitteln, indem er verdeutlicht, dass im umgekehrten Fall, wenn also das blanke Gesicht dargeboten würde, der Tod als Sinnbild des Ungeistlichen ein leichtes Spiel hätte. Um das zu erklären, setzt Zehentner zuerst ein Gesicht mit einem Gemälde gleich und zieht daraus den Schluss, dass ein Gesicht, genau so wie ein Gemälde, zu einem Objekt der Begierde

179 Dazu siehe beispielsweise Lentens 1996; Steinke 2006; wie auch oben, Kapitel I. 3. mit Anm. 41.

werden würde, gäbe man es unverhüllt preis.¹⁸⁰ Klingt hier bereits das Motiv der Augenbegierde (*concupiscentia oculorum*) an, so ist der Verweis darauf bei der „Haus“-Metapher, die der Autor außerdem bemüht, nicht zu überhören. Dabei beschreibt Zehentner, der Tod, also die Ungeistlichkeit, schreite in das *bus des herzen durch die fenster* (fol. 50r). Die Fenster versinnbildlichen bei dieser Metapher das Gesicht. Und wenn diese offenstehen, wenn das Gesicht also unverhüllt zu erblicken ist – Zehentner spricht von der *unbebutsamkeit des gesichts* (fol. 50r)¹⁸¹ –, kann der Tod, das heißt die teuflische Welt, ungehindert durch bis zum Herzen vordringen. Um dem Eintreten der Ungeistlichkeit präventiv zu begegnen, sei es daher im Umkehrschluss erforderlich, das Gesicht zu „behüten“.¹⁸²

Es wird hier also ganz klar zum Ausdruck gebracht, dass Klausur und Weltflucht aus der Perspektive der observanten Dominikaner der deutschen Ordensprovinz weder als Einschluss und noch als eine Art Strafmaßnahme für die Klosterfrauen aufgefasst wurden, sondern im Gegenteil, es wurde den Nonnen glaubhaft gemacht, dass sie mithilfe dieses Mittels, nämlich des Ausschlusses der Welt, welche als schlechthin böse und unzuchtig dargestellt wurde, bewahrt würden. Unsichtbarmachung funktionierte damit wie ein Schutzmechanismus, wie eine Belohnung.¹⁸³ Doch im Unterschied zu praktischen Frömmigkeitsübungen wie etwa der Handarbeit oder dem Chorgesang, wozu durch Befehle und Mahnungen angespornt werden konnte, verlangte dieses instrumentelle Verständnis andere Maßnahmen, Maßnahmen, die auf die Mentalität zielten; statt zu mahnen und zu befehlen musste hier an das Gewissen der Schwestern appelliert werden.

180 Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 49v: *Es ist ouch vast not flyssige bewarung die uswendigen sinnen besonder des gesichtes dan durch unzuchtig gesicht es sy an den menschen an im selber an unzuchtigen gemeld.*

181 Dieselbe Terminologie verwendeten die Nürnberger Dominikaner. So erklärte die dortige Priorin im Kontext des frommen Verhaltens der Nonnen: *Ain wol behüt gesicht machet ain ingekert gemüt* (hier zitiert nach Uffmann 2000, S. 205; vgl. die Stelle auch in Hirbodian 2012, S. 14. – Siehe dazu auch Lentens 1996).

182 Auf eine bemerkenswert ähnliche Weise wurde bei der Reform der Straßburger Dominikanerinnen argumentiert: „Umstritten war [...], ob die Nonnen ein Gesicht haben sollten.“ Nach Ansicht der Observanten durften die Nonnen niemanden sehen, noch von jemandem gesehen werden. Die Frauen sollten in der „extreme[n] Weltabgeschiedenheit“ verschwinden, wie Sigrid Hirbodian anhand der Straßburger Überlieferung dargelegt hat (vgl. dies. 2012, hier zit. S. 13 f.).

183 Siehe oben Kapitel I. 3.

I.4.4.D. ETHIK, MORAL UND KATHARSIS

Die *schwesterliche liebi* und die *consciencz* sind als leitende Normen der observanten Ideologie schlechthin zu erkennen. Ulrich Zehentner vermittelt in der *ordinacio* den Eindruck, als hätten die Observanten jede Handlung, jedes Tun und Lassen der Klosterfrauen in den Rang einer Gewissensfrage erhoben und unablässig daran appelliert, sich des eigenen Tuns und Denkens bewusst zu werden. Gewissen und Vergegenwärtigung und Prüfung der eigenen Handlung, mit einem Wort: *consciencz*. Diese Idee mutierte gleichsam zum Regulativ des Verhaltens der Schwestern sowohl untereinander als auch gegenüber ihrer äußeren Umwelt – ein Verhalten, das nach den Vorstellungen der Reformier von der *schwesterliche[n] liebi* geprägt sein sollte. Umgekehrt boten fehlende *schwesterliche liebi* und *consciencz*, das heißt Gewissenlosigkeit, Verzicht auf Selbstprüfung und Rücksichtslosigkeit, nach dem Verständnis der Reformier Untugenden wie Gier, Neid, Undankbarkeit, Streit, Geschwätzigkeit und Verfehlungen oder Verstöße – also all jene moralischen und tätlichen Eigenschaften, die der Homogenität der Konventsgemeinde nach dem Vorbild der apostolischen Urgemeinde widersprachen – den Nährboden, auf dem sie, die Untugenden, gedeihen konnten.¹⁸⁴

Um ein reines Gewissen zu erlangen beziehungsweise um das Gewissen rein zu halten, schrieben die Observanten regelmäßiges Beichten vor; die Beichtpraxis ist überhaupt als signifikanter Faktor im Frömmigkeitskonzept der Observanten anzusehen.¹⁸⁵ Zehentner empfiehlt alle 14 Tage zu beichten, sofern *willige bychträter* vorhanden seien, andernfalls alle vier Wochen, in jedem Fall aber vor dem Empfang der Kommunion. Darum erklärt er die *gancze rainikaait der consciencz*¹⁸⁶ als erste von vier Bedingungen *zu würdigen emp-*

184 Vgl. Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 38r–53v passim, vor allem aber fol. 39v, 40v, 41r, 41v, 42v. Bisweilen wird mit *digniti* auf *consciencz* und *swesterliche liebi* hingewiesen, so z.B. fol. 40r.

185 Vgl. Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 40r–41v. Zehentner beruft sich dabei vor allem auf die Bergpredigt (Mt 5, 1–10, hier 8): *als jhus sprich Selig sind die die rain sind von herczen wan [= denn] die werdend got sehen welches gesicht ist dz ewig leben [...]*. – Die Forschung hat sich mit der Beichtpraxis in observanten Frauenklöstern bislang kaum beschäftigt, obwohl das Desiderat seit einiger Zeit gemeldet wird, vgl. Eisermann, Rez. Willig (2004), 2005; Osten 2011, S. 78. – Vorliegende Überlegungen können daher als erste Vorstudie zur Schließung dieser Forschungslücke betrachtet werden; für Weiteres siehe Kapitel IV. 2.5

186 Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 42r.

*fanbung des hochwürdigen sacraments.*¹⁸⁷ Denn zu beichten bedeutet, Buße zu tun, das Gewissen zu reinigen, Versöhnung mit Gott zu erlangen (fol. 40r):

darum verman ich uch alle mit grossem ernst dz ier wellend grossen fhs an kören uwer consciencz alzyt rain zu behalten mit clarer demietiger bycht aller uwer sunden eingedencken worten wercken und versumniße güter werck Also dz nuetz verschwigen wird in der bycht dz die consciencz beschwert wie unerlich oder schentlich dz were Und ier sollend sunderlich mercken dz solche scham die man empfanbet durch offenbarung siner schentlichen sund jn der bycht ist der größt tail der genügtieung fur die sund [...].

Da jedoch die Beichte wie die Messe und die Kommunion zu den liturgischen Ritualen gehört und darum in den Bereich der *cura monialium* fällt, spielt dabei auch der Priester beziehungsweise der Seelsorger eine maßgebliche Rolle. Für die dominikanischen Nonnenklöster der deutschen Provinz lässt sich in diesem Zusammenhang feststellen, dass die Verrichtung der liturgischen Pflichten im Verlauf des 14. Jahrhunderts zunehmend an Weltkleriker abgegeben wurde. Vor dem Hintergrund der Ordensreform ist indessen ein umgekehrter Prozess zu beobachten, der den Anschein einer Art Wiedergutmachung der Versäumnisse hat. Die Observanten legten nun erheblichen Wert darauf, dass die *cura* von Brüdern des Ordens, und zwar von Brüdern observanter Häuser, versehen wurde, und dass diese Brüder ihrer Aufgabe ebenso pflichtbewusst nachkamen wie die Schwestern ihre Beichtpflicht ordnungsgemäß zu erfüllen hatten.¹⁸⁸ Ulrich Zehentner unterstreicht dies, indem er gleich im ersten Satz der *ordinacio* klarstellt, dass die nachfolgenden Ermahnungen jenen

regel swestern genannt von Sant dominikus gelten, die zu disser zyt under worfen

187 Die vier Bedingungen siehe Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 42r.

188 Dieser Wandlungsprozess kann an zahlreichen Klöstern der deutschen Provinz beobachtet werden (vgl. insgesamt Ehrenscheidt 2004, S. 247), nicht zuletzt an Stetten selbst (vgl. unten das Kapitel II. 3.). Um einige Einzelfälle anzuführen: Zu Freiburg siehe Doerr 2015, S. 278 f.; „Mit Einführung der Observanz änderte sich die Seelsorgesituation der Frauenklöster erheblich. Waren zuvor viele seelsorgerische Aufgaben an Weltgeistliche delegiert worden, so scheint diese Möglichkeit nun nicht mehr bestanden zu haben.“ Zur Situation im Elsass allgemein: Barth 1954. Zu Kirchheim/Teck: Uffmann 2008, S. 217; zu Krakau: Madej-Anderson 2007, S. 102; zu Trier: Zimmer 1995, S. XIII; schon Kaspar Elm erkannte die gewissenhafte Pflege der *cura* als eines der Zeichen eines tüchtigen Frömmigkeitslebens (vgl. ders. 1980, S. 196). Auch die Reformpraxis der lombardischen Observanten zeichnet sich durch eine intensive *cura monialium* aus (vgl. dazu jetzt Zaru 2014, S. 75–142).

*sind ainem provincial so der von der observanz ist und von einem reformierten closter oder ain vicarius der reformierten clöster so der provincial nit von einem reformierten closter were.*¹⁸⁹

Offensive Re-Intensivierung der Schwesternseelsorge durch observante Ordensmitglieder ist somit ein zentrales Standbein des Frömmigkeitskonzeptes dieser Gruppierung.¹⁹⁰ Diesbezüglich kann exemplarisch auch auf Stetten verwiesen werden. Denn seitdem das Kloster observant reformiert worden war, übten ausschließlich Ordenskleriker observanter Klöster die *cura* aus und besetzten die Beichtväterämter.¹⁹¹ Fortan sind weder Weltkleriker noch nicht-observante Brüder in der Überlieferung nachzuweisen.¹⁹²

Die Präsenz der Brüder wurde zur wichtigsten Institution in den Nonnenklöstern; in allen Belangen waren sie die erste Anlaufstelle der Schwestern. Die Brüder dienten dabei im Kontext der Reform zugleich als kontrollierende und als identitätsstiftende Werkzeuge.¹⁹³ Daher übertraf ihre Bedeutung die von früher vielfach angestellten Seelsorger und Priester, die nicht dem Ordensklerus angehörten, bei weitem. Waren diese über ordensinterne Belange doch wohl kaum hinreichend informiert. Liturgische Aufgaben dürften sie eher aufgrund entgeltlicher Anstellung verrichteten haben, kaum indes aus echtem religiösem Antrieb. Von den observanten Dominikanern zeigten dagegen die meisten tatsächliches Engagement und ernsthafte Bereitschaft, sich in den Dienst der geistlichen Frauen zu stellen.¹⁹⁴

189 Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 38r.

190 Vgl. dazu auch eine Aussage in der „Kirchheimer Chronik“, wo es heißt, dass sich der nicht-reformierte Zustand darin zeige, wenn die Klöster *nit under den vetteren der observantz oder den reformierten vettren syn* (vgl. Sattler 1768, S. 214, hier zitiert nach Hirbodian 2016, S. 5).

191 Die „Augsburger Chronik“ von Karl Welz und Emerich Ruef berichtet diesbezüglich: *Von diesem Zeitpunkt an [d.h. seit der Reform] haben gar viele fromme Personen da Got[t] gedi[e]net, und die Seelsorge wurde immer von den Beichtvätern Prediger Ordens ausgeübt* (zitiert nach Arras 2015/16, S. 81). In der Regel gab es zwei Beichtiger, einen eigentlichen Beichtvater sowie dessen Gehilfe, den sogenannten *socius* (vgl. ebd., S. 50 f.); ein solches Duo ist zeitweise auch für Kirchberg belegt (vgl. ebd., S. 71 f.).

192 Vgl. auch Arras 2015/16, S. 50–66.

193 Allgemein zu diesen Aufgaben liturgischer Rituale siehe Weigand 2011; Rubin 2011; Skvarics 2000, S. 33–37.

194 Johannes Meyer kann hier als Musterbeispiel angeführt werden; siehe dazu etwa Doerr 2015, S. 279: „Nun wurden den Klöstern feste Beichtväter zugewiesen, die sich offenbar völlig in den Dienst des jeweiligen Klosters stellten, wie etwa Johannes Meyer, der nach einander mehrere Schwesternklöster, von Schönensteinbach bis hin zu den Freiburgern, mit seiner Anwesenheit beehrte.“ Meyers Seelsorgetätigkeit bezeichnet Sarah Glenn DeMaris als „life-long service“

In Stetten lässt sich dieses pastorale Engagement seitens der Brüder ebenfalls nachweisen. Denn mit Thomas von Lampertheim führte dort ein Pater die Observanz ein, der zuvor zwanzig Jahre lang mit den vertriebenen Engelporther Reformschwestern auf der Suche nach einer neuen Bleibe war, ohne dabei von der Seite der Nonnen zu weichen. Mit derselben Einsatzbereitschaft verrichtete er sodann seine Aufgaben in Stetten. Nicht zuletzt aufgrund dieser Funktionen sind die Beichtväter als Garanten der Festigung der Tugenden der Nonnen aufzufassen und damit als elementarer Baustein auf dem Weg zu einem *modus vivendi* wie ihn sich die Observanten vorstellten.

I.5. FAZIT: WAS ZEICHNET DEN OBSERVANTEN MODUS VIVENDI UM 1500 AUS?

Was zeichnet nun den *modus vivendi* um 1500 aus? Wenn wir die Ergebnisse der Untersuchung der *ordinacio* des Ulrich Zehentner als „normativer Basistext“ (Tobias Tanneberger) jenen gegenüberstellen, die sich aus der Rezeption der Literatur ergeben haben (Kapitel I. 3), zeigt sich Folgendes:

Der Aspekt „Klausur“ war insofern relevant, als sie die Nonnen – nach den Vorstellungen der Reformen – vor ungeistlichen Einflüssen schützte. Wichtig ist dabei die behütende Funktion der Klausur. Denn in Wirklichkeit wurde diese Vorrichtung nicht als Einschlussvorrichtung aufgefasst, sondern als Ausschlussvorrichtung. Man muss die Perspektive wechseln, um zu diesem Verständnis zu gelangen. Durch ihre (Um-)Erziehung zur Weltfremdheit (Beispiel Engelpört) entbehrten die Nonnen nichts, denn sie kannten nichts anderes. Die Observanten unterstützten sie nachdrücklich in der Vorstellung, dass die Welt böse und ihrem Stand nicht angemessen sei. Die Klosterinsassen wähten sich als Diener Gottes und darum im Unterschied zur „Welt“ für das ewige Leben auserwählt. Das war ihr Ansporn, dieser Welt tunlichst fern zu bleiben.

Als von erheblicher Bedeutung erweist sich die Kultivierung der Liturgie. Die Pflege von Messe und Chordienst erscheint als elementarer Wert in der observanten Ideologie, der nicht verhandelbar war. Darum erfahren die Christus- und Marienfrömmigkeit, die in der spezifisch dominikanischen

(Meyer/ed. Glenn DeMaris 2015, S. 1).

Gebetskultur unumstößliche Säulen darstellen, eine neue Konjunktur. Da Beichte und Kommunionsempfang zur kirchlichen Liturgie gehören, fielen diese Aspekte der Frömmigkeitspraxis außerdem in den Bereich der Liturgie; zugleich erkannte man in diesen pastoralen Leistungen Werkzeuge der Kontrolle und Leitung der Schwestern.

Der vielleicht wichtigste Aspekt der observanten Weltanschauung bildet das Denken in kollektiven Kategorien. Die Orientierung an der Urgemeinde präsentiert sich als derart signifikant, dass es alles Andere zu übertreffen scheint. Aufgrund dessen wurde nicht nur die Gottes- und Nächstenliebe, sondern vor allen Dingen das Axiom *anima una cor unam* zum frommen Prinzip der Observanten schlechthin.

II. PRÄMISSEN. WELCHE VORAUSSETZUNGEN WAREN ERFORDERLICH?

II.1. AUFRISS

Die Antwort auf die Frage, welcher historischen Voraussetzungen es bedurfte, damit sich die observante Doktrin zu ihrer Zeit auswirken konnte, lautet zunächst: Es bedurfte der Gründung des Klosters, seiner Inkorporation und schließlich seiner Reform. Diese drei Schritte sind, wie aus der folgenden Darlegung ersichtlich werden soll, kausal miteinander verknüpft. Das bedeutet, dass der jeweils nächste Schritt den unmittelbar vorausgehenden bedingt. Aufgrund dessen erlangt die Gründung des Klosters – so banal diese Feststellung zunächst erscheinen mag – elementare Bedeutung.

Betrachtet man nun die Gründung des Klosters Stetten genauer und vergleicht den Prozess der Institutionalisierung dieser monastischen Einrichtung mit jenem anderer weiblicher Niederlassungen des Predigerordens, gelangt man zu der Einsicht, dass es in Bezug auf Stetten zunächst unklar war, ob aus dem jungen Konvent überhaupt ein klausuriertes Kloster werden würde beziehungsweise welchem Orden die Neugründung angegliedert werden sollte.

Diese Auffassung resultiert zum einen aus der Rezeption der historischen Überlieferung und dem Vergleich mit anderen Gründungen. Zum anderen – und das ist das gewichtigere Argument – scheint man die Ungewissheit in Bezug auf die Inkorporation Stettens in den Predigerorden aus den aus der Gründungszeit des Klosters erhaltenen Glasmalereien mit der zugehörigen sogenannten Stifterscheibe geradezu ablesen zu können.¹ Das ikonographische Programm der Fenster vermittelt in Kombination mit den historischen Quellen sowie im Vergleich mit aus anderen deutschen Dominikanerklöstern erhaltenen Glasmalereien den Eindruck, dass es zunächst nicht beabsichtigt war, den Stettener Konvent dem Predigerorden einzuverleiben.

Aus dem Aufriss der Problematik folgt für den Fortgang der Darlegung, dass diese sich in methodischer Hinsicht des Vergleichs bedienen sollte. Als Vergleichsobjekt für die Gründung des Klosters als historisches Faktum soll

¹ Zu den Glasmalereien und der sogenannten Stifterscheibe siehe unten das Kapitel II. 2.3 und Abb. 7.

dabei das Kloster Kirchberg dienen, da zum einen die historische Ausgangslage beider Kommunitäten als vergleichbar erscheint und zum zweiten die geographische Situation eine Gegenüberstellung der Konvente nahelegt. Als *tertium comparationis* kommt das Kloster Auf Hof bei Neudingen nahe Donaueschingen im Fürstenbergischen in Betracht, weil dessen Gründung zeitlich ähnlich anzusetzen sein dürfte wie die von Stetten. Außerdem gilt das Kloster Auf Hof als sogenanntes Hauskloster der Grafen von Fürstenberg, wodurch ein ähnliches Beziehungsverhältnis zwischen Schirmherrschaft und Kloster gegeben ist wie im Falle Stettens und den Hohenzollern. Darüber hinaus liegt hier mit der 2007 in erster Auflage erschienenen Arbeit von Rüdiger Schell eine Monographie vor.² Da diese Gründe im Wesentlichen auch auf das Kloster Maria-Reuthin bei Wildberg im Landkreis Calw zutreffen, soll es bei einzelnen Fragen außerdem berücksichtigt werden. Maria-Reuthin ist gleichfalls um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden und gilt seinerseits als „Hauskloster“ der Grafen von Hohenberg. Es wurde bereits 1973 durch die Arbeit von Friedrich Gand grundlegend erforscht.³

Der Verdacht, dass die Inkorporation Stettens in den Orden ursprünglich nicht vorgesehen war, soll durch eine Gegenüberstellung der genannten Stettener Scheiben mit Glasmalereien desselben Entstehungszeitraums aus anderen Dominikanerklöstern erhärtet werden. Aus Gründen, die in Kapitel II. 2.3.c. dargelegt werden, dienen hierbei vor allem die Glasmalereien der Dominikanerkirche zu Wimpfen als Vergleichsbeispiele. Die Tatsache, dass es sich beim Kloster in Wimpfen um einen Brüderkonvent handelte und nicht um einen Nonnenkonvent, muss mangels vergleichbarer Objekte aus anderen weiblichen Konventen des Ordens der deutschen Provinz in Kauf genommen werden, was aber kein Hindernis darstellt.

Die Inkorporation erweist sich ihrerseits als elementare Bedingung im Hinblick auf die Reform des Klosters im Rahmen der Observanzbewegung. Denn damit hängt grundsätzlich die Frage zusammen, ob sich die observanten Dominikaner der deutschen Provinz für das Kloster und das geistliche Leben dort zuständig sahen oder nicht. Damit aber die Ideen und Werte der Dominikanerobservanten der deutschen Ordensprovinz Früchte tragen konnten, war es zwingend notwendig, dass solche Brüder den Konvent re-

2 Die Monographie ist 2009 in dritter Auflage erschienen; diese wird hier benutzt (Schell 2009); zur Arbeit siehe Rückert, Rez. Schell (2009), 2013; Neidiger, Rez. Schell (2007), 2009.

3 Zum Kloster Maria-Reuthin siehe Gand 1973.

formierten, und dass dies nicht etwa durch den Ortsbischof geschah. Dazu wäre es jedoch andernfalls eventuell gekommen, wäre das Kloster nicht dem Predigerorden inkorporiert gewesen. Daher muss die Frage erörtert werden, warum Stetten letztlich doch inkorporiert wurde. In einem letzten Schritt ist die Reformgeschichte Stettens als nächstliegende Prämisse im Hinblick auf die observante Doktrin darzulegen.

II.2. GRÜNDUNG UND INKORPORATION

II.2.1. ZUM VERGLEICH: KLOSTER KIRCHBERG

Nachdem die Predigergemeinschaft des heiligen Dominikus am 22. Dezember 1216 als neuer Orden durch Papst Honorius III. genehmigt, die ersten europäischen Niederlassungen eingerichtet und die Einteilung des Gebiets in Provinzen auf dem Generalkapitel des Jahres 1221 abgeschlossen worden war, setzte in den 1230er und frühen 1240er Jahren die erste Ausbreitungsphase ein.⁴ In Bezug auf das weibliche Religiosentum wird diese erste Phase der Ausbreitung nach wie vor unter dem im frühen 20. Jahrhundert von Herbert Grundmann geprägten Schlagwort der „religiösen Frauenbewegung“ diskutiert – trotz mancher Vorbehalte und Kritik an dem Konzept.⁵ Die Modalitäten und Umstände dieser „[g]eradezu explosionsartig[en]“ Ausbreitung geistlicher Frauengemeinschaften im frühen 13. Jahrhundert sind indes umfassend untersucht worden, sodass heute unstrittig ist, dass es sich dabei zwar um „ein in ganz Europa anzutreffendes Phänomen“ handelt, dass dieses Phänomen aber gleichwohl, gerade was die Dominikanerinnen anbelangt, besonders die Diözese Konstanz betraf.⁶

4 Zum Jubiläum des 800. Jahrestages der Ordensgründung sind einige Publikationen erschienen, die sich unter anderem auch der Frühzeit des Ordens widmen. Siehe zum Beispiel Füllenbach 2016 oder von Heusinger et al. 2016.

5 Zur „religiösen Frauenbewegung“ siehe Grundmann 1961. – Zur Kritik siehe zum Beispiel Gerchow/Marti 2005 und Wehrli-Johns 1998. Siehe zu Grundmanns Buch über die religiöse Frauenbewegung jetzt Böhringer 2022.

6 Die Zitate aus Muschiol 2003, S. 66. – Die Literatur zu diesem Phänomen ist inzwischen sehr zahlreich; beispielhaft sei verwiesen auf die dem Thema entsprechenden Beiträge im 2008 erschienenen Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte und in Schlottheuber/Flachenecker/Gardill 2008. Mit Schwerpunkt auf Südwestdeutschland: Muschiol 2003 (mit der wichtigsten Literatur); siehe ferner Felskau 2006.

Im Hinblick auf die spätere Angliederung dieser weiblichen Kommunitäten an den jungen Predigerorden unterscheidet Gisela Muschiol im Anschluss an Brigitte Degler-Spengler verschiedene „Gruppen“ von Gründungen. Gisela Muschiol zufolge „scheinen in der großen Gruppe der zwischen 1230 und 1280 gegründeten dominikanischen Frauengemeinschaften besonders die frühen allesamt inkorporiert worden zu sein [...]“. ⁷ Neben den prominenten Schweizer Dominikanerinnenklöstern Töss, Oetenbach und Katharinental gehörte auch das Kloster Kirchberg (Abb. 30) zu den ältesten weiblichen Niederlassungen des Predigerordens in der alten Teutonia. ⁸ Und wie diese Schweizer Konvente wurde der Kirchberg im Rahmen der sogenannten Inkorporationswelle in den Jahren 1245/1246 dem Orden einverleibt. ⁹ Mit den Klöstern Töss, Oetenbach und Katharinental und einigen anderen Kommunitäten der Teutonia teilte der Kirchberg auch die Art und Weise der Gründung. So muss am Anfang der Existenz von Kloster Kirchberg eine Gruppe geistlich gesinnter, aus der Gegend stammender Frauen gesehen werden. Diese Frauen erwarben im Jahr 1237 von dem Grafen Burkhard III. von Hohenberg († 14. Juli 1254), dem Vater der Habsburger Stammutter Anna Gertrud von Hohenberg, Grundgüter am besagten Ort, um dort eine „neue Pflanzung“ (*novella plantatio*) zu tätigen, das heißt eine klösterliche Kommunität ins Leben zu rufen. ¹⁰

Entgegen der sich in der Literatur hartnäckig haltenden Meinung, das

7 Zitiert aus Muschiol 2003, S. 68. – Zu den Überlegungen von Brigitte Degler-Spengler siehe Muschiol, ebd., S. 66 mit Anm. 18 f.

8 Ich schreibe hier deshalb die „alte Teutonia“, weil die Provinz unter anderem aufgrund ihrer beträchtlichen flächenmäßigen Größe 1303 zuerst und 1515 erneut verkleinert wurde; zur Entwicklung der Provinzen grundlegend: von Loë 1907. – Zu den Schweizer Konventen siehe umfassend Zimmer I/II 1999.

9 Gründungsgeschichte und Frühzeit des Klosters Kirchberg sind bislang nicht nach modernen wissenschaftlichen Standards und Ansprüchen untersucht und dargelegt worden. Die vorhandene Literatur ist populärer Natur oder veraltet (Klek 2010 und Krauß 1894). Die folgenden Ausführungen basieren daher im Wesentlichen auf den gedruckten und ungedruckten Quellen. Eine wertvolle Hilfe war mir dabei Hans Peter Müller (Empfingen), der mir auch ein von ihm erarbeitetes ungedrucktes Manuskript zur Kirchberger Klostergeschichte zur Verfügung stellte, welches ich als „Müller 1984“ zitiere (siehe in der Bibliographie). Ich möchte Herrn Müller an dieser Stelle noch einmal herzlich danken! – Zum Problem der Angliederung der Frauenklöster an den Orden grundlegend: Decker 1935.

10 Die originale Urkunde: HStAS B 462 U 484 (1237), hier zitiert nach ihrem Abdruck in WUB III, Nr. 887 S. 387: [...] *Hinc est quod univ[er]s[is] tam presentis etatis quam postere fieri cupimus manifestum, quod nos possessiones nostras Kilberg cum omnibus pertinentiis suis et omni iurisdictione qua ad nos pertineband, sanctis et devotis feminis eiusdem loci, novelle plantationi videlicet, pro quinquaginta marcis argenti vendi[di]mus et donavimus [...]*.

Kloster sei eine Stiftung der Grafen von Hohenberg,¹¹ muss hier entschieden betont werden: Die Gründung von Kirchberg ist keiner frommen Stiftung eines Dritten zu verdanken, sondern durch die in der zitierten Urkunde des Jahres 1237 erwähnten Frauen bewerkstelligt worden.¹² Der kumulative Grabstein von 1298 des erwähnten Grafen Burkhard III. von Hohenberg, seines Sohnes Graf Albrecht II. von Hohenberg († 17. April 1298), des aus der Manessischen Liederhandschrift bekannten Minnesängers, und der Grä-

11 So unter zahlreichen anderen noch Klek 2010, S. 12 ff. und S. 80–88; selbst Rüh/Zekorn 2001, passim, verbreiten diese Ansicht.

12 Das betont Hans Peter Müller als bislang Einziger völlig zu Recht, ders. 1984, S. 3 f.: „Da es sich [bei Kirchberg, Anm. Y. A.] also um keine Stiftung gehandelt hat, gibt es auch keinen Stiftungsbrief, sondern am Anfang [des Klosterdaseins, Anm. Y. A.] steht eine Kaufurkunde.“ Dieser Meinung sollte man sich künftig anschließen. Müller erklärt weiter: Deshalb sei Graf Burkhard III. von Hohenberg auch nicht „als Stifter [...] in die Klostertradition eingegangen. Ganz im Gegenteil, denn im Jahre 1517 schrieben die Klosterfrauen [an] die Regierung in Innsbruck: *das unser Gotzhuß durch niemans gestift, sondern mit dem Almusen gebuwen ist worden, und unser Vorfarndt Grundt und Boden von den Heren von Hohemberg erkoufft*“ (hier zitiert aus Müller 1984, S. 5 [Hervorhebung durch Y. A.]). Müller versäumte aber das Quellenzitat nachzuweisen, was ich deswegen hier nachholen möchte: Es ist aus einem an Kaiser Maximilian I. adressierten Brief entnommen (HStAS B 462 Bü 2 [25.5.1517]), welcher im weiteren Kontext der Übernahme der Schirmherrschaft durch Maximilian steht. Der Kaiser übernahm die Schirmvogtei nur deshalb, weil die Frauen nachweisen konnten, dass ihr Kloster keine Stiftung der Hohenberger Grafen war. Andernfalls hätten aufgrund des Eintausches der Herrschaft Haigerloch gegen Rhäzüns mit den Zollerngrafen im Jahre 1497 diese nun die Schirmvogtei erhalten, da *Grundt und Boden*, auf welchem Kloster Kirchberg errichtet worden war, ehemals zum Haigerlocher Gebiet gehört hatte. Die Zollerngrafen waren aber offenbar der Ansicht, dass das Kloster eine Hohenberger Stiftung sei. Deswegen argumentierten sie, da sie die Kirchberger Schirmvogtei gerne gehabt hätten, gegenüber dem Kaiser, dass der *Inhaber* der Herrschaft Haigerloch (was sie ja seit 1497 durch den genannten Tausch Haigerloch gegen Rhäzüns waren) immer auch rechtmäßiger Schirmherr und Kastvogt über den Kirchberg sei. Die Nonnen vermochten jedoch den Kaiser davon zu überzeugen, dass das Kloster eben nicht von den Hohenbergern gestiftet worden war. Denn sie konnten nachweisen, dass der Kirchberger Urkonvent das Klostergrundstück 1237 käuflich erworben hatte und es darum seitdem nicht mehr zum Haigerlocher Gebiet gehörte (vgl. insgesamt HStAS B 462 Bü 2; diese Sache ist seitens der historischen Forschung bislang nicht darlegt worden. Müller 1984 bietet eine Kurzfassung, bringt aber keine Quellen bei). – Bei den erwähnten *Vorfarndt* handelt es sich laut „Kirchberger Schwesternbuch“ (WLB Cod. hist. 4° 330) um *Elisabeth von Bürn, Willaburg und Kunigund von hochberg* (vgl. ebd., fol. 4r: *1237 kauft unser 3 stifterinnen als Elisabeth von Bürn, Willaburg und Kunigund von hochberg, den berg ruck platz des Closters graf Burkhard von Hochberg ab, umb 50 Mark silbers* [...]). Die erste dieser drei Frauen wird mit einer Elisabeth von Beuren aus einem niederadeligen Geschlecht der Haigerlocher Gegend identifiziert, die letzteren sollen Gräfinnen von Hohenberg gewesen sein. Die Identität dieser Frauen wird seit Jahrzehnten kontrovers diskutiert (vgl. unter anderem Kraus 1964; Müller 1977/78; Müller 1984; Jansen 2005; Klek 2010). – Im Übrigen zählt das Kloster Kirchberg dank dieser Nachrichten zu den wenigen Konventen des Ordens überhaupt, dessen Ursprünge gesichert sind, vgl. nämlich Frank 1970, S. 53: „Vertieft man sich [...] in die Geschichte anderer Predigerkonvente [...] dann sieht man sich der [...] Sachlage gegenübergestellt [...], daß es für die meisten Bettelordensgründungen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts fast keine zuverlässigen Nachrichten über die Anfänge gibt.“

fin Beatrix von Fürstenberg, Albrechts Ehefrau, welcher sich in der Klosterkirche erhalten hat, bedeckte daher ebenso wenig ein „Stiftergrab“ wie die Grafen von Hohenberg Kirchberg neben Maria-Reuthin „als Grablege des Geschlechts“ gewählt hatten (Abb. 30-1).¹³ Allenfalls könnte man den mächtigen Grabstein als Familiengrabstein bezeichnen, nicht jedoch als Stiftergrabstein.

Entsprechend der Beobachtung von Gisela Muschiol (siehe oben) in Bezug auf die Inkorporationswelle wurde Kirchberg (wie erwähnt) 1245 dem Orden inkorporiert.¹⁴ Was den Predigerorden anbelangt, folgten Inkorporationen von Frauenklöstern in den Jahren 1245 und 1246 einem festen Schema, dessen Dreh- und Angelpunkt die Bullen *Religiosam vitam eligentibus* und *Apostolice sedis benignitas* darstellten. Die Bedeutung dieser Bullen hat Petra Zimmer im Rahmen des den Dominikanern und Dominikanerinnen gewidmeten Helvetia Sacra-Bandes von 1999 erneut herausgearbeitet, nachdem die dominikanische Inkorporationsproblematik bereits 1935 durch Otmar Decker grundlegend untersucht worden war.¹⁵ Diese Arbeiten bilden im Wesentlichen die Grundlage, wenn nun dargelegt werden soll, inwiefern der Fall Kirchberg diesem Muster folgte.

Die dominikanische Inkorporationspolitik von Frauengemeinschaften hat sich im Verlaufe des 13. Jahrhunderts mehrfach geändert. Der Stimmungswandel hängt nicht zuletzt damit zusammen, wer im Orden jeweils in federführenden Positionen saß und somit meinungsbildend wirken konnte. Während der heilige Dominikus († 1221) selbst die ersten Schwesternkom-

13 Auch diese Ansicht ist äußerst resistent. So wurde etwa die große Jubiläumsveranstaltung zum 700. Todestag Albrechts II. im April 1998, wobei namhafte Redner auftraten, unter dem Postulat, Kirchberg sei das „Hauskloster der Hohenberger, das ihnen auch als Grablege diene“, gerade dort abgehalten (Rüth/Zekorn 2001, hier zitiert aus S. 7). Auch Wehrli-Johns behauptet: „Die Grafen von Hohenberg [...] wählten Kirchberg neben Reuthin als Grablege des Geschlechts“ (dies. 2003, S. 302). Im Übrigen wird Martina Wehrli-Johns Artikel über Kirchberg im „Württembergischen Klosterbuch“ dem Kloster nicht gerecht, enthält Fehler und die Literatur ist teils irrelevant. So verweist sie auf Stievermann 1989, doch dieser erwähnt Kirchberg im ganzen Buch nur in einem einzigen Halbsatz (S. 281), dessen Inhalt ohnedies bekannt ist. – Zu Maria-Reuthin siehe Gand 1973.

14 HStAS B 462 U 2 (24.10.1245), hier nach WUB IV, Nr. 1055 S. 114 f. – Und zwar erfolgte die Inkorporation Kirchbergs nach Kloster Weiler bei Esslingen (9.9.1245) und vor Kloster St. Katharina in Augsburg (13.3.1246) als 15. Frauenkloster der insgesamt 27 Klöster der alten Teutonia, die in dieser Welle dem Orden einverleibt wurden; eine chronologische Liste der Inkorporationen der Jahre 1245/1246 bietet Zimmer I 1999, S. 42.

15 Vgl. Decker 1935, ab S. 79; Zimmer I 1999, S. 47–51; vgl. auch Grundmann 1961, S. 198 ff., 208–252.

munitäten dem Orden angliederte, ja sogar mit dem Kloster Prouille (in Fanceaux im Süden Frankreichs gelegen) im Jahr 1206 einen Konvent geistlicher Frauen instituierte noch bevor überhaupt der erste Brüderkonvent gegründet war, scheint unter den Nachfolgern, etwa unter den Generälen Raimund von Peñaforte († 1240) und Johannes Teutonicus († 1252), im Allgemeinen eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem weiblichen Religiosentum an den Tag gelegt worden zu sein; obgleich sich die Nonnen auch in diesen unsicheren Jahren unter anderem mit Kardinal Hugo von St. Cher († 1263) – und speziell in der deutschen Provinz Teutonia mit den Prioren der Brüderkonvente in Straßburg, Walter, und Köln, Heinrich, – gewichtiger Mentoren ihres Anliegens erfreuen konnten. Nachdem sodann unter der Regierung des Ordensgenerals Humbert von Romanis († 1277) die konstitutiven Weichen gelegt worden waren, wurde die Frage der Inkorporation von Frauenklöstern und das Verfahren derselben im Jahr 1267, als der später selig gesprochene Johannes von Vercelli den Orden regierte, endgültig definiert.¹⁶

Zurzeit der besagten Inkorporationswelle zwischen 1245 und 1246 war nun die Situation so, dass die formale Inkorporation vollzogen wurde, indem die anschlusswilligen Frauengemeinschaften die beiden zitierten Breves vom Papst erhalten beziehungsweise eingefordert haben; das Verfahren war also denkbar einfach.¹⁷ Kirchberg bekam am 20. Mai 1245 zuerst den päpstlichen Schutzbrief *Religiosam vitam eligentibus* und am 24. Oktober desselben Jahres folgte bereits *Apostolice sedis benignitas*.¹⁸

16 Wie andere Orden, etwa die Zisterzienser, weigerte sich auch die dominikanische Ordensleitung zunächst, die zahlreichen Frauengemeinschaften in den Orden aufzunehmen, denn damit hätten sich die Brüder für die Seelsorge der Schwestern verantwortlich gemacht. Dies erachtete man jedoch als erhebliche Belastung mit Blick auf die Studien- und Predigtstätigkeit, so die Argumentation (von der Heinrich Denifle – selbst Dominikaner – übrigens noch seinerzeit überzeugt war; ders. 1886, S. 646 Anm. 1). Doch auf die anfangs latente Defensivstrategie der Dominikaner gegenüber den Frauen kann hier nicht in allen Einzelheiten eingegangen werden, siehe für Weiteres die in der vorigen Anmerkung angegebene Literatur, vor allem die grundlegende Arbeit von Otmar Decker (ders. 1935).

17 Die Reihenfolge der Aushändigung dieser Breves scheint ebenso irrelevant gewesen zu sein, wie der Zeitabstand ihrer Ausstellung nicht definiert gewesen zu sein scheint. In manchen Fällen liegen Jahre zwischen beiden Bullen, in anderen wenige Monate, in wieder anderen wenige Tage, auch gleichzeitige Ausstellungen kommen vor. So erhielt Katharinental das Breve *Religiosam vitam eligentibus* fünf Jahre nach *Apostolice sedis benignitas*, Oetenbach sechs Jahre davor und Töss sowie Klingental erhielten beide Bullen gleichzeitig (vgl. Zimmer I 1999, S. 53). Im hiesigen Raum kann das Kloster Sirnau bei Esslingen beispielhaft angeführt werden, das *Apostolice sedis benignitas* zwei Monate vor *Religiosam vitam eligentibus* erhielt (WUB IV, Nr. 1047 S. 104 f. und ebd., Nr. 1052 S. 109–111).

18 WUB IV, Nr. 1044 S. 99–101 und ebd., Nr. 1055 S. 114–115. – Nicht näher diskutiert werden

Letztere Bulle mit dem Incipit *Apostolice sedis benignitas* stellte dabei die eigentliche Bestätigung der Inkorporation dar. Denn sie „regelte die Beziehungen eines Dominikanerinnenklosters zum Orden.“¹⁹ Konkret gemeint ist damit die Formel *sub magisterio et doctrina magistri ordinis praedicatorum*. Diese Formel wurde seit dem 8. April 1245 im Zusammenhang mit Inkorporationen verwendet²⁰ und signalisierte die formal vollzogene Eingliederung des fraglichen Konvents in den Orden, indem sie nämlich zum Ausdruck brachte, dass fortan der Ordensgeneral die Jurisdiktion über das neue Kloster besaß und nicht mehr der Ortsbischof.²¹ Mit dieser Bulle wurde das Kloster also zugleich für exemt erklärt. Deshalb wurde diese Bulle pro Konvent zweimal ausgestellt; eine Ausfertigung für das betreffende Frauenkloster und die andere für die Ordensleitung.²²

Demgegenüber ist die Bulle *Religiosam vitam eligentibus* im Hinblick auf das

kann hier die in der Klostertradition überlieferte Nachricht, Kirchberg sei im Jahre 1241 durch Ordensgeneral Johannes Teutonicus persönlich dem Orden inkorporiert worden. Das „Schwesternbuch“ berichtet (WLB cod. hist. 4° 330, fol. 19r–20r, hier nach Jansen 2005, S. 228 f.): [A] *lß die frommen gaistliche frauen, mit grestem fleiß, vnnnd sorgfeligkheit, nach einem orden trachteten, doch etwas zwitnächting, vnder einander, in eruehlung eines ordens waren, so schickhet gott vnuersehens [um 1241] den heilligen Joannem Teutonicum, oder Teütschen, alsß 4ten generalen desß gantzten heilligen prediger ordens, zueuor bischoff zue Bosnia in Vngerlandt, [...] welcher vngefehr auß schickhung gottes in visitierung der teütschen provinz, auff dem weeg verirret, vnwissendt, vnd über allen seinen willen, auff Kirchberg kommen ist, auff dessen ankunfft die schwesteren gleich vereiniget worden, vnd von ihme den heilligen orden demuetig begert; der ihnen auch gleich in bejsein neün patrum nit allein den heilligen orden gegeben, ahm heilligen palmentag; sondern hat auch die bestettigung vom pabst Innicentio dem 4. ten selbsten begehrt. – Vgl. dazu ABA Hs. 90, Bd. III, S. 312 (hier nach Arras 2015/16, S. 108); Sack 1975, S. 148 Anm. 137 (mit Verweis auf Martin Gerbert: *Historia nigrae silvae*, Bd. II, 1788, S. 101); Baur 1901, S. 34; Müller 1984, S. 8. – Gérard Frachet teilt mit, Johannes Teutonicus sei damals tatsächlich hierzulande unterwegs gewesen (vgl. Löhr 1927, S. 8 f.). Historisch belegt ist sein Aufenthalt in einem deutschen Frauenkloster für Paradies bei Soest (Frank 2006, S. 120 Anm. 40).*

19 Zitiert aus Zimmer I 1999, S. 49 f.

20 Zuerst für das Kloster St. Agnes in Bologna, vgl. Decker 1935, S. 87 f.

21 Jene Orden wie der Predigerorden, die auf die Augustinerregel verpflichtet sind, sind im Unterschied zu den benediktinischen Orden zentral organisiert. Jedes Mitglied leistet bei der Profess nicht dem jeweiligen Prior Gehorsam, sondern „dem Ordensgeneral, welcher der eigentliche und unmittelbare Obere der Brüder ist, dem Localobern aber nur an Stelle des Ordensgenerals“ (zitiert aus Denifle 1885, S. 179). Aus der zentral organisierten Verfassung ergibt sich, dass „die volle Autorität sowo[h]l über den Orden im Grossen und Ganzen, als auch über die einzelnen Brüder, Prioren und Provinzprioren in den Händen eines Hauptes, nämlich des Magister generalis“ liegt (zitiert aus Denifle 1885, S. 179). Heinrich Denifle (ders. 1885) hat diese Verhältnisse für die Dominikaner grundlegend erläutert, worauf hier verwiesen sei.

22 Im Fall Kirchbergs hat sich die an *magister et prior provincialis Theutonie, ordinis predicatorum* adressierte Ausfertigung offenbar nicht erhalten. Aus den Manuskriptregesten des Papstes Innozenz IV. kann aber entnommen werden, dass sie am selben Tag (24.10.1245) ausgestellt wurde (vgl. die Belege in WUB IV, Nr. 1055 S. 115).

rechtliche und das geistliche Verhältnis der Frauen zu den Dominikanern wenig aussagekräftig. Denn bei diesem Breve handelt es sich um ein „kanzleiübliche[s] Formular“,²³ welches seit Papst Honorius III. für Jahrhunderte immer dann Verwendung fand, wenn eine Gemeinschaft von Religiösen kirchlich als solche anerkannt wurde. Die Bulle bescheinigt nichts weiter, als dass die fragliche Gemeinschaft einen solchen Entwicklungsstand erreicht hatte, der es rechtfertigte, die Kommunität als klösterliche Gemeinschaft zu sanktionieren. Von diesen Bullen, die alle aus identischen Textbausteinen zusammengebaut sind, müssen also europaweit etliche existieren (respektive existiert haben).²⁴ Einer der Textbausteine unterrichtet über die Regel, auf die sich die neue geistliche Kommunität zu verpflichten gedachte. Im Unterschied zu anderen Orden, etwa dem Benediktinerorden, ist im Fall der (später) inkorporierten Dominikanerinnen dort natürlich von der *Regula Augustini* die Rede.²⁵ Die von Dominikus ins Leben gehobene Predigergemeinschaft wurde am 22. Dezember 1216 mit demselben Serienbrief bestätigt. Deswegen verlautet darin von „Predigerbrüdern“ oder ähnlichem nichts. „Was hier Honorius konfirmiert hatte, war also nichts anderes als eine neue Gemeinschaft von (reformierten) Regularkanonikern.“²⁶ Darum gibt es in der Ordensforschung eine anhaltende Kontroverse über die Frage, ob der 22. Dezember 1216 tatsächlich als Gründungsdatum des Ordens betrachtet werden könne oder ob nicht besser der 21. Januar 1217 dafür zu akzeptieren sei, als Honorius III. in einer nun personalisierten Bulle zum ersten Mal von den „Predigern (praedicatorum) im Gebiet von Toulouse“ sprach und diese Religiosengruppierung damit bestätigte.²⁷

23 Zitiert aus Cygler/Melville 2002, S. 420.

24 Zum Formular *Religiosam vitam eligentibus* und seinen Textbausteinen siehe ausführlich Tangl 1894, S. XXXVI–XLVI, bes. XLIII f. und die Tabelle S. LXXIV sowie S. 229–233 Nr. I–III, hier besonders S. 233 Nr. III. Demnach taucht dieses Formular erstmals unter Honorius III. auf, nämlich am 11. Oktober 1216.

25 Bei späteren Benediktinerinnen wird die Benediktinerregel erwähnt, entsprechend bei den Prämonstratensern usw.; die einzelnen Textbausteine listet Tangl 1894, Nr. I–III S. 229–233 auf.

26 Zitiert aus Cygler/Melville 2002, S. 421.

27 Florent Cygler und Gert Melville zufolge sei Dominikus mit der Bestätigung seiner Predigergemeinschaft durch das Formular *Religiosam vitam eligentibus* denn auch nicht einverstanden gewesen, weil dieser Brief aus Dominikus' Sicht so üblich war, dass er quasi nichtssagend gewesen sei, jedenfalls nicht das bestätigte, was Dominikus eigentlich im Sinn gehabt habe (vgl. Cygler/Melville 2002, S. 420–423). Aus demselben Grund ist auch umstritten, was man sich unter dieser am 22. Dezember des Jahres 1216 bestätigten Gemeinschaft von Geistlichen eigentlich vorzustellen hat. Aus der pauschalen Bulle *Religiosam vitam eligentibus* lässt sich nämlich praktisch nichts Aussagekräftiges über deren Organisation herauslesen. Zu dieser Kontroverse vgl.

Mutatis mutandis verhält es sich mit den Inkorporationen der Jahre 1245 und 1246 der geistlichen Frauenkommunitäten: Unerlässlich für die rechtliche und formale Einverleibung eines Nonnenklosters in den Orden der Predigerbrüder war die Bulle *Apostolice sedis benignitas*; die Bulle *Religiosam vitam eligentibus* genügte dafür nicht.²⁸ Kirchberg erhielt beide Briefe – und im Unterschied etwa zu Katharinental oder Oetenbach sehr zeitnah aufeinander – und durfte sich daher mit dem 24. Oktober 1245 offiziell als vollwertiges Mitglied des Predigerordens bezeichnen.²⁹

II.2.2. DIE ANFÄNGE DES KLOSTERS STETTEN

Die Anfänge des Klosters Stetten im Gnadental bei Hechingen wurden, ebenso wie im Falle Kirchbergs, bislang weder systematisch noch vor dem Hintergrund der Ordensgeschichte untersucht. Dieses Manko bot einigen Spekulationen Raum – übrigens selbst auf dominikanischer Seite. Schon vor dreihundert Jahren, als die europäischen Dominikaner im Spätbarock ein durchaus nennenswertes historisches Interesse zu entwickeln begannen und allenthalben Ordenschroniken verfasst oder wenigstens projiziert wurden,³⁰ waren verschiedene Meinungen über die Anfänge des Hohenzollern-Klosters Stetten im Gnadental verbreitet. Als Gründungsdatum wurde damals das Jahr 1259 populär. Ursprünglich in der sogenannten Zimmerischen Chronik publik gemacht,³¹ war dann der im böhmischen Presnitz gebürtige Dominikaner Heinrich Preissig († 1788) an dessen Einbürgerung in der historischen Vorstellung nicht unwesentlich beteiligt. Preissig amtierte von 1773 bis 1778 als Beichtvater in Stetten und verfasste dabei unter anderem dem Fürsten Josef Wilhelm von Hohenzollern-Hechingen gewidmete Schriften. Im Vor-

auch Tugwell 1997, S. 24–26, das Zitat hier im Fließtext ist aus ebd., S. 26 entnommen.

- 28 Alleine die Bulle *Apostolice sedis benignitas* war umgekehrt genauso wenig hinreichend. Denn die neue klösterliche Kommunität bedurfte freilich auch einer kirchlichen Sanktionierung. Es waren also beide Breve vonnöten. Die eine Bulle bestätigte (im Fall der späteren Dominikanerinnen) eine Augustinerchorfrauenkommunität, die andere machte diese Kommunität zum eigentlichen Dominikanerinnenkloster, indem sie den Frauenkonvent für exemt und fortan unter der Jurisdiktion des Predigerordensgenerals stehend erklärte.
- 29 Auf die 1252 forcierte vorübergehende Aufhebung aller zwischen 1245/46 vollzogenen Inkorporationen braucht hier nicht eingegangen zu werden, da diese Aufhebung ihrerseits wieder aufgehoben wurde, vgl. für Näheres das folgende Kapitel II. 2.2. und Decker 1935, hier S. 101–109.
- 30 Zur barocken dominikanischen Historiographie siehe Arras 2015/16.
- 31 Der Hinweis ist Stillfried zu verdanken (vgl. Stillfried/Märcker 1847, S. 129 Anm. 31).

wort von einem dieser Bücher findet sich das genannte Datum.³² Es fand schließlich Eingang in die historische Forschung des 19. Jahrhunderts und wurde etwa von Rudolf Stillfried im Rahmen seiner Hohenzollern-Forschungen verwertet.³³

Die gegen Ende des 18. Jahrhunderts ordensgeschichtlich ungemein emsigen Augsburgener Dominikaner vertraten dagegen die Ansicht, Stetten sei im Jahre 1261 gegründet worden.³⁴ Dieser Vorschlag hat sich im Allgemeinen durchgesetzt,³⁵ wenngleich immer wieder Einwände dagegen erhoben beziehungsweise Zweifel geäußert werden. So diskutiert die moderne, namentlich die historisch-landeskundliche Forschung beispielsweise, ob die Gründung von Stetten nicht viel stärker im Zusammenhang mit der Gründung der Stadt Hechingen und somit vor dem Hintergrund der „Hauspolitik“ der Hohenzollern zu sehen sei.³⁶

II.2.2.A. 1261

Die Zweifel am Gründungsdatum 1261 richten sich vorrangig gegen die Quelle, auf der dieser Vorschlag fußt. Diese Grundlage stellt ein auf den 1. April 1261 datiertes päpstliches Breve dar. Es ist an die Kommunität der geistlichen Frauen zu Stetten in der Diözese Konstanz adressiert, genauer: an Priorin und Konvent des Klosters Gnadental (*Priorisse Monasterii Vallis Gratiae, eiusque Sororibus*).³⁷ Mit dieser von Papst Alexander IV. erlassenen Bulle liegt

32 Vgl. Arras 2015/16, S. 59 f (mit weiteren Quellen dazu). Ob Heinrich Preissig die „Zimmerische Chronik“ als Quelle nutzte oder aber das Werk von Johann Ulrich Pregitzer, der dieses Datum gleichfalls hat (ders. 1703, S. 94), bleibt unklar.

33 Vgl. Stillfried/Märcker 1847, S. 129 mit Anm. 31; später auch in Stillfried 1873/74, S. 56.

34 Vgl. ABA Hs. 90, Bd. I, fol. 136 (hier zitiert nach Arras 2015/16, S. 82).

35 Diverse weitere Thesen über das Gründungsdatum des Klosters Stetten – wonach es zum Beispiel bereits 1245 gegründet worden sein soll – können an dieser Stelle übergangen werden, da sie keine nennenswerte Rezeption erfuhren und legendarischer Natur sein dürften; dazu siehe Arras 2015/16, S. 98 Anm. 218.

36 Dazu vgl. etwa Bumiller 1990, S. 2 f.; Kuhn-Rehfus 1993, S. 110. – Wie im Folgenden dargelegt wird, haben die Zollerngrafen das Kloster als geistlichen Frauenkonvent nicht gegründet. Darum sind die Überlegungen zur Hauspolitik dann hinfällig, wenn man sie an die vermeintliche „Gründung“ durch die Grafen knüpft. Anders verhält sich die Sache, wenn man die Gründung als solche außen vor lässt und stattdessen fragt, inwiefern das bestehende Kloster politisch instrumentalisiert wurde (siehe dazu auch Kapitel II. 2.3.d.).

37 Das Original der päpstlichen Urkunde von 1261 befindet sich im Staatsarchiv Sigmaringen (StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,264 U 638 [1.4.1261]); eine lateinische Edition findet sich in Ripoll/Brémond 1729, Nr. 298 S. 408 f.; ein Regest in MonZol I, Nr. 191 S. 76. Eine deutsche Übersetzung bieten Haug/Kraus, Nr. 1 S. 5 f.

die erste gesicherte Nachricht in der Geschichte des Klosters Stetten im Gnadental vor. Alle Überlegungen zu seinen Anfängen haben hier anzusetzen. Mutmaßungen zur Frage, ob vor diesem Zeitpunkt an jenem Ort eine wie auch immer organisierte geistliche Frauengemeinschaft existierte, gehören darum ebenso in das Reich der Spekulation, wie die wiederholt vorgebrachten Zweifel an der Echtheit dieser Bulle nichts zur Sache beitragen.³⁸ Solche Zweifel konnten einzig deshalb gedeihen, weil – wie eingangs mitgeteilt – die Gründungsgeschichte von Stetten bisher nie im Kontext der Ordensgeschichte und nie im Vergleich mit den Anfängen anderer Frauenklöster des Ordens betrachtet worden ist. Andernfalls wäre man ohne Zweifel zur Einsicht gelangt, dass es sich bei der an Stetten gerichteten Bulle von 1. April 1261 um nichts anderes handelt als um das Formular *Religiosam vitam eligentibus*, von dem oben in Kapitel II. 2.1. ausführlich die Rede war. Diese Erkenntnis entzieht nun nicht nur den Zweifeln an der Echtheit des Briefes den Boden, sondern sie lässt auch die Klagen über den vermeintlichen Mangel an „Quellen zu einer genauen Anfangsgeschichte“ von Stetten verstummen.³⁹ Denn das Breve ist zum einen gerade deshalb authentisch, weil es (wie oben dargelegt) hundertfach, ja vermutlich aberhundertfach in identischer Weise ausgefertigt worden war. Zum anderen unterrichtet es durchaus über den Entwicklungsstand des Frauenkonvents zu Stetten. So entspricht die Bulle hinsichtlich ihrer einzelnen Textbausteine, aus welchen sie zusammengesetzt ist, zwar jener, die zum Beispiel Kloster Kirchberg 16 Jahre zuvor, nämlich

38 Franz Haug und Johann Adam Kraus zum Beispiel bezweifeln, dass die Bulle echt ist. Sie argumentieren unter anderem mit inhaltlichen Gründen. Denn nach dieser Bulle müsste „das Kloster scho[n] vor dem Jahre 1254, dem Amtsantritt des Papstes Innozenz IV., bzw. seinem Vorgänger bestanden [...] haben“, weil darin von den „Vorgängern auf dem päpstlichen Stuhl“ die Rede sei, welche dem Kloster bereits „Freiheiten und Immunitäten“ eingeräumt hätten (vgl. Haug/Kraus, Nr. 1 S. 6), beide können sich aber nicht vorstellen, dass schon so lange zuvor ein Frauenkonvent an Ort und Stelle angesiedelt gewesen sein soll. Haug und Kraus haben wegen ihrer Zweifel an der Authentizität der fraglichen Bulle sogar Professor Hermann Tüchle um Begutachtung gebeten (ebd., Nr. 1 [= Nachtrag zu Nr. 1] S. 344). Doch obwohl Tüchle formal und inhaltlich nichts anderes als ihre Echtheit bestätigen konnte, hielten sich die Zweifel dennoch. Aufgrund dieser Zweifel kam es sogar soweit, dass die moderne historische Forschung die Urkunde vom 1. April 1261 schlicht übergeht, so als ob dieser Brief gar nicht existiert. Beispielhaft vorgeführt wird dies von Maren Kuhn-Rehfus. Sie lässt die Geschichte von Stetten kategorisch mit dem Jahr 1264 beginnen, als mit einer Schenkung eines Tübinger Pfalzgrafen an die Nonnen zu Stetten die urkundliche Überlieferung nach der päpstlichen Bulle von 1261 einsetzt (vgl. dies. 1993, S. 110).

39 Solche Klagen wurden seit dem Ende des 19. Jahrhunderts immer wieder vorgetragen. Hier zum Beispiel zitiert aus Locher 1885/86, S. 97.

am 20. Mai 1245 (siehe oben), erhalten hatte.⁴⁰ Doch bei näherem Vergleich stellt man fest, dass in der Stettener Ausfertigung immer dort von einem *monasterium* die Rede ist, wo im Kirchberger Exemplar bloß von einer *ecclesia* gesprochen wird. So zum Beispiel bereits in der Einleitung oder auch in jener Passage, die vom Grundbesitz des Konvents handelt, usw.⁴¹

Die terminologische Differenz erscheint signifikant im Hinblick auf den Stand der inneren und womöglich auch äußeren Entwicklung von Stetten im Gnadental im Jahr 1261. Der Konvent hat das Niveau einer einfachen Frauengemeinschaft möglicherweise bereits überschritten. Der Verdacht scheint dadurch bestätigt zu werden, dass in der Stettener Ausfertigung im Unterschied zur Kirchberger in jenem Textbaustein, der über die Ordenszugehörigkeit informiert, nicht nur von der *Regula Augustini* die Rede ist, welche in *eadem ecclesia* befolgt würde, sondern bereits von den *institutiones fratrum praedicatorum*, welche in *eodem Monasterio* befolgt würden. Der Textbaustein ist derselbe, aber gleichwohl sind relevante Textstellen entsprechend modifiziert.⁴² Insgesamt sehen wir uns also dank dieser erhaltenen Urkunde einer durchaus komfortablen Überlieferungssituation zu den Anfängen von Kloster Stetten gegenüber – freilich ist einzuräumen, dass der Umfang der Kirchberger ur-

40 Das haben im Übrigen schon Haug/Kraus, Nr. 1 S. 7 festgestellt, doch ohne daraus Schlüsse abzuleiten.

41 Die Einleitung für Kirchberg: *Eapropter, dilecte in Christo filie, vestris iustis postulationibus clementer annuimus et ecclesiam in Kylchberch, Constantiensis diocesis, in qua divino estis obsequio mancipate, sub beati Petri et nostra protectione suscipimus et presentis scripti privilegio communimus* (zitiert aus WUB IV, Nr. 1044 S. 99). Für Stetten: *Eapropter, dilecte in Christo filie, vestris iustis postulationibus clementer annuimus et Monasterium Vallis Gratiae, Constantiensis Diocesis, in qua divino estis obsequio mancipate, sub B[eati] Petri et nostra protectione suscipimus, et presentis scripti privilegio communimus* (hier zitiert aus der Edition in Ripoll/Brémond 1729, Nr. 298 S. 408). Außerdem für Kirchberg: *locum ipsum, in quo prefata ecclesia sita est, cum omnibus pertinentiis suis, cum pratis, vineis, terris, nemoribus, usuagiis et pascuis, in bosco et plano, in aquis et molendinis, in viis et semitis, et omnibus aliis libertatibus et immunitatibus suis* (WUB IV, Nr. 1044 S. 99), während die Stettener Urkunde erklärt: *Locum ipsum, in quo prefatum Monasterium situm est, cum omnibus pertinentiis suis, cum pratis, vineis, terris, nemoribus, usuagiis et pascuis, in bosco et plano, in aquis et molendinis, in viis et semitis, et omnibus aliis libertatibus et immunitatibus suis* (Ripoll/Brémond 1729, Nr. 298 S. 408). – Zu den Textbausteinen siehe Tangl 1894, S. 299 f. Nr. 2, 5 beziehungsweise S. 233 Nr. 2, 5.

42 Für Kirchberg: *In primis siquidem statuentes, ut ordo canonicus, qui secundum deum et beati Augustini regulam in eadem ecclesia institutus esse dinoscitur, perpetuis ibidem temporibus inviolabiliter observetur* (WUB IV, Nr. 1044 S. 99). Für Stetten: *In primis siquidem statuentes, ut Ordo Canonicus, qui secundum Deum et B[eati] Augustini Regulam, atque Institutionem Fratrum Praedicatorum in eodem Monasterio institutus esse dinoscitur, perpetuis ibidem temporibus, inviolabiliter observetur* (Ripoll/Brémond 1729, Nr. 298 S. 408). – Vgl. Tangl 1894, S. 228 Nr. 3, S. 233 Nr. 3. – Auf diese Modifikationen weisen Haug/Kraus, Nr. 1 S. 7 indessen nicht hin.

kundlichen Überlieferung gerade für die ersten zwei Jahrhunderte nur schwer überboten werden kann.

Ein Unterschied besteht auch darin, dass wir nicht wissen, wie die Klosterfrauen von Stetten zu ihren ersten Grundgütern und häuslicher Einrichtung kamen. Denn dass der Konvent häuslich eingerichtet sein musste, wird man aus dem Terminus *Monasterium*, der sich in der Urkunde von 1261 findet, immerhin schließen dürfen. Dagegen beantwortet für Kirchberg die Kaufurkunde des Jahres 1237 diese Frage. Doch verglichen mit den ganz unbekanntenen Anfängen der Klöster Auf Hof und Maria-Reuthin besitzen wir für Stetten mit der Bulle *Religiosam vitam eligentibus* etwas durchaus Handfestes.⁴³

Die seit Sebastian Locher beklagten „äußerst spärlich[en]“ Nachrichten zur „Anfangsgeschichte“ von Stetten sind also gar nicht so dürftig, wie Locher und andere glauben machen möchten.⁴⁴ Stattdessen führt das Beispiel von Stetten vor Augen, dass nicht zuletzt die historisch-kontextuelle Einordnung der archivalischen Überlieferung und die vergleichende Betrachtung Manches zu erhellen vermögen.

So ist für die Anfänge des Klosters Stetten festzustellen: Wir haben es zum Zeitpunkt des Jahres 1261 mit einem Augustiner-Chorfrauenkonvent zu tun, welcher an dem „Gnadental“ bezeichneten Ort bei der Siedlung Stetten nahe der neuen Stadt Hechingen unter der ebenfalls in diesen Jahren als solche in Erscheinung tretenden Burg Zollern existierte und offenbar bereits nach den Konstitutionen des Predigerordens lebte, jedoch ohne diesem inkorporiert zu sein.⁴⁵ Denn hierfür hätte es ja noch einer Bestätigung in der Art der Bulle *Apostolice sedis benignitas* bedurft, wie sie etwa der Kirchberg erhalten hatte (siehe oben), welche den Augustiner-Chorfrauenkonvent in Gnadental aus der Jurisdiktion des Konstanzer Bischofs entlassen und in dieselbe des Predigerordensgenerals überwiesen hätte. Es ist jedoch historisch belegt,

43 Zu Auf Hof vgl. Schell 2009, S. 24–29; zu Maria-Reuthin siehe Gand 1973, S. 3 f.

44 Zitiert aus Locher 1885/86, S. 97.

45 Der Bischof von Konstanz händigte damals zahlreichen Neugründungen kurzerhand die Konstitutionen der Dominikanerinnen und die Augustinerregel aus, ohne dass die Frauenkonvente gleichzeitig dem Orden inkorporiert wurden. Manche sind überhaupt nie inkorporiert worden, so zum Beispiel die Klöster Zoffingen (Konstanz) oder St. Katharina (St. Gallen). Diese Nonnen sind daher keine eigentlichen Dominikanerinnen, sondern eher so etwas wie Pseudo-Dominikanerinnen. Zimmer I 1999, S. 57 ff. bringt zahlreiche Beispiele dieser konstanztisch-bischöflichen Praxis und verweist außerdem auf weitere Literatur.

dass Stetten noch in den späten 1260er und sogar noch in den 1270er Jahren unter der Jurisdiktion des Ortsbischofs stand.⁴⁶

Damit steht fest: Obwohl in der Bulle vom 1. April 1261 von den *institutiones fratrum praedicatorum* die Rede ist, waren die Klosterfrauen zu Stetten noch nicht dem Dominikanerorden inkorporiert.

Die Inkorporation war inzwischen auch gar nicht mehr so einfach zu erlangen wie in den Jahren 1245/1246. Der Orden hatte seine Einstellung zur *cura monialium* bereits 1252 erneut geändert.⁴⁷ Vorrübergehend wurden nicht nur alle bis dahin dem Orden inkorporierte Frauenklöster wieder aus der Jurisdiktion des Ordens entlassen, sondern nun lehnte man Inkorporationen kategorisch ab. Der Stimmungswandel stieß selbst unter damaligen Funktionsträgern im Orden auf keinen völligen Konsens – das Engagement Hugos von St. Cher und anderer zugunsten der Nonnen wurde oben mitgeteilt (Kapitel II. 2.1.). Im Übrigen waren die Schwestern mit dieser Entwicklung ihrerseits nicht einverstanden. Daher blieb das Thema in den folgenden Jahren virulent.

Im Rahmen der Neuredaktion der Konstitutionen durch Humbert von Romanis in den 1250er Jahren (siehe dazu Kapitel I der vorliegenden Arbeit) musste notwendig eine Lösung in dieser Problematik gefunden werden. Denn die Konstitutionen waren nur für jene Frauenkonvente vorgesehen, die unter der Jurisdiktion des Predigerordensgenerals standen, die deshalb Ansprüche auf die *cura* durch die Brüder des Ordens besaßen. Im Jahr 1257 kam man schließlich darin überein, dass sich der Orden der Frauen zwar grundsätzlich wieder annehmen wolle, dass jedoch künftig etwaige Inkorporationen der Genehmigung des Gesamtordens bedurften. Es wurde nun bestimmt, dass weder der Ordensgeneral noch ein einzelner Provinzial oder gar ein Prior bevollmächtigt war, im Alleingang Inkorporationen zu vollziehen. Stattdessen benötigte nun jede Inkorporation eines Frauenklosters der Zustimmung dreier aufeinanderfolgender Generalkapitel. Der Papst erhielt sich allerdings die Möglichkeit offen, Inkorporationen notfalls allein unter durchzuführen.

Dieses dreistufige Modell war innerhalb des Ordens keineswegs neu – seit jeher wurden den Gesamtorden betreffende Beschlüsse auf eine solche

46 Das geht unter anderem aus der sogenannten Stiftungsurkunde Friedrichs des Erlauchten von Zollern vom 9. Januar 1267 hervor, denn diese wird vom Konstanzer Bischof besiegelt, während von Dominikanern keine Rede ist; zu dieser Urkunde siehe unten das Kapitel II. 2.2.b.

47 Zum Folgenden, sofern nicht anders vermerkt: Decker 1935, *passim*, vor allem aber S. 101–109.

Art und Weise approbiert.⁴⁸ Neu war dagegen dessen Anwendung auf die Inkorporation von Frauenklöstern. Die Crux dabei war, dass das Verfahren jedes einzelnen eingebrachten Antrags von Neuem begonnen werden musste, sobald auch nur ein Kapitel über den fraglichen Antrag negativ beschied. Da die Generalkapitel nur anfangs alljährlich tagten, später gewöhnlich im Dreijahresrhythmus, konnten bisweilen Jahrzehnte vergehen, ehe neue Anträge unumstößlich konfirmiert waren. Der Vorschlag selbst, das Drei-Schritt-Verfahren auf die Inkorporation von Frauenklöstern anzuwenden, bedurfte der Zustimmung dreier Generalkapitel. Aufgrund von Einwänden konnte er darum erst 1267 endgültig verabschiedet werden; der Papst bestätigte diesen Beschluss.

Dieser unter Umständen langwierigen Prozedur hätte sich nun auch das Kloster Stetten unterwerfen müssen, wenn in Folge der päpstlichen Bestätigung vom 1. April 1261 der Anschluss an den Orden forciert worden wäre; gleichgültig, ob dies von Seiten eines etwaigen Stifters oder von Seiten der Frauen selbst ausgegangen wäre. Für das Kloster Auf Hof zum Beispiel können die einzelnen bewältigten Etappen in diesem Prozedere nachgewiesen werden. Da das Kloster Auf Hof – wie eingangs erwähnt – zu den späteren Gründungen der Teutonia gehörte, insofern sich dort um das Jahr 1274 ein geistlicher Frauenkonvent institutionalisiert hatte, wurde erst 1305 das Verfahren der Inkorporation mit der *Inchoatio* eingeleitet, indem der Ordensgeneral auf dem Generalkapitel zu Genua vorschlug, das Kloster *ad curam et regimen ordinis nostri* anzunehmen. Das nächste Generalkapitel approbierte den Vorschlag. Auch das dritte Generalkapitel hatte nichts dagegen einzuwenden, sodass die Inkorporation des Klosters Auf Hof schließlich 1307 konfirmiert werden konnte.⁴⁹

48 In den Akten der Generalkapitel, die in der Reihe *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica* gedruckt vorliegen (hier zum Beispiel Reichert 1898; ders. 1901), kann dieses Verfahren leicht ersehen werden durch die Überschriften der Tagesordnungspunkte. So wurden neue Anträge stets unter dem Tagesordnungspunkt *Inchoatio* eingebracht. Anträge, die bereits die *Inchoatio*, das heißt den ersten Schritt, hinter sich hatten, wurden unter der Überschrift *Approbatio* erneut verlesen. Den letzten Schritt kennzeichnen die *Confirmationes*, die endgültige Bekräftigung. Dabei wird mit dem Hinweis *Et hec habet -ii- capitula* beziehungsweise *Et hec habet -iii- capitula* usw. über den jeweiligen Verfahrensstand unterrichtet.

49 Hier zitiert aus Schell 2009, S. 35. Doch diesbezüglich scheint mir Schells Darlegung (ebd., S. 25–41) insgesamt etwas wirr zu sein. Er nennt auch zahlreiche päpstliche und bischöfliche Briefe, ohne dass jeweils klar würde, inwiefern diese Urkunden für die Institutionalisierung des Klosters relevant sind. Es wäre zweckdienlicher gewesen, hätte der Autor auch das jeweilige *Incipit* der einzelnen Breves zitiert. – Auch für den Konvent St. Agnes in Freiburg im Breisgau

Da Stetten bereits 1261 als organisierter Konvent bezeichnet werden kann, hätte das dreistufige Verfahren mit dem Ziel der Inkorporation ohne Weiteres zeitnah lanciert werden können, sodass das Kloster bereits Mitte der 1260er Jahre faktisch dem Orden inkorporiert, das heißt von der Jurisdiktion des Bischofs gelöst hätte sein können. Das war jedoch nicht der Fall; das Inkorporationsverfahren wurde nicht lanciert, obwohl doch der Hinweis auf die *institutiones fratrum praedicatorum* in der erwähnten Urkunde von 1261, die im Kloster befolgt würden, deutlich in diese Richtung zeigt. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, warum die formale Einverleibung des Klosters anfangs unterblieb.

II.2.2.B. CORDIS NOSTRI PROPOSITUM – FRIEDRICH DER ERLAUCHETE VON ZOLLERN

Im Unterschied zum Gründungsvorgang des Klosters Kirchberg spielte in den ersten Jahren des Klosters Stetten ein adeliger Stifter eine tragende Rolle: Friedrich der Erlauchte von Zollern († 24. Mai 1289).⁵⁰ Indem er am 9. Januar 1267 dem Konvent verschiedene Grundgüter übereignete und sonstige Privilegien erteilte, sorgte der Zollerngraf nicht nur für dessen materielle Sicherung, sondern auf seine Initiative ist offenbar auch die Erbauung der heute noch bestehenden Klosterkirche zurückzuführen.⁵¹ Aufgrund dieser Beihilfen ging Friedrich als Stifter in die Klostertradition ein und die zitierte Urkunde als *Stiftungsbrieff*;⁵² obwohl der Nonnenkonvent als solcher zu diesem Zeitpunkt – wie wir gesehen haben – bereits existierte.

ist dieses dreistufige Verfahren zwischen 1281 und 1283 belegt, vgl. Löhr 1925, S. 166.

- 50 Zu seinen Lebensdaten vgl. Grossmann et al. 1905, Nr. 399 S. 59 f. mit zugehörigen Anmerkungen auf S. 287. Ansonsten fehlt jede biographische Würdigung dieser zentralen Gestalt in der Geschichte des Hauses Hohenzollern, obwohl Rudolf Seigel schon 1969 eine neue Aufarbeitung dieses Zeitraums gefordert hatte (ders. 1969, S. 44). – Siehe auch unten in Kapitel II. 2.3.d. die Anm. 129.
- 51 Da die Urkunde vom 9. Januar 1267 dynastisch bedeutsam ist, wurde sie mehrfach registriert und ediert. So besorgte bereits Pregitzer 1703, S. 94 f. eine lateinische Edition, ebenso Stillfried (MonZol 1, Nr. 208 S. 86) und Haug/Kraus, Nr. 3 S. 7 f. (deutsche Übersetzung). Auf verschiedene weitere Ausgaben und Regesten verweisen Haug/Kraus, ebd., sowie Stillfried/Märcker 1847, S. 129 Anm. 32. – Im Staatsarchiv Sigmaringen, wohin die Überlieferung des Klosters Stetten größtenteils gekommen ist, fehlt die originale Ausfertigung. Sie gelangte offensichtlich bereits in 1840er Jahren durch Stillfried ins Hohenzollerische Hausarchiv nach Berlin (vgl. Stillfried/Märcker 1847, ebd.). In Sigmaringen befinden sich zahlreiche Abschriften in deutscher und lateinischer Sprache (StAS Ho 1 T 1–6 Nr. 3; StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,265; StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,266). – Ich benutze hier die Stillfriedsche Edition in den „Monumenta Zollerrana“ des lateinischen Originals und die deutsche Übersetzung in Haug/Kraus, ebd.
- 52 Vgl. HHH G 341, Register; siehe auch Haug/Kraus Nr. 1 S. 7 und Nr. 3 S. 8.

Friedrich tätigte diese Stiftung aber nicht ohne ein bestimmtes Anliegen im Sinn gehabt zu haben. In dem *Stiftungsbrieff* erklärt der Aussteller explizit, dass er schon längst den Wunsch im Herzen getragen habe (*iamdudum cordis nostri propositum*), dass die geistlichen Frauen in jenem *claustrum siue coenobium dominarum in villa nostra Steten sub castro Zolr* durch Gebete und Fürsprache ihm und den Seinigen nicht nur das ewige Leben erwürben, sondern auch für die Memoria seines Hauses sorgten.⁵³ Dass diese Memorialdienste aber von Dominikanerinnen geleistet werden sollten, ist der Urkunde nicht zu entnehmen. Überhaupt gilt, was bereits Franz Haug und Johann Adam Kraus konstatierten: „Vom Predigerorden ist hier keine Rede!“⁵⁴

Friedrich der Erlauchte scheint vielmehr ein Augustiner-Chorfrauenstift vor Augen geschwebt zu haben. So spricht die Urkunde im Zusammenhang mit der Ordenszugehörigkeit der Nonnen lediglich vom Orden und von der Regel des heiligen Augustins (*que secundum ordinem ac regulam beati Augustini vite*), nicht aber von den Konstitutionen des Predigerordens.⁵⁵ Es scheint, Friedrich hatte für das *claustrum [...] sub castro Zolr* kein klausurisiertes Kloster vorgesehen, sondern ein relativ frei zugängliches Kanonissenstift. Zu dieser Einsicht kamen im Übrigen auch bereits die Augsburgsburger Dominikaner im Rahmen ihrer klostergeschichtlichen Forschungen zu Ende des 18. Jahrhunderts. In deren Aufzeichnungen heißt es, Stetten sei *gestiftet worden von Friedrich Grafen zu Hohenzollern für Kanonissinnen, oder Chorfrauen des heil[igen] Augustins*.⁵⁶ Jedenfalls nicht dafür, dem Predigerorden einverleibt zu werden.

53 MonZol 1, Nr. 208 S. 86 f.: *Conceptum iamdudum cordis nostri propositum ad finem optatum cupientes perducere, ab eius gracia premoniti qui auctor bonorum omnium bona innumerabilia nobis quamuis indignis contulit, ad vniuersa que ad eius valemus obsequia proeul dubio nouimus nos teneri. Ob hoc igitur, ad iugem nostri ac dilecte nobis coniugis Vdelhildis, necnon karissimorum liberorum nostrorum memoriam, ad cunctorum noticiam hoc ipsum optamus venire, quod scribimus subsequenter [...] quod ipse fundus, quo Monasterium cum officinis ad commodum inhabitantium pertinentibus construi decreuimus, ab vniuersorum inpeticione semper sit liber ac inibi deo seruientium proprius et subiectus [...]; vgl. Haug/Kraus, Nr. 3 S. 7 f*

54 Haug/Kraus, Nr. 3 S. 8 (Sperrung im Original).

55 MonZol 1, Nr. 208 S. 86 f.: [...] *claustrum siue cenobium dominarum [...] que secundum ordinem ac regulam beati Augustini vite*.

56 ABA, Hs. 90, Bd. I, fol. 137, hier zitiert aus Arras 2015/16, S. 82.

II.2.3. DIE GLASMALEREIEN UND DIE ORDENSFRAGE

Nicht nur die historische Überlieferung lässt dominikanische Elemente vermissen. Der Orden scheint auch an der bauzeitlichen Ausstattung der Kirche keinen Anteil gehabt zu haben. Natürlich sind nicht alle Ausstattungsobjekte aus der Frühzeit des Klosters erhalten geblieben. Aber allein mit den immerhin 50 vollständig erhaltenen bemalten Scheiben der Chorfensterverglasung aus der Zeit um 1270/80 kann Stetten ein vergleichsweise umfangreiches Ensemble aus dem ursprünglichen Ausstattungsbestand der Klosterkirche vorweisen. Die Möglichkeit wäre insofern gegeben, dominikanischen Einfluss feststellen zu können, erscheint es doch wenig wahrscheinlich, dass gerade jene Scheiben mit dominikanischer Ikonographie verloren gegangen sind. Dennoch zeigt das ikonographische Programm der Fensterscheiben keinen ordenstypischen Anstrich. Das wird besonders deutlich, wenn man die Stettener Scheiben mit anderen zeitgenössischen Glasmalereien dominikanischer Provenienz vergleicht. Doch zuerst ist es notwendig, die Stettener Glasmalereien zu beschreiben.

II.2.3.A. ZUR ÜBERLIEFERUNG UND ZUM FORSCHUNGSSTAND

Bei der Klosterkirche von Stetten handelt es sich um ein einschiffiges Bauwerk mit einem vier Joche langen, kreuzrippengewölbten Chor, der im Osten in einem 5/8-Polygon schließt (Abb. 1, 2, 4, 38 sowie die Grundrisse 6a–c). Auf Höhe des Triumphbogens geht der Chor nahtlos in ein sehr kurzes Langhaus über. Dieses ist im Wesentlichen das Produkt einer spätbarocken Renovierung (um 1740/60), während der Chor bauzeitlich ist und um 1270/80 datiert. Zwischen dem Langhaus im Westen und dem Chor im Osten besteht somit ein beträchtlicher stilistischer Unterschied, der sowohl innen als auch außen auf Anhieb ins Auge sticht (vgl. Abb. 38 und 49). Aufgrund dessen, dass der Chor beim barocken Umbau offenbar gänzlich unberührt blieb, besitzt die Kirche noch heute in ihrem Chorbau drei hochgotische Fensterlanzetten mit noch recht einfacher Maßwerkfüllung. Das mittlere dieser drei jeweils rund zehn Meter hohen Chorfenster hat drei Bahnen, die beiden seitlichen sind zweibahnig. Diese drei Fenster waren zwischen ca. 1270/80 und 1823 mit bemalten, in die Bauzeit der Kirche zu datierenden Scheiben verglast. Das mittlere Fenster enthielt dabei einen dreiteiligen typologischen

Zyklus, eines der Seitenfenster schilderte die Passion Christi, im gegenüberliegenden Seitenfenster war ein Ornamentteppich zu sehen.⁵⁷

Die Entnahme dieser eindrucksvollen Verglasung aus der Klosterkirche erfolgte im Jahre 1823 anlässlich der sogenannten Arnoldschen Restaurierung der damals noch ruinierten Burg Hohenzollern.⁵⁸ Schließlich schienen sich diese doch ungemein mittelalterlichen Glasmalereien nach den ästhetischen Vorstellungen des Historismus ganz vorzüglich ins neue Ausstattungsprogramm der Michaelskapelle einzufügen. Dabei wertete man die Tatsache nicht weiter als problematisch, dass die Stettener Chorfenster flächenmäßig erheblich größer waren als die der Michaelskapelle. Dadurch wurden einerseits zahlreiche Scheiben quasi überflüssig, andererseits erwiesen sich die einzelnen Bildfelder als zu groß für die Breite der Fensterlansetten der Michaelskapelle; für deren Maße waren sie schließlich nicht gefertigt worden. Davon abgesehen, waren die Fenster der Michaelskapelle durchweg nur zweibahnig, sodass von vornherein ersichtlich war, dass zumindest das dreiteilige typologische Fenster zerlegt werden musste.

Kurzerhand hat man „sie [die Scheiben, Anm. Y. A.] für die Einglasung in der Michaelskapelle in barbarischer Weise zurechtgestutzt [...]. Die Mehrzahl der Scheiben wurde in der Länge erheblich beschnitten, zwei andere wurden zur Verglasung von kleinen Maßwerkfenstern völlig zerstückelt – und zehn Scheiben für die Anbringung in den seitlichen Chorfenstern der Kapelle rücksichtslos in der Mitte (und mitten durch die Bildfelder!) zerschnitten. Für die [...] Michaelskapelle konnte man trotzdem nicht alle vorhandenen Stettener Scheiben verwenden, obgleich man sich durch Zertrümmerung ganzer Felder redlich bemühte, den Scheibenvorrat unterzubringen.“⁵⁹ Die restlichen Scheiben wurde verschenkt. Bisher von der Forschung ermittelte Scheiben Stettener Provenienz befinden sich auf Schloss Stolzenfels bei Ko-

57 Das ursprüngliche Programm der Farbverglasung hat bereits Hans Wentzel rekonstruiert; seine Arbeiten zu den Stettener Glasmalereien sind deshalb grundlegend (Wentzel 1949; ders. 1950; ders. 1958, S. 197–208).

58 Die folgenden Ausführungen basieren, sofern nicht anders angegeben, auf der hier im Anhang unter dem Abschnitt 1.1. zitierten Literatur. Dort, unter der Rubrik „Überlieferungsgeschichte“, finden sich auch einige ergänzende Hinweise.

59 Zitiert aus Wentzel 1949, S. 18. Diese an Deutlichkeit kaum zu überbietende Kritik zeigte in der Tat Wirkung. Bereits 1950, also umgehend, wurden „unter Anleitung des Landeskonservators von Hohenzollern, Herrn Dr. Walther Genzmer, die zerschnittenen Stettener Scheiben von der Firma Derix (Rottweil) wieder zusammengefügt und [...] alle Scheiben in der Michaelskapelle neu geordnet und sinnvoll in der [...] vorgeschlagenen Rekonstruktion wieder eingebaut“, zitiert aus Wentzel 1950, S. 20 Anm. 12; vgl. hierzu die Abb. 16a; 16b; 10.

blenz, darunter die sogenannte Stifterscheibe Friedrichs des Erlauchten von Zollern, dann auf Schloss Lichtenstein, außerdem im Hessischen Landesmuseum Darmstadt sowie im Justinus-Kerner-Haus in Weinsberg. Einzig die Scheiben im Maßwerk des Achsfensters verblieben bis heute in der Kirche.

Die Chorfenster der Klosterkirche wurden nach der Entnahme der bemalten Scheiben 1823 blankverglast, schließlich lebten damals noch Nonnen im Kloster. Diese Scheiben wurden wiederum im Rahmen von Denkmalpflegemaßnahmen der 1950er Jahre wieder entfernt, um die Verglasung in Anlehnung an die alten Fenster „stilgemäß“ zu erneuern.⁶⁰

Der Umgang mit den Glasmalereien beweist, dass man damals (das heißt während ihrer Demontage im Rahmen der Arnoldschen Restaurierung des Hohenzollern), dem Zyklus als Gesamtwerk und seiner Ikonographie keinerlei Interesse entgegenbrachte. Offenkundig war auch die Bildsprache den Beteiligten nicht mehr geläufig.⁶¹ So blieb es Hans Wentzel vorbehalten, als Erster die kunsthistorische Bedeutung dieser Glasmalereien zu erkennen.⁶² Für diesen Zeitraum sei aus dem schwäbisch-hohenzollerischen Raum nichts Vergleichbares bekannt, betonte Wentzel mehrfach.⁶³ In offensichtlich mühsamer Puzzlearbeit ist es ihm gelungen, den Zyklus trotz allem zu rekonstruieren. Mit Ausnahme von Ulrike Brinkmann, die einige neue Vorschläge unterbreitet hat, hat sich die bisherige Literatur Wentzels Rekonstruktionsvorschlag widerspruchlos angeschlossen, da er überzeugt.⁶⁴ Auch diese Arbeit schließt sich dem Wentzelschen Vorschlag an, weil gegenwärtig keine Grün-

60 So von Walther Genzmer (ders. 1965, S. 185) formuliert, hier zitiert nach Werner 2002/03, S. 282; vgl. Wentzel 1949, S. 18.

61 Das gilt zumindest für jene Personen, die die Glasfenster ausgebaut und auf den Hohenzollern verbracht haben. Stillfried hatte durchaus im Sinn, zu versuchen, den Zyklus zu rekonstruieren, wie er selbst an Friedrich Wilhelm IV. schrieb, vgl. Wiedel-Senn 1953 (mit entsprechenden Quellenzitaten).

62 Siehe die Nachweise in Anm. 57.

63 Wentzel 1949, S. 18: „Die einzigen hochgotischen Glasmalereien des oberschwäbisch-hohenzollernschen Bereichs sind in dem großen typologischen Zyklus aus dem Dominikaner[innen]kloster Stetten bei Hechingen erhalten.“ Ähnlich ders. 1958, S. 208 über einige Bestandteile des Zyklus: „[...] in der schwäbischen Glasmalerei um 1300 sonst nicht nachweisbar [...]“.

64 Zu den neuen Vorschlägen von Ulrike Brinkmann siehe dies. 2008, S. 243–260. Damit Unterschiede zu der und Gemeinsamkeiten mit der Wentzelschen Rekonstruktion ersichtlich werden, habe ich beide Varianten hier im Anhang, Abschnitt 1.1., in Schema 1 und Schema 2 dargestellt. – Auch Carola Jäggi erwähnt die Fenster (dies. 2006, S. 273 f.), doch verliert sie nur wenige Sätze darüber, die zudem nicht ganz fehlerfrei sind. Ferner ist ihre Interpretation hinsichtlich der Funktion der sogenannten Stifterscheibe meines Erachtens dürftig.

de vorliegen, die einen Einspruch rechtfertigen würden. Zudem mangelt es Brinkmann für einige unklare Stellen im Bildprogramm an alternativen Vorschlägen.⁶⁵

Außer in den Arbeiten von Hans Wentzel und abgesehen von Ulrike Brinkmanns Zusammenschau deutscher Bibelfenster des 13. und frühen 14. Jahrhunderts waren die Stettener Farbfenster bislang nicht Gegenstand der Forschung. Auf die Tatsache, dass das Kloster Stetten seitens der Frauenklosterforschung bisher nicht berücksichtigt wurde, wird man es dabei zurückführen dürfen, dass die Glasmalereien in dem überaus einschlägigen und auf die Präsentation von Highlights der Kunstgeschichte erpichten Katalog „Krone und Schleier“ noch nicht einmal beiläufig erwähnt werden.⁶⁶ Zwar kommt die spezifisch hohenzollerische Literatur bisweilen darauf zu sprechen, allerdings nur ergänzend oder am Rande.⁶⁷ So wurden die Fenster bislang auch nie vor dem Hintergrund der Frühzeit des Klosters betrachtet.

Die vorliegende Arbeit unternimmt erstmals den Versuch, das Programm der Fenster – und damit letztlich auch ihre Existenz an sich – aus dem Prozess der Institutionalisierung Stettens heraus zu erklären. Dieser Ansatz wird zur Folge haben, dass die bisher in der Literatur akzeptierte Datierung der Fenster auf „um 1280“ (wobei dieser Vorschlag eher in die frühen 1280er als in die späten 1270er Jahre tendiert) nicht ganz aufrecht gehalten werden kann. Die bisherige Datierung erfolgte im Wesentlichen aufgrund stilistischer Kriterien.⁶⁸ Doch bei dem spärlichen Bestand an süddeutschen Glasmalereien aus dieser Zeit erscheint eine rein stilistische Argumentation durchaus nicht unproblematisch. Zumal, wie Hans Wentzel ja selbst hervorhob (siehe oben), aus dieser Gegend nichts Vergleichbares (mehr) vorhanden sei.

Konfrontiert man die Fenster stattdessen mit dem Vorgang der Institutionalisierung des Klosters selbst, so kommt man kaum umhin, ihre Entstehung

65 Das ist dort der Fall, wo in Schema 2 im Anhang dieser Arbeit, Abschnitt 1.1., Fragezeichen erscheinen.

66 Vgl. Ausst.Kat. Bonn-Essen 2005. Anders ist nicht zu erklären, warum der Katalog dürftige Scheibenfragmente etwa aus dem Kloster Katharinental auf breitem Raum beleuchtet, siehe auch Anm. 89 in diesem Kapitel. – Oidtmann 1912, S. 119 f. mit Abb. 178–180 erwähnt immerhin die Stolzenfelder Scheiben.

67 So zum Beispiel Werner 2002/03, hier S. 281 f. – In KD Hechingen 1939, S. 220–224 mit Abb. 367, 368, 369 und 371, 373 auf den Abbildungsseiten 117–119, werden die Glasmalereien unter den Kunstwerken der Michaelskapelle der Burg Hohenzollern vorgestellt.

68 Vgl. etwa Wentzel 1958, S. 201.

etwas früher zu veranschlagen als bislang. Vor dem klostergeschichtlichen Hintergrund und dem der schwäbisch-hohenzollerischen Hausgeschichte wird es sich als undenkbar erweisen, dass die Glasmalereien erst in den 1280er Jahren oder sogar noch später entstanden sein sollen. Abgesehen davon rechtfertigt auch manches ikonographische Detail die Datierung eher vorzuziehen, anstatt sie später anzusetzen.⁶⁹ Daher wird hier an Stelle von „um 1280“, wie bisher, als neue Datierung „ca. 1270/80“ vorgeschlagen.

Im Folgenden wird das Augenmerk schwerpunktmäßig auf das Bibelfenster gerichtet; nicht zuletzt deshalb, weil die Anzahl der aus diesem Fenster erhaltenen Scheiben am höchsten ist und es für unsere Zwecke als besonders geeignet erscheint.

II.2.3.B. BESCHREIBUNG DES BIBELFENSTERS

Im Achsfenster entwickelte sich von unten nach oben ein dreiteiliger typologischer Zyklus in zwölf Reihen.⁷⁰ Man bezeichnet Fenster mit einer solchen Ikonographie auch als Bibelfenster.⁷¹ Das Bildprogramm der Stettener Fenster war den typologischen Prinzipien zufolge so angelegt, dass ein Antitypus aus dem Neuen Testament von zwei Typen aus dem Alten Testament flankiert wurde.⁷² Die neutestamentlichen Szenen befanden sich in der mittleren

69 Vgl. unten Anm. 75 in diesem Kapitel.

70 Die Beschreibung folgt im Wesentlichen der Rekonstruktion von Hans Wentzel, vgl. daher zum Folgenden, sofern nicht anders angegeben: Wentzel 1949 sowie ders. 1958, S. 197–208. – Hier im Anhang, Abschnitt 1.1., findet sich eine Schemazeichnung dieser Rekonstruktion (Schema 1).

71 Der Begriff „Bibelfenster“ geht laut Ulrike Brinkmann auf Heinrich Oidtmann zurück. Er soll ihn zuerst in seiner Studie zu oberrheinischen Glasmalereien verwendet haben (ders. 1912), vgl. Brinkmann 2008, S. 15.

72 Ein typologischer Zyklus zeichnet sich dadurch aus, dass zwei Szenen aus dem Alten Testament (Typen oder Präfigurationen genannt) eine Szene des Evangeliums (Antitypus) flankieren. Zur Typologie siehe unter anderem Schmidt 1959; Plotzek-Wederhake, *LexMa* 3 (1986); Niesner 1995; jetzt auch Brinkmann 2008, S. 1–17 (mit Literatur). – Speziell zur marianischen Symbolik, die im dominikanischen Milieu bedeutsam ist, vgl. unter anderem Vetter 1954 und Schmitz-Esser 2010, der die neuere Literatur nennt. – Bei den Präfigurationen verfuhr man in der Regel nach dem Schema *ante legem* und *sub legem*, während der jeweils entsprechende Antitypus eine Episode aus der Zeit *sub gratia* darstellte. Dieses Schema wurde jedoch nicht sklavisch befolgt, so beispielsweise im Stettener Bibelfenster. Besonders konsequent verfuhr man im sogenannten Klosterneuburger Altar. Dabei handelt es sich um einen im Jahre 1181 für das österreichische Augustiner-Chorherrenstift Klosterneuburg geschaffenen Ambo, der einen der bedeutsamsten typologischen Zyklen aufweist. Dieser entfaltet sich indes nicht vertikal, sondern horizontal. Daher enthält das mittlere Register die Antitypen *sub gratia*, während die Präfigurationen *ante legem* darüber, jene *sub legem* darunter angeordnet sind. Aus der umfangreichen Literatur hierzu sei auf Arnulf 1995 verwiesen.

Bahn; die alttestamentlichen Präfigurationen in den seitlichen Bahnen. Die Szenen der Seitenbahnen waren dabei in Vierpässen untergebracht, während Weinranken die Episoden der mittleren Bahn fast kreisrund umschlossen.

Die Vierpässe der Seitenbahnen saßen auf einem Ornamentteppich, welcher sich durch die gesamte Höhe des Fensters zog und den Grund der jeweiligen Bahn bildete. Es waren aber zwei verschiedene Teppichmuster: Der Teppich, der die vom Betrachter aus gesehen linke Bahn enthielt, wies ein blütenähnliches Muster auf. Dagegen zeigte jener in der rechten Bahn farbige Rauten.

Die Weinranken der mittleren Bahn entwickelten sich ausgehend von der Wurzel Jesse gleichfalls ohne Unterbrechung bis zum oberen Abschluss des Fensters (Abb 10a bis 10i). Die Scheibe mit der Darstellung der Wurzel Jesse befand sich natürlich unten. Allerdings nicht in der ganz untersten Reihe. Denn diese enthielt in der vom Betrachter aus gesehen rechten Bahn die bereits erwähnte Stifterscheibe (Abb. 7) – im Übrigen ist es die nach links orientierte Ausrichtung dieser Stifterdarstellung, die zur Einsicht verhalf, dass jene Bildfelder auf rautenförmigem Teppichgrund ursprünglich in der rechten Fensterbahn gesessen haben müssen, da die Stifterscheibe – trotz engen Beschnitts an ihren Rändern – noch Reste des Rautenmusters aufweist. Direkt unter der Wurzel Jesse-Darstellung und auf gleicher Höhe mit der Stifterscheibe in der mittleren Fensterlanzette, befand sich eine Scheibe, welche den weiß/schwarz quadrierten Hohenzollernschild mit Helmzier in Farbe zeigte (Abb. 8).⁷³ Die Scheibe der linken untersten Bahn ist verloren; und da keinerlei Hinweise dazu überliefert sind, was dort dargestellt gewesen sein könnte, kann man darüber nur spekulieren. Hans Wentzel und in seiner Nachfolge Ulrike Brinkmann vermuten, dass hier ein Pendant zum Stifterbildnis Friedrichs des Erlauchten zu sehen war, nämlich eine Darstellung seiner Ehefrau Adelheid von Dillingen als Stifterin.

Der typologische Zyklus begann daher eigentlich erst in der zweiten Reihe von unten mit einer Darstellung der Wurzel Jesse. (Abb. 10a). Von den zwei Vorbildern (Präfigurationen) scheint jenes der linken Bahn verloren gegangen zu sein. Dagegen ist eine Scheibe erhalten, die Aarons grünenden Stab (*Virga Aaron*, Num 17,16 f) zeigt und einen rautenförmigen Grund aufweist (Abb. 13a). Wentzel und Brinkmann vermuten, dass es sich dabei um

⁷³ Siehe zu diesen beiden Scheiben unten das Kapitel II. 2.3.d.

den Typus *sub legem* der Wurzel Jesse handelt und ordnen sie daher in Reihe zwei von unten ein.⁷⁴ Die dritte Reihe von unten scheint vollständig erhalten zu sein, denn mit der Verkündigung an Maria (Lk 1,28 ff) ist ein Antitypus vorhanden, zu dem Gideons Vließ (Ri 6,36–39) und die Verkündigung an Sara (Gen 17,19) als Präfigurationen denkbar wären (Abb. 10b; 12a; 13b).

Auch ist zu erschließen, dass die Reihen drei bis sieben vollständig erhalten sind. So liegen mit den Bildern der Geburt Christi (Lk 2,6 f)⁷⁵, der Anbetung der Könige (Lk 2,8 ff; Mt 2,2 ff), der Darbringung Christi im Tempel (Lk 2,22–24) und der Flucht nach Ägypten (Mt 2,12–14) für Zeile vier bis sieben der mittleren Bahn jeweils Scheiben vor (Abb. 10c bis 10 f). Und mit der Geburt Mose (Ex 2,2), Saul vor Beth-El (1. Sam 10,3–4), Abels Opfer (Gen 4) sowie Elias und Jesebel (1. Kön 19,2 f) sind Präfigurationen auf rautenförmigem Grund (Abb. 13c bis 13 f) sowie mit dem Brennenden Dornbusch (Ex 3,1–5), Königin von Saba vor Salomon (1. Kön 10), Darbringung Samuels (1. Sam 26 f) und Aussetzung Mose (Ex 2,3) sind Typen mit blütenartigem Teppichgrund vorhanden (Abb. 12b bis 12e).

Der erhaltene Bestand scheint dagegen nach oben hin Lücken aufzuweisen. Während zwar mit den Darstellungen Palmeinzug (Lk 19,35–38; Mt 21,9), Abendmahl (Lk 22,19; Mt 26,20–30) und Christus am Ölberg (Lk 22,30–45) die Scheiben der mittleren Bahn überliefert sind (Abb. 10g bis 10i), scheinen zumindest für letztere zwei Episoden die Präfigurationen zu fehlen. Der Palmeinzug könnte dagegen von einer Scheibe flankiert gewesen sein, die Wentzel zufolge Tobias und Sara (Tob 7) zeigt (Abb. 13g). Als fehlender Typus *ante legem* des Abendmahls schlägt Wentzel mit Abraham und Melchisedek eine „klassische“ Lösung vor. Da der Palmeinzug wie auch Christus am Ölberg in einem dreiteiligen typologischen Zyklus' laut Wentzel und Brinkmann unüblich seien,⁷⁶ scheint es kaum möglich zu sein, die fehlenden Typen

74 Wentzel 1958, S. 199 (Schemazeichnung); Brinkmann 2008, S. 256 (Schemazeichnung) und S. 259.

75 Hier erscheint im Übrigen noch der an die byzantinische Tradition erinnernde liegende Typus. Maria kniet nicht neben dem Jesuskind, wie es in späteren Darstellungen in der Regel der Fall ist, sondern sie ruht auf einer Bettstatt, während im Hintergrund das Kind in einer Krippe liegend gezeigt wird. Erst mit dem 14. Jahrhundert, nach Erwin Panofsky unter dem Eindruck der Mystik, wird der liegende Typus verdrängt durch den knienden Typus, der Maria in Anbetungshaltung vor dem Neugeborenen zeigt. Panofsky erwähnt, dass die ersten Vertreter des neuen Typus bereits um 1300 erscheinen (ders. 1957, S. 211). Somit liegt hier ein weiteres Indiz vor, dass die vorliegenden Glasmalereien davor entstanden sein müssen.

76 Vgl. Wentzel 1949, S. 23 f.; ders. 1958, S. 199; Brinkmann 2008, S. 257 f.

mit letzter Gewissheit zu bestimmen. Zumal zum Zeitpunkt der Entstehung dieses Fensters weder bereits der Kanon der *Biblia pauperum* festgelegt war, geschweige denn andere typologische Manuale wie das *Speculum* oder die *Concordantia Caritativa* erfunden waren.⁷⁷ Das Programm der Armenbibel (*Biblia pauperum*) stand erst im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts fest.⁷⁸ Das berührt unsere Zeit zwar gerade noch, aber wir haben es hier mit einem Kloster zu tun, das geographisch jenseits aller Handels- und Verkehrswege situiert ist;⁷⁹ belebte Städte und betriebsame Straßen sucht man hier vergeblich. Noch heute ist die Gegend ländlichen Gepräges. Die Vermittlung des Kanons der Armenbibel in diese Region dürfte daher kaum augenblicklich vonstatten gegangen sein. Deswegen bleibt unklar, welchem Muster hier bevorzugt gefolgt wurde oder ob man sich überhaupt an einem bestimmten Schema orientierte. Hans Wentzel konnte jedenfalls kein „bestimmtes Vorbild“ des Stettener Bibelfensters ausfindig machen, die Armenbibel käme dafür jedenfalls nicht in Frage, so Wentzel.⁸⁰

Für die obersten Reihen des Fensters fehlen nicht die Scheiben der Seitenbahnen, sondern die der mittleren Bahn. Indessen ist es hierfür aufgrund der feststehenden Chronologie des Evangeliums weniger problematisch, die wahrscheinlichen Darstellungen der fehlenden Scheiben zu ermitteln. Man wird Wentzel und Brinkmann daher zustimmen dürfen, dass die Scheibe der elften Reihe die Kreuzigung (Lk 23,32 ff; Mt 27,31 ff) schilderte, auf welche die Auferstehung (Lk 24,1–12; Mt 28,1–15) in der zwölften und obersten Reihe folgte.

Allerdings gingen Wentzel und Brinkmann noch davon aus, dass auf Stolzenfels nur drei der ursprünglich vier dorthin gekommenen Scheiben die Zeit

77 Zu typologischen Handbüchern vgl. Schmidt 1959; Plotzek-Wederhake, *LexMa* 3 (1986); Niesner 1995; siehe zum Forschungsstand Brinkmann 2008, S. 1–17.

78 Brinkmann 2008, S. 12 geht dagegen davon aus, dass das mutmaßliche „Urexemplar“ der Armenbibel bereits „um die Mitte des 13. Jahrhunderts“ angelegt worden sei.

79 Dies gibt auch Wentzel im Vergleich mit Esslinger Kirchen nachdrücklich zu bedenken, angesichts der Tatsache, dass Stetten diesen innerstädtischen, oft frequentierten Kirchen hinsichtlich der Verglasung in kaum etwas nachgestanden habe, vgl. ders. 1958, S. 199: „Die Stettener Kirche hatte also zumindest ein figürliches Fenster mehr als jene [die Esslinger Franziskanerkirche, Anm. Y. A.], und dabei ist zu bedenken, daß es sich bei dem Stettener Kloster um eine Anlage abseits vom Wege und nicht etwa um eine reich dotierte Kirche einer blühenden Handelsstadt handelte!“ – Wilfried Schöntag meint indes, dass Hechingen „an einer bedeutenden Reichsstraße, später Schweizerstraße genannt“ lag. Diese habe „von Frankfurt über Schaffhausen zu den Alpenpässen und nach Oberitalien“ geführt, vgl. und zit. aus Schöntag 1995, S. 365.

80 Wentzel 1958, hier zitiert aus S. 199.

überdauert haben.⁸¹ Wie sich erst vor kurzem ergeben hat, sind dort aber tatsächlich vier Scheiben vorhanden – und unter diesen Scheiben befindet sich in der Tat auch eine Kreuzigung (Abb. 7–3).⁸² Ob es sich dabei um die fehlende Kreuzigung der mittleren Bahn des Stettener Zyklus' handelt, ist bislang jedoch unklar, wenngleich Irene Haberland bezeugt, dass auch diese Scheibe wie die drei anderen auf Stolzenfels „aus dem mittelalterlichen Bibelfenster“ der Stettener Klosterkirche stamme.⁸³ Jedoch scheint die Stolzenfelder Kreuzigung auf den ersten Blick nicht ganz zu den anderen Stettener Scheiben der mittleren Bahn des Bibelfensters zu passen. Zwar scheint der Kranz blätterartiger Ornamente, der die Stolzenfelder Kreuzigung rechteckig umsäumt, kaum original zu sein.⁸⁴ Doch ist nicht mehr zu erkennen, ob diese Szene, genauso wie die anderen der mittleren Bahn, ursprünglich auch von Weinranken umgeben war. Ferner weicht der Hintergrund – übrigens: *das schönste Dunkelblau*⁸⁵ – vom anscheinend durchweg purpurroten Grund der restlichen Scheiben der mittleren Bahn ab, obgleich dies ebenfalls eine neue Ergänzung sein könnte – oder auch nicht. Denn es changierten auch die Grundtöne der Vierpässe mit den Präfigurationen, je nachdem, ob sie in der linken oder rechten Bahn saßen, zwischen rot und blau (vgl. Abb. 12a bis 12g mit 12a bis 13i); ein blauer Grundton ist dem Zyklus somit keineswegs fremd. Der Umstand, dass die Stolzenfelder Kreuzigung hochkantiges Format besitzt, während die mutmaßlichen Typen der Seitenbahnen annähernd quadratisch sind, scheint im Blick auf die Zuordnung dieser Kreuzigung zum Stettener Bibelfenster das geringste Hindernis zu sein. Hans Wentzel konnte nämlich rechnerisch feststellen, dass die Sprossenabstände der drei Bahnen des Stet-

81 Vgl. Wentzel 1958, S. 200; Brinkmann 2008, S. 243.

82 Vgl. Ausst.Kat. Baden-Baden 2015, S. 150–155 (Irene Haberland).

83 Zitiert aus Ausst.Kat. Baden-Baden 2015, hier S. 152 (Irene Haberland).

84 Allerdings war dieser Kranz aus Vierblattornamenten offenbar bereits 1844 vorhanden, wie aus einer aus diesem Jahre überlieferten Beschreibung des Fensters durch einen gewissen Heinrich Maltens hervorgeht: „[...] Ein Rahmen von grünen, gelben und rothen Blättern umschlingt diese merkwürdige Scheibe [...]“; hier zit. nach Ausst.Kat. Baden-Baden 2015, S. 153 (Irene Haberland). – Irene Haberland erwähnt aber ebd. im unmittelbar auf das Quellenzitat folgenden Satz beiläufig, dass der Eisenrahmen, in welchen die Scheibe eingefasst ist, aus dem 19. Jahrhundert stamme. Angesichts dessen erscheint es nicht abwegig, dass damals auch die möglicherweise nicht vollständig erhaltene Scheibe sozusagen instandgesetzt wurde. Diese Überlegungen müssen aber Spekulation bleiben, solange dazu keine näheren Erkenntnisse vorliegen.

85 Zitiert aus Ausst.Kat. Baden-Baden 2015, S. 153 (Irene Haberland), aus der hier in Anm. 84 zitierten Beschreibung Heinrich Maltens von 1844.

tener Achsfensters „aus unerfindlichen Gründen“ beliebig variierten.⁸⁶ Die einzelnen Bildfelder waren also alle unterschiedlich hoch. Und die Tatsache, dass die mittlere Lanzette die beiden seitlichen des Fensters überragt, machte es geradezu notwendig, mehrere ihrer Bildfelder höher anzulegen. Dass man dabei die Kreuzigung und vermutlich auch die Auferstehung auf diese Weise hervorhob, erscheint im Hinblick auf die heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Szenen folgerichtig. Dennoch bedürfte die Frage einer eigenständigen Untersuchung, ob wir es bei der jetzt wieder aufgetauchten Kreuzigung auf Schloss Stolzenfels tatsächlich mit der bisher als vermisst gemeldeten Kreuzigung des Stettener Bibelfensters zu tun haben oder nicht.

Mit der Aufrichtung der Ehernen Schlange (Num 21,9; Joh 3,14) wäre jedenfalls ein zur Kreuzigung passender Typus der linken Bahn vorhanden (Abb. 12 f), während Hans Wentzel für die rechte Bahn zuerst Aarons grünen Stab (Num 17,16 f) vorschlägt (Abb. 13a). Diese Scheibe ordnet er später allerdings als Typus *sub legem* der Wurzel Jesse zu (siehe oben). Dem schließt sich Brinkmann an, indem sie mit der gängigen marianischen Symbolik argumentiert. Zur Frage, welcher Typus *sub legem* die Kreuzigung begleitet haben könnte, äußert sie sich hingegen nicht.⁸⁷

Für die vermutete Auferstehung im oberen Abschluss existieren mit Simson und den Toren von Gaza (Ri 16,2) sowie Jonas im Walfisch (Jona 2,11; Mt 10,40) wiederum gängige Typen (Abb. 12g; 13i), sodass diese Kombination auch aufgrund des die Vierpässe tragenden Teppichmusters unproblematisch erscheint.

Insgesamt präsentiert sich das Bibelfenster ungeachtet (oder gerade wegen) der erwähnten geographischen Abgeschlossenheit des Klosters ausgesprochen opulent und eindrucksvoll – und man muss ja noch das Passions- und das Ornamentfester dazu denken, welche die Chorverglasung vervollständigen. Diese Opulenz kann nicht allein von der Tatsache herrühren, dass dreiteilige typologische Zyklen aus der Zeit um 1270/80 als „verhältnismäßig

⁸⁶ Zitiert aus Wentzel 1958, S. 198.

⁸⁷ Vgl. Wentzel 1949, hier S. 25, die Rekonstruktionszeichnung, wo in Zeile 11 (von unten) rechte Reihe vom Betrachter aus gesehen „Virga Aaron“ erscheint, mit ders. 1958, S. 199, wo in der Rekonstruktionszeichnung nun in Zeile 2 (von unten) rechte Reihe vom Betrachter aus gesehen „Aarons Stab“ auftaucht; zu Brinkmanns Meinung vgl. dies. 2008, S. 256, wo die Rekonstruktionszeichnung in Zeile 2 (von unten) rechte Bahn wiederum vom Betrachter aus gesehen „Aarons blühende Rute“ enthält.

selten“ eingestuft werden.⁸⁸ Vielmehr beindrucken die Glasmalereien durch ihre Qualität, Detailgenauigkeit, Erzählfreudigkeit und nicht zuletzt durch ihre Farbigkeit. Rekonstruiert man das Programm mit den einzelnen Scheiben, was im Abbildungsteil der vorliegenden Arbeit versucht wurde (Abb. 9), gewinnt man wenigstens eine kleine Ahnung vom optischen Eindruck, den das Fenster beim Betrachter einst hinterlassen haben muss. Und man erhält auf diese Weise wenigstens eine schwache Vorstellung von der Lichtwirkung im Chor der Kirche, welche die Malereien durch ihre vielfältigen rötlichen, bläulichen, grünlichen und violetten Töne entfaltete; es scheint ein geradezu majestätischer Eindruck gewesen zu sein.

Aber – um auf die Ausgangsfrage zurückzukommen – bei all der Pracht enthält das Programm im Grunde genommen nichts, wodurch es sich in Verbindung mit dem Predigerorden bringen ließe. Ganz anders erscheinen dagegen typologische Zyklen, die tatsächlich dominikanischer Provenienz sind. Ein anschauliches Beispiel bietet das Bibelfenster der Dominikanerkirche zu Wimpfen.

II.2.3.C. ZUM VERGLEICH:

DAS BIBELFENSTER DER DOMINIKANERKIRCHE ZU WIMPFEN

Warum Wimpfen? Glasmalereien scheinen, soweit ich sehen kann, aus etwa einem Dutzend dominikanischer Klöster der deutschen Provinz erhalten geblieben zu sein; allerdings ist die Forschungslage hierzu dürftig, sodass durchaus die Möglichkeit besteht, dass weitere hinzu kommen könnten. Jedenfalls befinden sich unter diesen die Nonnenkonvente St. Katharinental, Gnadenzell bei Offenhausen, das stadtkölnische Kloster St. Gertrud und natürlich Stetten selbst sowie die Brüderkonvente in Köln, Freiburg, Konstanz, Straßburg, Colmar und Wimpfen.⁸⁹

⁸⁸ Zitiert aus Wentzel 1958, S. 198.

⁸⁹ Zu den Katharinentaler Fragmenten, heute im Historischen Museum des Kantons Thurgau, Frauenfeld (Schweiz), und den beiden Scheiben aus St. Gertrud, Köln, heute im Westfälischen Landesmuseum Münster, siehe Ausst.Kat. Bonn-Essen 2005, Nr. 270a–b S. 377 f. (zu St. Gertrud) und ebd. Nr. 304 S. 404 (zu Katharinental). Ob man, was Katharinental betrifft, aus diesen wenigen Scherben auf eine „einst reiche Farbverglasung der Klosterkirche“ schließen darf, wie Carola Jäggi in dem zitierten Ausstellungskatalog, ebd., meint, möchte ich in Frage stellen. – Zu Offenhausen siehe Wentzel 1949, S. 15 f. mit Anm. 4 ff. (mit Literatur), Wentzel diskutiert diese Scheibe, die einen thronenden Christus zeigt (vgl. hier die Abb. 14c–A), unter anderem im Kontext mit den Stettener, da er sie für vergleichbar hält. Allerdings sei die Darstellung von Christus lediglich vom Kopf bis zur Hüfte noch original, so Wentzel. Darum kann noch nicht einmal festgestellt werden, ob es sich hierbei wie in Stetten um einen Salvator mundi aus einer

Es entstammen jedoch nicht alle aus diesen Klöstern erhaltenen Glasmalereien dem 13. Jahrhundert. Die ohnehin nicht zahlreichen Scheiben Colmarer Provenienz zum Beispiel datieren größtenteils in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts, ebenso die immerhin 15 erhaltenen Scheiben aus Konstanz.⁹⁰ Die ältesten aus deutschen Predigerklöstern überlieferten Glasmalereien datieren zwischen ca. 1254 (Straßburg) und ca. 1260 (Köln).

Dazu kommt, dass zahlreiche Farbfenster mit figürlichen Darstellungen und geeigneter Entstehungszeit nurmehr als Fragmente die Zeit überdauert haben. Das gilt etwa für die spärlichen, aus scheinbar verschiedenen Fenstern herrührenden Scherben aus Katharinental, die heute wie eine Collage zu einem durchaus sinnlosen „Bild“ zusammenmontiert sind. Auch die einzig erhaltene Scheibe aus Offenhausen stellt ein mehr als geringer Rest des zu vermutenden ursprünglichen Programms dar. Überhaupt scheint es, dass mit Ausnahme von Stetten sonst aus keinem der deutschen Dominikanerinnenklöster des Mittelalters Bibelfenster erhalten geblieben sind. Die beiden vollständig erhaltenen Scheiben aus dem stadtkölnischen Frauenkloster St. Gertrud weisen zwar figürliche Darstellungen auf, da ein Fenster die heilige Gertrud zeigt, das andere eine stehende Maria mit Kind. Aber dabei handelt es sich keinesfalls um Reste eines typologischen Zyklus.⁹¹ Da trägt es auch nichts zur Sache bei, dass die Scheiben ebenfalls ins letzte Drittel des 13. Jahrhunderts datiert werden (um 1290). Soweit ich die Dinge überblicken konnte, scheint das Stettener Bibelfenster für das ausgehende 13. Jahrhundert innerhalb der dominikanischen Frauenklosterlandschaft der deutschen

Himmelfahrt handelt (das schlägt Wentzel vor) oder (was ich überlege) eventuell aus einer Marienkrönung, was (wie zu sehen sein wird) etwa in Köln der Fall war. Vor allem aufgrund der fragmentarischen Erhaltung scheint mir ein Vergleich mit dem Stettener Ensemble doch eher fraglich. – Zu den Scheiben aus Konstanz vgl. Wienecke 1912; Galliner 1932, S. 59 ff.; Wentzel 1958, S. 237 mit Anm. 17a. – Zu Colmar vgl. zum Beispiel Wentzel 1958, S. 201 mit Anm. 5 (Literatur) und ders., ebd., S. 237 mit Anm. 17a. – Zu Freiburg vgl. etwa Ausst.Kat. Freiburg 1978, S. 154–156. – Aus dem Erfurter Dominikanerkloster haben sich auch Glasmalereien erhalten. Da es sich bei den Erfurter Scheiben lediglich um Ornamentfenster zu handeln scheint, die deshalb im vorliegenden Kontext nicht relevant sind, und das Kloster zudem nicht zur Teutonia gehörte, sondern zur Saxonica, fällt es hier aus dem räumlichen Rahmen der Betrachtung heraus. Über die Farbfensterbestände der Konvente in Köln, Straßburg und Wimpfen wird im Folgenden ausführlich gehandelt.

90 Hierzu und zum Folgenden vgl., sofern nicht anders vermerkt, die in Anm. 89 zitierte Literatur.

91 Aufgrund der Ikonographie deutet man die Darstellung als Himmelskönigin (vgl. Ausst.Kat. Bonn-Essen 2005, Nr. 270a S. 378). Der Umstand indes, dass zu ihren Füßen eine Figur kniet, die anhand von Habit und Schriftband, auf welchem „*frater Igbrandus*“ steht, als Dominikaner zu identifizieren ist, lässt aber auch die Deutung als Maria mediatrix zu. Jedenfalls stammen diese Scheiben nicht aus einem typologischen Zyklus.

Ordensprovinz tatsächlich singulär zu sein. Ein Vergleich mit entsprechenden Glasmalereien aus einem anderen weiblichen Konvent des Ordens der hiesigen Provinz erweist sich somit von vornherein als unmöglich.

Insgesamt scheint das überlieferte Angebot an Farbfenstern aus Brüderklöstern der alten Teutonia unvergleichlich reicher zu sein als jenes aus den dortigen Schwesternklöstern. So besaßen zumindest die Kirchen dreier der genannten Konvente Bibelfenster, nämlich jene in Köln, Straßburg und Wimpfen.⁹² Wenngleich sich keines der mittelalterlichen Farbfenster noch an seinem ursprünglichen Ort befindet – die Kölner Scheiben zum Beispiel befinden sich dort im Dom, die Straßburger im dortigen Münster, analog die Freiburger und Colmarer, die Konstanzer Scheiben sind in Schloss Heiligenberg untergebracht⁹³ –, sind die erhaltenen Scheibenbestände dieser drei Klöster jeweils so umfangreich, dass die ikonographischen Programme größtenteils rekonstruiert werden konnten. So hat sich von den 30 Feldern, die das Bibelfenster des mittelalterlichen Kölner Dominikanerklosters (das ja woanders stand als das heutige, da die ursprüngliche Dominikanerkirche Heilig Kreuz zum Entsetzen der Forschung 1804 abgebrochen wurde) aufwies, mit 15 Scheiben immerhin die Hälfte erhalten. Die Anzahl der Straßburger Scheiben scheint indessen unklar zu sein; es soll sich aber um „beachtliche Reste“ (Ulrike Brinkmann) handeln. Diese Reste wurden im Jahre 1856 in einige Fenster des dortigen Münsters eingebaut; die Kirche selbst, der seit 1861 sogenannte Temple-Neuf, wurde beim Bombardement 1870 in Schutt und Asche gelegt. Für Wimpfen steht die Anzahl der überlieferten Scheiben des Bibelfensters dagegen fest, und sie fällt mit 20 von ehemals 36 Scheiben auch recht hoch aus, gleichwohl deutlich niedriger als die 28 von 36 Scheiben aus Stetten.⁹⁴ Den Ausschlag, Wimpfen zum Vergleich heranzuziehen, gab

92 Ich stütze mich für die folgenden Ausführungen im Wesentlichen auf die neue, von Ulrike Brinkmann erarbeitete Zusammenschau der erhaltenen Bestände aus diesen drei Klöstern (Brinkmann 2008). Außerdem zu Rate ziehe ich Wentzel 1958, S. 234–243; Galliner 1932 sowie ferner die in Anm. 89 zitierte Literatur.

93 Von den Colmarer Farbfenster scheinen wohl auch einige den Weg auf die Burg Katzenstein bei Wien gefunden zu haben, vgl. Wentzel 1958, S. 201 mit Anm. 5.

94 Alle 20 Scheiben der Dominikanerkirche Wimpfen erwarb im Jahr 1968 das Landesmuseum Württemberg (LMW) in Stuttgart, wo sie seither sind. Ehedem befanden sich alle Scheiben anscheinend seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Sammlung des Grafen Franz von Erbach-Erbach. Hans Wentzel kannte die Scheiben folglich nur in Erbacher Besitz (vgl. ders. 1958, S. 234 ff.). In Schloss Erbach im Odenwald waren sie in die Fenster des neugotischen Rittersaals eingebaut. Doch, ähnlich wie die Stettener Fenster in der Michaelskapelle der Burg Hohenzollern, in ikonographisch unsinniger Art und Weise (Galliner 1932 veröffentlichte

jedoch die Tatsache, dass das Bibelfenster der Wimpfener Klosterkirche als vielleicht einzig erhaltenes der deutschen Provinz ebenfalls dreiteilig war – wie in Stetten. Das Kölner Bibelfenster war demgegenüber wie die meisten zweiteilig.⁹⁵

Für Straßburg scheint die Verteilung der erhaltenen Scheiben auf die einzelnen Fenster nicht restlos geklärt zu sein. Das Programm des typologischen Zyklus' ist daher unzulänglich bekannt.

Außer dem dreibahnigen Achsfenster ermöglichen auch Bauzeit und -gestalt der Wimpfener Dominikanerkirche einen Vergleich mit Stetten. Denn es handelt sich bei ihr gleichfalls um ein einschiffiges Bauwerk mit einem ebenso in vier Jochen nach Osten ausladenden Chor, der in einem 5/8-Polygon schließt. Das Langhaus wurde barockisiert, der Chor nicht. Errichtet wurde die Kirche scheinbar wenige Jahre nach der Stettener. Darauf weisen etwa die fehlenden Rundstäbe im Maßwerk hin. Jenes der Wimpfener Fenster ist bereits teilweise scharf profiliert, während die Stettener Fenster noch mit Rundstäben besetzte Kreise aufweisen.⁹⁶

Dennoch stimmen die Rahmenbedingungen im Wesentlichen überein. Daher erweist sich das Bibelfenster aus Wimpfen als geeignet für eine Gegenüberstellung mit jenem aus Stetten. Dabei wird sich herausstellen, dass, vor allem was die Präfigurationen anbelangt, aber auch hinsichtlich der Erzähl-

s/w-Abbildungen dieser Lösung). Immerhin scheint den Wimpfener Scheiben das Schicksal rücksichtsloser Zertrümmerung erspart geblieben zu sein, obschon Hans Wentzel ihren Zustand als „trübselig“ bezeichnete (ders. 1958, S. 236 Anm. 10). Bereits 1802, also im Rahmen der Säkularisierung, sollen sie aus der Klosterkirche entfernt worden sein. Offenbar kamen sie relativ zeitnah in die Erbacher Sammlungen. Über den Ankauf durch das LMW Stuttgart berichtet Brinkmann 2008, S. 261 (mit Nachweisen).

95 Die Kölner Scheiben befinden sich heute, wie erwähnt, im Kölner Dom und zwar in der Stephanuskapelle im Chorumgang. Es wird als Jüngeres Bibelfenster bezeichnet, da der Dom nach Brinkmann 2008, S. 133–148, als einzige Kirche in ganz Deutschland zwei Bibelfenster besitze. Jenes aus der alten Dominikanerkirche ist das jüngere.

96 Dazu konkret Wentzel 1958, S. 234; demnach sei das Kloster 1225 (!) gestiftet, doch der Bau selbst erst deutlich nach 1260 ins Werk gesetzt worden, wie aus „wenige[n] Hinweise[n]“ hervorgehe, so Wentzel. Diese Hinweise übernahm er aus Galliner 1932, S. 68, stellte jedoch fest, dass der Chor aufgrund der „Einzelformen in die Zeit um 1300 zu datieren“ sei. Unter diesen Einzelformen verwies Wentzel auf das scharf profilierte, fortschrittlichere Maßwerk. – Zur Bau- und Ausstattungsgeschichte vgl. auch KD Hessen 1898, S. 89–129. Zur Geschichte vgl. Endriss 1967, S. 74–80, S. 161 ff.; zur Bibliothek der Mönche siehe Staub 1980, passim. – Insgesamt ist das Dominikanerkloster in Wimpfen, ebenso wie Stetten, dürftig erforscht. In der einschlägigen Literatur zur deutschen Ordensprovinz taucht es kaum je auf.

folge des Lebens Christi, zwischen beiden Fensterbildern signifikante Unterschiede zu konstatieren sind.⁹⁷

Als heilsgeschichtliche Erzählung schilderte die mittlere Bahn in Wimpfen mit visuellen Mitteln natürlich das Leben Christi, und als dreiteiliger typologischer Zyklus werden pro Fensterzeile in der Erzählfolge von unten nach oben stets zwei Typen mit immer einem Antitypus gruppiert. Insgesamt sind es zwölf Zeilen, also im Ganzen 36 Felder – wie in Stetten.⁹⁸

Die mittlere Bahn, um diese zuerst zu beschreiben, begann nach Hans Wentzels Vorschlag mit der Verkündigung – die Scheibe selbst ist nicht erhalten. Doch ergibt sich dies aus der folgenden Scheibe, welche die Heimsuchung zeigte. Die dritte Zeile enthielt in der mittleren Bahn Christi Geburt, die vierte die Anbetung der Könige. Weiterhin erhalten sind Scheiben, welche Christi Geißelung, Kreuzigung, Himmelfahrt sowie eine Pfingstdarstellung und schließlich eine Marienkrönung zeigen. Nach der Rekonstruktion des Zyklus' von Wentzel und Brinkmann fehlen die Scheiben mit dem Abendmahl, der Vorführung Christi sowie der Auferstehung.⁹⁹ Die Pfingstszene und die Marienkrönung, die den oberen Abschluss des Programms bildeten, zeigen an, dass hier eine Schwerpunktverlagerung gegenüber dem Stettener Zyklus stattgefunden hat. Das Gewicht des Wimpfener Zyklus' ruhte weniger wie in Stetten auf der Kindheit und der Erhöhung von Christus selbst, sondern der Wimpfener Zyklus weist vielmehr einen deutlichen marianischen Anstrich auf. Wimpfen knüpft hier offensichtlich an eine in Köln und Straßburg vorgeprägte Tradition an. So finden sich Pfingstdarstellungen bezeichnenderweise auch unter den erhaltenen Scheiben der einstigen Bibelfenster der Kölner und Straßburger Dominikanerkirchen.¹⁰⁰ Das ist umso auffälliger, als diese

97 Der Vergleich berücksichtigt keine stilistischen Merkmale, sondern der Vergleichsgegenstand ist inhaltlicher Natur; der Stil der Malereien, das heißt die Handschrift des Künstlers ist hier unerheblich. Es kommt nicht darauf an, wie die Bilder gemalt sind, sondern es geht um inhaltliche Aspekte.

98 Die Beschreibung des Wimpfener Fensters folgt im Wesentlichen der Rekonstruktion von Hans Wentzel, an die sich auch Brinkmann angeschlossen hat, vgl. daher zum Folgenden, sofern nicht anders angegeben, Wentzel 1958, S. 234–243; Brinkmann 2008, S. 261–273.

99 Vgl. dazu die Rekonstruktionsschemata in Wentzel 1958, S. 235 Abb. 53 sowie Brinkmann 2008, S. 262 ff.

100 Vgl. Brinkmann 2008, S. 165–174 zum Scheibenensemble der Straßburger Dominikanerkirche. Demnach sind aus dem Leben Christi folgenden Szenen erhalten: schlafender Jesse, Darbringung Christi, Taufe Christi, Abendmahl, Auferstehung, Himmelfahrt Christi, Pfingsten. – Dies., ebd., S. 133–148 zum Kölner Bestand, hier sind aus dem Leben Jesu erhalten: Verkündigung,

Szene nach Hans Wentzel „[s]elten dargestellt [worden sei] in der schwäbischen Glasmalerei.“¹⁰¹ Dass man sich in Wimpfen am Beispiel von Köln und Straßburg orientierte, wäre auch in zeitlicher Hinsicht denkbar. So gehören die Kölner und Straßburger Scheiben, wie oben bereits erwähnt, mit ihrer Datierung auf um 1260 zu den ältesten erhaltenen. Dazu wurden diese Konvente einige Jahre früher als Wimpfen gegründet – für Straßburg zumindest ist urkundlich belegt, dass der Grundstein zum Kirchenbau am 26. Juni 1254 gelegt wurde,¹⁰² Wimpfen wurde dagegen erst 1267 vom Orden als neues Kloster anerkannt.¹⁰³

Daher darf überlegt werden, ob man sich in Wimpfen auch hinsichtlich der Auswahl der Antitypen an den Beispielen Köln und Straßburg orientierte, oder ob man diese sogar zum „Vorbild“ nahm, wie Hans Wentzel meinte.¹⁰⁴ Zumindest die Tatsache, dass sowohl in Wimpfen als auch in Köln jeweils als Antitypus der Geißelung die nach Brinkmann sonst wenig verwendete Szene des an einen Baum gebundenen Achiors (Jdt 6,6–8) gewählt wurde, scheint in diese Richtung zu weisen.¹⁰⁵ Daher könnte man auch umgekehrt überlegen, ob die im Kölner Zyklus fehlenden Scheiben vielleicht im Sinne der Wimpfener ergänzt werden könnten. So wäre zum Beispiel gerade auch im Falle Kölns für den fehlenden Antitypus der Verkündigung gleichfalls die *porta clausa* als eines der wichtigsten Mariensymbole denkbar (Ezechiel vor der verschlossenen Pforte, Ez 44,1–3: *Porta haec clausa erit et ne aperietur*).¹⁰⁶

Christi Geburt, Anbetung, Taufe Christi, Abendmahl, Geißelung, Kreuzigung, Himmelfahrt Christi, Pfingsten, Thronender Christus. – Hans Wentzel betont sogar, dass Wimpfen dem „Vorbild der Straßburger Glasmalerei“ naheiferte, vgl. ders 1958, S. 237.

101 Zitiert aus Wentzel 1958, S. 241.

102 Brinkmann 2008, S. 175 mit Anm. 577, berichtet, dass man beim Abbruch der Ruinen der beim Bombardement 1870 zerstörten Straßburger Dominikanerkirche den Grundstein fand, auf dem offenbar das Datum der Grundsteinlegung stand. Demnach wurde dieser am 26. Juni 1254 gelegt.

103 Vgl. Hecht 1991, S. 19, der mitteilt, dass Wimpfen ein Jahr nach der Aufnahme des Rottweiler Klosters in den Orden, die 1266 stattfand anerkannt wurde. Die Sitzordnung der Prioren beziehungsweise der Delegierten bei den Provinzkapiteln bezeugt diese Reihenfolge dadurch, dass der Rottweiler Prior seinen Platz stets vor dem des Wimpfener Abgesandten hatte.

104 So in Bezug auf die „Gestaltung“, damit rekurriert er allerdings auf stilistische Merkmale, vgl. Wentzel 1958, S. 237.

105 Das sagt sie im Kontext der Kölner Scheibe mit dem an einen Baum gebundenen Achior, vgl. Brinkmann 2008, S. 143. – Wentzel hält die Szene dagegen für einen „[ü]bliche[n] Gegentypus“ der Geißelung, vgl. ders. 1958, S. 241. In Wimpfen sei vielmehr „[u]ngewöhnlich, daß nicht das Geißeln geschildert wird [...], sondern [...] nur das Anbinden an einen Baum. Ungewöhnlicher noch die Darstellung von zwei Pferden!“, so Wentzel.

106 Der Schriftvers zitiert aus Keller 1975, S. 254; Brinkmann 2008, S. 134–140, schlägt Gideons

Der auffälligste Unterschied zwischen dem Stettener und dem Wimpfener Bibelfenster besteht aber darin, dass in Wimpfen der dreiteilige typologische Zyklus ganz im Sinne des Ordens modifiziert wurde. Statt zweier alttestamentlicher Präfigurationen erscheinen hier in jener Bahn, die sonst die Typen *sub legem* enthält, Episoden aus dem Leben des heiligen Dominikus (Abb. 17a bis 17d). Diese Tatsache verweist nun zweifellos darauf, dass hier Ordensleute gestaltend tätig waren. Denn eine solche Ikonographie kommt zu diesem frühen Zeitpunkt im nordalpinen Bereich jenseits des Milieus des Ordens nicht vor. Darum war es bislang auch nicht möglich, den Zyklus vollständig zu rekonstruieren, da sich von den ursprünglich zwölf Scheiben bedauerlicherweise nur vier erhalten haben: eine Darstellung des Traumes des Papstes Innozenz III., die Bestätigung der Ordensregel, der Tod des Dominikus sowie die Darstellung eines Bischofs, der eine Messe zelebriert.

Die Episoden scheinen im Wesentlichen auf der Dominikus-Vita der *Legenda Aurea* beziehungsweise auf der darin verarbeiteten, von Dietrich von Apolda verfassten Vita des Ordensgründers zu beruhen.¹⁰⁷ Die chronologisch früheste der erhaltenen Scheiben zeigt den Traum Innozenz' III. (Abb. 17a). Nachdem Jacobus de Voragine (1228/29–1298) dargelegt hatte, dass es Dominikus eines Tages in den Sinn gekommen sei, einen Orden zu gründen, wofür er aber der Genehmigung des Papstes bedurfte, welcher dies zunächst jedoch abgelehnt habe, berichtet Jacobus Folgendes:

Der Papst widerstand ihm eine Weile; da kam ihm eines Nachts ein Gesicht für, wie die Kirche zu Lateran in Trümmer wollte fallen: das sah der Papst in großen Sorgen; da lief von der andern Seite der Mann Gottes Dominicus herbei und

Vließ vor.

107 Vgl. Voragine/ed. Benz 2007, S. 414–429. – Zur Dominikus-Ikonographie siehe allgemein Frank, LCI 6 (1974), der angibt (Sp. 75), dass gerade die Dominikuszyklen häufig auf dem Bericht des Dietrich von Apolda beruhen (Frank nennt diesen Chronisten im LCI irrtümlich „Dominikus von Apolda“, richtig ist der Vorname Dietrich; vgl. Eckert, NDB 3 [1957]); siehe zur Ikonographie ferner Koudelka/Celletti, BS 4 (1964); vgl. zur Vita des Dietrich von Apolda auch Williams-Krapp 2012b, hier S. 219 mit Anm. 44 (Literatur), sowie o. V.: Theodericus de Apolda, *Vita s. Dominici*, in: Repertorium „Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters“, URL: <http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_04368.html> (letzter Zugriff: 20.1.2017). – Die *Legenda Aurea* war „[i]m deutschen Raum [...] bereits um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert“ verbreitet, vgl. Williams-Krapp 2012c, hier zitiert aus S. 227. – Der früheste Bericht über das Leben des Ordensgründers, der sogenannte *Libellus*, stammt vom zweiten Ordensgeneral Jordan von Sachsen († 1237), vgl. jetzt Hellmeier 2016, hier S. 13 f. (mit Quellen und Literatur).

*empfang die Kirche auf seiner Schulter und hielt sie, daß sie nicht mochte fallen. Als der Papst erwachte, verstund er das Gesicht und nahm des Dominicus Bitte mit Freuden an.*¹⁰⁸

In Wimpfen wurde die Beschreibung verbildlicht, indem der Papst im Vordergrund des Bildfeldes liegend dargestellt ist, während im Hintergrund derweil Dominikus damit beschäftigt ist, eine Kirche, die zwei hohe Türme besitzt, seitlich zu stützen.

Über die Übergabe der Ordensregel (Abb. 17), die chronologisch auf den Papsttraum folgt – daher wurden von Wentzel und Brinkmann beide Scheiben hintereinander im Zyklus angeordnet¹⁰⁹ – heißt es bei Jacobus lediglich, dass der Papst *Dominico den Orden im Jahr des Herrn 1216 [bestätigte]*.¹¹⁰ Dabei ist zu beachten, dass mit diesem Papst nicht mehr Innozenz III., sondern Honorius III. gemeint ist, weil Innozenz inzwischen verstorben war. Ferner erscheint die von Hans Wentzel und Ulrike Brinkmann gewählte Bezeichnung der Episode als „Aussendung des Dominikus“ nur bedingt geeignet zu sein, stellt sich doch die Frage: Wer spricht hier wen an? Die Vita will, dass Dominikus Agens war, während der Papst auf dessen Antrag hin, den neuen Orden zu bestätigen, reagierte, und zwar in der Weise, dass er den neuen Orden bestätigte.¹¹¹ Von einer „Aussendung“ im eigentlichen Sinn kann daher meines Erachtens nicht gesprochen werden. Man bezeichnet diese Szene sonst als „Regelapprobation“¹¹² oder einfach als Bestätigung der Ordensregel.¹¹³ Zudem ist der Terminus „Aussendung“ bereits für die nachfolgende Episode der Vita reserviert, welche von der „Aussendung der Brüder“ handelt, die durch Dominikus geschehen ist.¹¹⁴ Eine Scheibe mit dieser Ikonographie wäre in Wimpfen eventuell denkbar, ist aber nicht erhalten. Obwohl der juristische Akt der Regelbestätigung als solcher kaum Raum für narrative und

108 Zitiert aus Voragine/ed. Benz 2007, S. 416.

109 Vgl. Wentzel 1958, S. 235 (Rekonstruktionsschema); Brinkmann 2008, S. 262–268.

110 Zitiert aus Voragine/ed. Benz 2007, S. 416. – Zur Ordensgründung und der Diskussion der Forschung bezüglich des Datums derselben siehe oben das Kapitel II. 2.1.

111 Vgl. Voragine/ed. Benz 2007, S. 416.

112 So zum Beispiel in Krüger 1998, hier S. 169 Abb. 19.

113 Vgl. Hinnebusch 2004, Umschlagabbildung, wo dieses Motiv zu sehen und bezeichnet ist mit „Dominikus überreicht Papst Honorius III. seine Ordensregel zur Bestätigung.“ Aus dieser Bezeichnung geht ebenfalls hervor, dass Dominikus agierte und der Papst lediglich reagierte.

114 Vgl. auch Krüger 1998, S. 170 Abb. 20; siehe dazu Voragine/ed. Benz 2007, S. 417.

daher gut zu verbildlichende Ausschmückungen bietet, scheint die Episode gerade in der Frühzeit des Ordens beliebt gewesen zu sein. So findet sie sich bereits auf der berühmten *Arca di San Domenico* in der Dominikanerkirche San Domenico in Bologna. Nicolò Pisano, der das Grabmal um 1267 schuf, stellte sich die Szene so vor, dass der Papst vom Betrachter aus gesehen links sitzt, während Dominikus sich rechts niederkniet und dem Papst ein Buch entgegenhält, das dieser bereits mit einer Hand umfasst. Da dem Grabmal ordensintern eine entsprechend hohe Bedeutung beizumessen ist, wirkte diese Ikonographie gewiss vorbildlich;¹¹⁵ die Wimpfener Interpretation, die ungefähr 40 Jahre später datiert, scheint denn auch nicht weit entfernt von ihr zu sein. Zwar ist die Komposition hier im Vergleich zu derjenigen der *Arca* spiegelverkehrt. Und statt des Buches als kodifizierter Regel erscheint hier ein Schriftband, auf dem die Grundidee des Ordens, der gleichsam zum Axiom verkürzte Regeltext *Vade predica verbum ihu xpi*, notiert wurde.¹¹⁶ Dennoch wurde die sitzende Position der Figuren beibehalten. Auch die einander zugewandte Körperhaltung der Figuren und die Gestik der Hände sind vergleichbar. Die Darstellung vermag sogar das agierende Moment zu transportieren, das inszeniert wurde, indem sich Dominikus in einer Art Bittgeste, beide Hände empor haltend, dem Kirchenoberhaupt zuwendet.

Die dritte erhaltene Scheibe stellt Wentzel und Brinkmann zufolge den Tod des heiligen Dominikus' dar (Abb. 17c).¹¹⁷ Der Heilige mit rotem Nimbus liegt auf einer Bettstatt im Vordergrund des Bildfelds. Mittig steht ein Mönch (zu erkennen an der Tonsur), gekleidet in ein Chorhemd mit Stola und Segensgestus. Im Hintergrund sind in zwei Gruppen sieben tonsurierte Mönche staffelartig aufgereiht. Dabei drängen sich fünf dieser Mönche an

115 Krüger 1998, S. 175 f. spricht von einer „Hochschätzung“ des Grabmals. In Bezug auf „Fragen der Ästhetik von Ausstattung und Bauschmuck“ habe seitdem ordensintern ein „Wandel“ hin zu Aufgeschlossenheit stattgefunden. Dabei sei gerade die *Arca* mit einer derart „paradigmatische[n] Entschiedenheit [...] in Angriff“ genommen worden, dass „es auf der Hand [liege], daß es dabei um mehr ging als allein um eine bloße Prachtinszenierung“, so Krüger.

116 Die Inschrift zitiert nach Wentzel 1958, S. 242. – Vermutlich hat Hans Wentzel die Szene aufgrund dieser Inschrift als „Aussendung“ bezeichnet, wobei Brinkmann sich ihm angeschlossen hat. Doch sollte dieses Axiom wohl nicht so verstanden werden, dass der Papst den Ordensgründer damit anspricht, sondern dass der Ordensgründer diesen Wunsch vom Papst bestätigt haben möchte. Nach der ersten Verständnisweise hätte man es mit einer Idee des Papstes zu tun, nach der zweiten würde es sich um die Idee des Heiligen handeln, was ja ein grundlegender Unterschied ist.

117 Vgl. die Rekonstruktionsschemata in Wentzel 1958, S. 235 Abb. 53 sowie Brinkmann 2008, S. 262 ff.

den linken Rand des Bildfeldes, die übrigen zwei stehen am rechten Rand. Einer der fünf Mönche trägt einen Weihwasserkessel, die zwei Mönche rechts tragen Kerzen. Insgesamt erscheinen also acht Mönche im Bild, nimmt man Dominikus hinzu. Die *Legenda Aurea* spricht indessen von zwölf Brüdern, die der zu Bologna Sterbende um sich versammelt wissen wollte.¹¹⁸ Die vier im Wimpfener Farbfenster fehlenden Mönche könnten eventuell auf Platzmangel zurückzuführen sein. Doch vielleicht ist die Anzahl der real dargestellten Mönche nicht wörtlich zu nehmen. Spätere nordalpine Darstellungen der Episode zeigen zum Teil nur drei Mönche neben Dominikus. So beispielsweise auf einem Tafelbild eines Tiroler Meisters (um 1480), welches sich im Dominikanerkloster St. Joseph, Düsseldorf, befindet.¹¹⁹ Dominikus liegt dort gleichfalls bedeckt mit einer roten Decke in einem Bett, welches von rechts nach links in den Raum ragt. Zu seinen Füßen sind vordergründig zwei Brüder angeordnet, hinter dem Bett der dritte. Eine der Figuren im Vordergrund kniete, ein Buch in den Händen haltend, am Boden, ähnlich einer Stifterdarstellung. Der andere steht hinter dem knienden Mönch mit gefalteten, nach unten gesenkten Händen. Der stehende Bruder im Hintergrund hat ein Buch in der rechten Hand, während die linke an die Brust gelegt ist. Dominikus trägt ein Schriftband, auf dem die bezeugten Abschiedsworte stehen: *paupertatem vitae humiliter servate*.¹²⁰ Die Komposition dieser Tafel entspricht also im Wesentlichen jener der Wimpfener Scheibe.

Doch ist an dieser Stelle zu erwähnen, dass der Episodenbestand und die Ikonographie der Stationen der Dominikus-Vita bis um 1300 gar nicht festgelegt waren.¹²¹ Dieser Umstand erschwert die Identifikation der Darstellungen und infolgedessen das Finden von Vergleichen sowie die Anordnung der Szene innerhalb des typologischen Zyklus des Bibelfensters. So bleibt auch unklar, was die Szene der vierten Scheibe zeigte (Abb. 17d). Zu sehen ist ein Bischof, der an einem Altar steht, und im Begriff ist, die Heilige Mes-

118 Vgl. Voragine/ed. Benz 2007, S. 425: [...] *Da rief er von den Brüdern des Convents zu Bologna zwölf zusammen* [...].

119 Eine farbige Abbildung findet sich in Füllenbach 2016, S. 20. Das Dominikanerkloster in Düsseldorf ist nicht mittelalterlichen Ursprungs, sondern eine neue Gründung. Das Gemälde wurde 1977 „vermutlich aus säkularisiertem Klosterbesitz“ erworben, zitiert aus ebd. (Bildunterschrift).

120 Zitiert aus Füllenbach 2016, S. 20 (Bildunterschrift).

121 Dazu Wentzel 1958, S. 238, der aus diesem Grund betont, dass seine Rekonstruktion des Zyklus lediglich als „Vorschlag“ zu begreifen sei.

se zu zelebrieren, wobei der Augenblick der Elevation im Bild festgehalten worden zu sein scheint. Wentzel weist zu Recht darauf hin, dass diese Szene anhand der *Legenda Aurea* nicht entschlüsselt werden kann. Zuzustimmen ist auch seinem Hinweis, dass es sich hierbei nicht um Dominikus handeln könne, da Dominikus zum einen nie Bischof gewesen war und die auf der Scheibe dargestellte Figur zum anderen keinen Heiligenschein besitze.¹²² Wer indessen alternativ dargestellt sein könnte, bleibt unklar; zumindest solange kein vergleichbares Beispiel gefunden wird.

Unter den Stettener Fensterbildern findet sich jedenfalls kein solches Beispiel. Verglichen mit Wimpfen fehlt dem Stettener Zyklus überhaupt jegliches ordentypische Element. Damit unterscheiden sich die Stettener Farbfenster ganz erheblich von den meisten überlieferten Glasmalereien deutscher Dominikaner(innen)klöster. Sowohl die Scheibenensembles aus Köln und Straßburg weisen eine offensichtlich dominikanisch geprägte Ikonographie auf, als auch einige Fragmente und Reste aus den eingangs dieses Abschnitts aufgezählten Klöstern. So wurde oben bereits erwähnt, dass zum Beispiel auf jener der beiden Scheiben aus dem stadtkölnischen Schwesternkonvent von St. Gertrud, welche eine stehende Muttergottes mit Kind zeigt, der Dominikanerbruder „Igbrandus“ in einer Stifterhaltung zu Mariens Füßen erscheint. Obwohl die Identität dieser Person bislang nicht geklärt werden konnte, lässt die Darstellung dieses Mönchs vermuten, dass er die Scheibe gestiftet hat. Mithin ist der Anteil der Dominikaner am ursprünglichen Fensterprogramm in St. Gertrud belegt.

Dasselbe gilt für den benachbarten Brüderkonvent in Köln. Mit dem Unterschied, dass dort kein unbekannter Zeitgenosse die Verglasung des Chores finanzierte, sondern kein geringerer als Albertus Magnus († 15. November 1280). Albert bekannte sich dazu, „daß er durch den Papst vom Armut- und Gehorsamsgelübde entbunden sei, somit das Recht auf Vermögen habe und frei darüber verfügen könne.“¹²³ Diese Gelder investierte er nicht nur in die Verglasung des Chores der alten Kölner Dominikanerkirche, sondern er bezahlte posthum überhaupt deren gesamten Chorbau.¹²⁴ Damit muss der

122 Vgl. Wentzel 1958, S. 243.

123 Zitiert aus Brinkmann 2008, S. 144 Anm. 507.

124 Vgl. insgesamt Brinkmann 2008, S. 144 ff., demnach vermachte Albert im Jahre 1279 seinen Besitz dem Kloster mit der Anweisung, „den Verkaufserlös ausschließlich zur Vollendung des

dominikanische Anteil an der Gestaltung des Bibelfensters in Köln entsprechend hoch veranschlagt werden. Infolgedessen wurden die untersten zwei Zeilen des hier bereits vielfach erwähnten Bibelfensters der Kirche mit einer Ganzkörperdarstellung seiner, Alberts, Person versehen¹²⁵ – dabei muss man sich vergegenwärtigen, dass Albert zu diesem Zeitpunkt, also kaum ein Jahr nach seinem Tod, weder bereits seliggesprochen geschweige denn kanonisiert worden war.¹²⁶

Eine ähnliche Situation, in der ein Element des Ordens an derart prominenter Stelle in den Zyklus des Bibelfensters integriert wurde, liegt offenkundig auch in Straßburg vor. Denn es haben sich zwei Scheiben mit einer Darstellung der Aussendung der Brüder und dem Traum der Patin erhalten, die wie die übrigen auf die Fenster der Laurentiuskapelle (früher Martinskapelle genannt) des Straßburger Münsters verteilt sind. Da für das ikonographische Programm des dortigen Bibelfensters die Wahrscheinlichkeit nicht gering ist, dass es einen dreiteiligen typologischen Zyklus gab, vermutet man, dass ähnlich wie in Wimpfen eine der drei Bahnen statt einer zweiten Reihe alttestamentlicher Präfigurationen vielmehr Stationen aus dem Leben des Ordensgründers visuell schilderte.¹²⁷

Bezeichnend an den Assimilationen – wenn man das so sagen kann – der Vita des Heiligen mit der Vita des Erlösers durch die direkte In-Bezug-Setzung beider Lebenswege ist, wie Dominikus hier zu einem „Teil des

Chores zu verwenden“ (zitiert aus Brinkmann, ebd.). In Alberts Testament heißt es: „*Aurum vero et argentum et gemmas, quae possunt in argentum commutari, ad perficiendum chorum domus ejusdam, quem ego de pecunia mea fundavi et a fundo erexi, nec volo, quod ad usus alienos convertantur*“, hier zitiert nach Brinkmann, ebd., S. 144 Anm. 507.

125 Vgl. Brinkmann 2008, S. 145. Diese Scheibe des Fensterprogramms ist bedauerlicherweise verloren. Wir wissen davon durch den ersten Albert-Biographen, Petrus von Preußen, selbst *filius* des Kölner Konvents, der auch die Inschrift dieser Scheibe überliefert. Demnach war dort zu lesen (hier zitiert nach Brinkmann, ebd., S. 145): *Condidit iste Chorom Praesul, qui Philosophorum // Flos et Doctorum fuit Albertus scholaque morum // Lucidus errorum destructor, obexque malorum // Hunc xogo Sanctorum numero Deus adde Tuorum.*

126 Heiliggesprochen wurde Albert erst am 16. Dezember 1931 (!) durch Papst Pius XI., (vgl. Hinnebusch 2004, S. 251; la Dous 2016, S. 167); seliggesprochen im Jahr 1622 (die Angabe in Keller 1975, S. 26, Albert sei 1622 kanonisiert worden, ist unrichtig).

127 Vgl. dazu Wentzel 1958, S. 238 Anm. 29 (mit Literatur); Brinkmann 2008, S. 165–174. – Der Traum der Patin erfolgt dabei chronologisch vor der Aussendung der Brüder und ist natürlich nicht zu verwechseln mit dem Traum seiner Mutter, welcher unmittelbar vorangeht. Zum Traum der Patin berichtet die *Legende Aurea* (Voragine/ed. Benz 2007, S. 414): *Auch erschien der Frau, die ihn aus der Taufe hub, daß er einen lichten Stern an seiner Stirn hätte, der erleuchtete alle Welt.* Aufgrund dieser Szene wurde der Stern zu einem der wichtigsten Attribute des Heiligen. – Die Aussendung der Brüder wurde oben angesprochen.

göttlichen Heilsplanes¹²⁸ erklärt wurde. Nach Brinkmann sollte auf diese Weise „dem Betrachter vor Augen geführt werden, [...] daß das Heilswerk Gottes sich über die Erfüllung in Christus hinaus im Werk des Ordensgründers Dominikus fortsetzt.“ Mit einem solchen ikonographischen Sonderweg und in Kombination mit der Marienkrönung an der Spitze des Zyklus’ erweist sich das Bibelfenster von Wimpfen als ein ungemein ordensspezifisches Programm; all diese Merkmale fehlen im bauzeitlichen Stettener Bibelfenster vollkommen. Dort findet sich weder ein dominikanisches Element im Sinne prominenter oder sonstiger Ordensleute, noch tendiert das Fenster zur Verherrlichung Mariens.

Diese Feststellung ist umso eindrücklicher, als man, wie es scheint, Ende des 15. Jahrhunderts – und das heißt im Kontext der Reform des Klosters – einige Scheiben austauschte, vielleicht weil sie im Laufe der Zeit zu Bruch gegangen waren, und dafür neue einsetzte. Im Unterschied zu den alten Scheiben besaßen diese nun unter anderem mit den heiligen Dominikus und Katharina von Alexandrien eine ordensnahe Ikonographie (Abb. 68 und Abb. 68-1). Die Darstellungen entsprechen dabei sehr genau dem Bildprogramm der damals ebenfalls neu errichteten Ausstattungsstücke, des Retabels (siehe dazu Kapitel IV. 2.) und des Sakramentshäuschens (hierzu Kapitel IV. 3.).

Im Vergleich mit den erneuerten Scheiben, deren Darstellungen vom bauzeitlichen Programm völlig abwichen, zeigt sich deutlich, dass das bauzeitliche Stettener Fenster nicht als dem Geist des Ordens nahe stehend oder diesem gar entsprungen bezeichnet werden kann. Es scheint vielmehr auf dynastische Vorstellungen des Stifters zu verweisen. Doch das würde die Vermutung untermauern, dass zu diesem Zeitpunkt die Angliederung des Klosters an den Orden aufgrund andersartiger Pläne des Stifters noch nicht feststand. Darum erscheint es abschließend angebracht, das Bibelfenster im Hinblick auf Einflüsse des Stifters zu durchleuchten.

II.2.3.D. SPIEGEL HERRSCHAFTLICHEN SELBSTVERSTÄNDNISSES

Die folgenden Überlegungen fußen auf der Voraussetzung, dass Hans Wentzels Rekonstruktion des typologischen Zyklus’ des Stettener Bibelfensters, wie er in Kapitel II. 2.3.b. beschrieben wurde, der ursprünglichen Anlage entspricht. Demnach begann die Erzählung nicht in der untersten Zeile des

128 Zitiert aus Brinkmann 2008, S. 27; hier auch das folgende Zitat.

Fensters, sondern in Zeile zwei. Die unterste Zeile enthielt mit einer Stifter- und einer Wappendarstellung eine profane Ikonographie – und genau deshalb ist sie bemerkenswert.

Wir sehen rechts unten die oben erwähnte, sogenannte Stifterscheibe (Abb. 7). Sie zeigt Friedrich den Erlauchten († 24. Mai 1289) in der Pose eines Stifters, wobei er ein großes Kirchenmodell empor hält.¹²⁹ Standesgemäß gekleidet, der Mantel mit Hermelinpelz gefüttert, kniet der vollbärtige Graf in einem Vierpass vor purpurrotem, würdevollem Hintergrund und scheint im Begriff, ein strahlend weißes Modell einer einschiffigen Kirche dem Himmel zu übereignen. Am Giebel des Kirchenmodells erscheint ein auffallend großes Maßwerkfenster.¹³⁰ Die Blickrichtung des Grafen ist auf die Darstellung des quadrierten Hohenzollern-Wappens in der mittleren Bahn gerichtet (Abb. 8). Dort befand sich ein schräg auf den Boden gelegter Schild vor blauem Hintergrund. Auf der Spitze des Schildes sitzt ein gelber Helm, aus welchem vier gelbe Pfauenfedern mit grünen Augen und grünem Rand ragen. Die freien Stellen rund um den Helm im Bildfeld sind mit roten Blüten gefüllt. Ein blaues, mit gelben Punkten besetztes Band, welches sich in der mittleren Fensterlanzette von unten nach ganz oben durchzieht, umsäumt den Wappenschild.¹³¹

129 Zu seinen Lebensdaten vgl. Grossmann et al. 1905, Nr. 399 S. 59 f. mit Anm. S. 287. – Siehe auch oben in Kapitel II. 2.2.b. die Anm. 50.

130 Zur Stifterscheibe siehe jetzt Ausst.Kat. Baden-Baden 2015, S. 150–155 (Irene Haberland).

131 Im Übrigen ist darauf hinzuweisen, dass Stillfried behauptet, das hier dargestellte Wappen sei nicht wie üblich weiß/schwarz, sondern schwarz/weiß quadriert (vgl. ders. 1838, ohne Paginierung, im Kapitel „Glasgemälde in der St. Michaelskapelle auf Hohenzollern“, und ders. 1877, S. 102 f.). Letzteres sei nur dann gebräuchlich, wenn ein Wappen der Ehefrau gegenüberstand. Karl Theodor Zingeler behauptet im „Kunstdenkmäler“-Band dasselbe (vgl. KD Hohenzollern 1896, S. 147). Die von Stillfried abgedruckten Abbildungen zeigen den Wappenschild in der Tat schwarz/weiß quadriert (vgl. ders. 1877, S. 103; ders. 1870, S. 15 sowie ders. 1838, ohne Paginierung, im Kapitel „Glasgemälde in der St. Michaelskapelle auf Hohenzollern“). Aber in Wirklichkeit ist der Schild auf dieser Scheibe weiß/schwarz quadriert, er hat also die richtige Anordnung der Farben. Wie Stillfried und Zingeler dazu kommen, die Farben verkehrt herum wiederzugeben, erklärt sich durch eine unglückliche Restauration, die offensichtlich bereits im frühen 19. Jahrhundert stattgefunden haben muss. Landeskonservator Wilhelm Friedrich Laur hatte den Irrtum seinerzeit bemerkt. Im Rahmen von denkmalpflegerischen Maßnahmen, die nach einem Erdbeben im Jahre 1911 notwendig geworden waren, ließ Laur den originalen Zustand wiederherstellen. In einem Denkmalschutzbericht des Jahres 1914 teilt er hierzu mit (Folgendes zitiert aus Laur 1915, S. 22): „Die Anwesenheit der Glasmaler bot auch die erwünschte Gelegenheit, eine schon bei früheren Untersuchungen aufgedeckte Entstellung an ersterem Wappen [das heißt dem Zollernschild, Anm. Y. A.] zu beseitigen. Es war nämlich an demselben in früherer Zeit eine vermeintliche Verbesserung in der Weise vorgenommen worden, daß zwei Felder des gevierteten Schildes, und zwar nicht die ursprünglichen schwarzen, sondern die weißen mit schwarzer Oelfarbe überstrichen wurden. Daß gerade dieses älteste Wappen eine

Die linke Scheibe der untersten Zeile ist verloren. Wie oben erwähnt, wird vermutet, dass hier eine Darstellung Adelheids von Dillingen († nach 1289), Friedrichs Ehefrau, als Stifterin zu sehen war. Da jedoch keinerlei Hinweise überliefert sind, was diese Scheibe tatsächlich zeigte, bleiben alle Überlegungen dazu im Bereich der Spekulation. Daher wird diese Scheibe im Folgenden nicht weiter berücksichtigt. Die Konzentration richtet sich hier auf den Wappenschild sowie vor allem auf die Darstellung Friedrichs des Erlauchten in der Stifterscheibe.

Betrachtet man die Wappen- und die Stifterscheibe im Kontext des Gesamtprogramms (Abb. 9), fällt zunächst die mutige Positionierung dieser Darstellungen innerhalb des typologischen Zyklus' auf. Das Hohenzollernwappen bildet quasi die Grundlage des schlafenden Jesse. Dieser bettet sich sozusagen auf den zollernschen Wappenschild, mithin gründet auf ihm die Heilsgeschichte. Ganz ähnlich wie im Wimpfener Zyklus der heilige Dominikus zu einem „Teil des göttlichen Heilsplanes“ (Ulrike Brinkmann) erklärt wurde (siehe oben), figuriert hier das Zollernwappen gleichsam als Fundament des „göttlichen Heilsplanes“ – um mit Ulrike Brinkmanns Worten zu sprechen. Aus der Anordnung des Stifters Friedrichs des Erlauchten in der linken Bahn des Fensters, wo sonst alttestamentliche Typen sitzen, ist dabei zu entnehmen, dass er sich gleichsam als eine Art Präfiguration seines Wappens begriff. Durch die Positionierung der Scheibe wird Friedrich als Vorbildung des quadrierten Schildes dargestellt, welches seinerseits als Abreviatur oder Symbol des Gesamthauses aufgefasst werden darf. Im Blick auf das Selbstverständnis des Grafen verdeutlicht das Programm somit, dass Friedrich sich offenkundig als so etwas wie der Urheber oder der Inbegriff des quadrierten Wappens, also des Gesamthauses, verstand. Und nach seiner Überzeugung fundierte dieses den Heilsweg. Damit offenbart das Bibelfens-

andere Farbenstellung zeigte als die späteren, hat mehrfach zu Irrtümern geführt, und deshalb ist die Richtigstellung, die auf Anregung des Landeskonservators [also ihn selbst, Anm. Y. A.] erfolgte, für die Heraldik von nicht geringer Bedeutung. In den beiden Abbildungen (13 und 14 [hier Abb. 8-A und 8]) ist der jetzige und der frühere Zustand deutlich zu erkennen.“ Mithin werden die Mutmaßungen darüber hinfällig, ob das Stettener Bibelfenster auch ein Wappenschild der Adelheid von Dillingen enthalten habe. Das war offenbar nicht der Fall. Ebenso müsste die Frage überdacht werden, ob die linke Lanzette als Pendant zur Stifterscheibe überhaupt eine Stifterinnendarstellung enthielt. Die Aufdeckung dieser missglückten Restauration unterstreicht vielmehr die maßgebliche Rolle Friedrichs des Erlauchten am Bau des Klosters und der Anschaffung der Glasgemälde.

ter eine durchaus erhabene Vorstellung seines Stifters. Man fragt sich: Woher rührt sie?

Einem realen Vorbild eifert diese Ikonographie jedenfalls nicht nach. Überhaupt entbehrt die Wappen- und Stifterdarstellung im Stettener Bibelfenster der Vorbilder in der zeitgenössischen Glasmalerei des schwäbischen Raums.¹³² Damit erübrigt sich auch die Suche nach Vergleichsbeispielen im sozialen oder geographischen Umfeld. Für eine Gegenüberstellung käme einzig die Stifterdarstellung des dritten Nürnberger Burggrafen aus dem Hause Zollern, gleichfalls Friedrich mit Namen, in Frage (Abb. 7-A). Da die Väter des Grafen Friedrich des Erlauchten von Zollern und des Burggrafen Friedrich III. von Nürnberg († 14. August 1297), also Graf Friedrich IV. von Zollern († ca. 1252) und Graf Konrad von Zollern († ca. 1260), in der Genealogie als Geschwister geführt werden, waren Burggraf Friedrich III. und Graf Friedrich der Erlauchte Cousins.¹³³ Burggraf Friedrich III. ist im Chorfenster des ehemaligen Zisterzienserklosters Heilsbronn,¹³⁴ wo die burggräfliche Linie zwischen 1297 und 1625 „ihre persönliche Grablege“¹³⁵ hatte, in ähnlicher Art und Weise als Stifter dargestellt wie Friedrich der Erlauchte im Stettener Bibelfenster.

Auf den ersten Blick frappieren die Gemeinsamkeiten.¹³⁶ So handelt es sich bei der Heilsbronner Stifterdarstellung auch um eine Glasmalerei, deren

132 Das betonte auch bereits Wentzel 1958, S. 208: „Ähnliche Stifterwappen-Scheiben [sind] in der schwäbischen Glasmalerei um 1300 sonst nicht nachweisbar.“ – Vgl. auch oben in Kapitel II. 2.3.a. Anm. 63.

133 Zur Genealogie des Hauses Hohenzollern siehe Grossmann et al. 1905. – Zur Teilung in die beiden Linien siehe umfassend Seigel 1969. Unter den Grafen Friedrich IV. und Konrad hatte sich das Haus in die fränkische und die schwäbische Linie geteilt.

134 Zu Heilsbronn bietet Geissendörfer 2000 einen reichbilderten Überblick und auf S. 37 kurze Notizen über Heilsbronn als Hohenzollern-Grablege; vgl. ferner Feldhahn 2005 (mit weiterer Literatur). – Die Bedeutung von Heilsbronn als Grablege der Burggrafen hat bereits Stillfried im ersten Band der ersten Folge seiner monumentalen Reihe „Alterthümer und Kunstdenkmale des Erlauchten Hauses Hohenzollern“ dargelegt (Stillfried 1838), wo auch eine Abbildung des Stifterfensters als kolorierte Lithographie zu finden ist (das Buch hat keine Seitenzahlen). Später legte Stillfried sodann eine umfassende Monographie zum Kloster vor (ders. 1877).

135 Zitiert aus Feldhahn 2005, S. 31; zur Zeitangabe siehe Geissendörfer 2000, S. 37.

136 Da, wie mir scheint, leider so gut wie keine brauchbaren Fotografien des Fensters in Heilsbronn vorhanden sind, benutze ich für die folgende Beschreibung notgedrungen die nicht besonders gute Abbildung in Stillfried 1877, S. 96–104, hier zwischen S. 96 und S. 97 und zwischen S. 98 und S. 99. Letztere Abbildung habe ich hier im Anhang abgedruckt (Abb. 7-A); vgl. zu Stillfrieds Heilsbronner Forschungen ferner Feldhahn 2005. – Für Informationen zur Heilsbronner Stifterscheibe wie überhaupt zu den Grabdenkmälern der Hohenzollern in der Heilsbronner Basilika möchte ich mich bei Dr. Markus Hörsch (Leipzig) herzlich bedanken.

Komposition jener aus Stetten im Wesentlichen entspricht: Hier wie dort erscheint der Stifter als „klassische“ Stifterfigur am Boden kniend, beide richten dabei den Blick nach links oben.¹³⁷ Auch die Haltung der Arme entspricht einander – mit dem Unterschied, dass Friedrich der Erlauchte ein Kirchenmodell hält, während Friedrich III. die Hände zum Gebet gefaltet hat. Zudem ist der ursprüngliche Anbringungsort jeweils derselbe, nämlich im Achsfenster des Chores der Klosterkirche von Heilsbronn respektive im Achsfenster des Chores der Klosterkirche von Stetten. Darüber hinaus stehen beide Bilder im Zusammenhang mit einer Baukampagne am entsprechenden Kloster. Während die Klosterkirche von Stetten durch Friedrichs Wohltat errichtet werden konnte, wurde die bisher als Chorraum fungierende romanische Apsis der Heilsbronner Basilika durch Friedrich III. zum dreiseitig geschlossenen Polygon umgebaut. Beide Chorbauten wurden derart geräumig konzipiert, dass eine Dynasten-Grablege darin untergebracht werden konnte. So fand jeder der Grafen in seiner Stiftung seine letzte Ruhe; und zwar quasi unter der eigenen Abbildung im Fenster.¹³⁸

Unter formalen Aspekten sind dagegen beträchtliche Unterschiede zu konstatieren. Verglichen mit der Stettener erscheint die Heilsbronner Stifterscheibe recht primitiv. Zwar ist die ornamentale Umrahmung der Stifterfigur nicht original,¹³⁹ doch entbehrt die Wiedergabe des Burggrafen – sofern man das anhand der Stillfriedschen Abbildung zuverlässig feststellen kann – jedes Gefühls und Pathos'. Jener kraftstrotzende Ausdruck, welcher der Darstellung Friedrichs des Erlauchten wahrhaft Leben verleiht, jene hoheitliche Macht, die ihr immanent ist, und jene Überlegenheit, die aus dem Bild spricht, das alles sucht man im Heilsbronner Pendant vergeblich. Die hagere Figur Friedrichs III. starrt reglos gen Himmel. Das eingefallene Gesicht, die Schwächigkeit des Körpers lassen jede Stärke, jede Selbstsicherheit vermissen; der Burggraf wirkt fast wie tot.

Angesichts dieser Differenzen kann die Stifterscheibe des dritten Burggrafen kaum jener Friedrichs des Erlauchten als Vorbild gedient haben. Im Blick auf die Qualität der Werke erscheint die Stifterdarstellung Friedrichs III. eher wie eine wenig geglückte Nachahmung der Stettener Ausführung

137 Zu Stifterbildern siehe zum Beispiel Lachner, RDK 3 (1954).

138 Zur Grablege der Hohenzollern siehe unten Kapitel III. 3.4.b. – Zur Baukampagne des 13. Jahrhunderts in Heilsbronn vgl. Stillfried 1877, S. 60 f.

139 Vgl. Stillfried 1877, S. 104.

Mithilfe der Datierung der Scheiben lässt sich dieser Verdacht erhärten. So war der Chorneubau in Heilsbronn offenbar nicht vor dem Jahr 1284 fertiggestellt.¹⁴⁰ Zu diesem Zeitpunkt dürfte aber die Stettener Kirche bereits in Betrieb gewesen sein. Denn die materielle Ausstattung des Klosters erfolgte bereits im Jahr 1267 (siehe Kapitel II. 2.2.b), und es ist kein Hinweis vorhanden, der auf eine Verzögerung des Baubeginns schließen lässt.¹⁴¹ Das wäre allein deshalb gar nicht möglich, weil (wie erwähnt) der Graf selbst bereits im Jahr 1289 darin bestattet wurde. Friedrichs Cousin starb dagegen erst rund zehn Jahre später; es bestand somit hinreichend Zeit, sich über die Situation zu informieren. Zudem sprechen architektonische Details dafür, dass der Stettener Chor um 1280 fertig war,¹⁴² also einige Jahre früher als jener in Heilsbronn. Schließlich bezeugt auch der Umstand, dass das Kloster spätestens seit 1267 als „Kloster“ geführt wird, was oben bereits ausführlich dargestellt wurde (siehe Kapitel II. 2.2.), dass die Stettener Scheibe älter ist. Somit ist wahrscheinlicher, dass die Heilsbronner Scheibe der Stettener nacheifert, aber nicht umgekehrt. Mithin drängt sich die Frage umso mehr auf: Woher rührt Friedrichs des Erlauchten nobles Selbstverständnis?

Der päpstliche Legat Albert Beham, der seit 1239 in Deutschland unterwegs war, stellte um die Mitte desselben Jahrhunderts fest: *Domus nobilium de Zolre et de Hohenberch in castris et munitiõibus contra imperium et ejus insultus habent resistere quantum placet.*¹⁴³ Die historische Forschung stimmt damit überein: „Im 13. Jahrhundert gehörten sie [die Grafen von Zollern, Anm. Y. A.] zu den mächtigsten und führenden Familien in Süddeutschland.“¹⁴⁴ Das war nicht

140 Stillfried 1877, S. 60 teilt mit, dass auf den 30. März 1284 ein „Ablassbrief“ datiere, welcher „zur Beisteuer für den Chor auffordert.“ Gleichwohl meint Stillfried, der Chor sei 1284 fertiggestellt gewesen (ebd., S. 99).

141 Man darf vielmehr von einer zügigen Umsetzung des Projekts ausgehen, wie aus der folgenden Darlegung noch ersichtlich werden soll.

142 Zum Beispiel wurde auf das Maßwerk in Stetten, das noch Rundstäbe hat, oben bereits hingewiesen (siehe Anm. 96). – Vgl. auch Wentzel 1958, S. 197; er geht jedoch im Gegensatz zur hier vertretenen Meinung davon aus, dass der Chor erst im Rahmen der „Eingliederung des Klosters in den Dominikanerorden“ errichtet wurde. Konkret schreibt Wentzel, ebd.: „Zwischen 1278 und 1289 kann der Chor nach Ausweis seiner Einzelformen tatsächlich erbaut worden sein.“ Allerdings bezeugt Stillfried selbst (ders. 1877, S. 103), dass die Stettener Fenster die „älteste[n] Glasgemälde des Hauses Hohenzollern“ seien. Zumindest im 19. Jahrhundert gab man also ihnen den Vorzug gegenüber den Heilsbronnern.

143 Hier zitiert nach Stillfried/Märcker 1847, S. 130 Anm. 37; vgl. Schöntag 1996, S. 209; Seigel 1969, S. 44.

144 Zitiert aus Schöntag 1995, S. 361.

immer so: Erst rund hundert Jahre zuvor, im frühen 12. Jahrhundert, waren die Edelfreien von Zollern in den Grafenstand erhoben worden, nachdem wiederum ungefähr hundert Jahre zuvor, 1061, die ersten zwei *von Zolorin*, über die man nichts weiß, in der Geschichte aufgetaucht waren – allerdings als „umgekommen“ (*occiduntur*).¹⁴⁵

Der Aufstieg des Hauses führte über die Belehnung des Grafen Friedrich III. von Zollern († ca. 1200) mit dem Burggrafenamt von Nürnberg im Jahr 1192, darum wird dieser Graf auch der erste Burggraf genannt. Nach der um das Jahr 1214 von dessen Söhnen Friedrich IV. († ca. 1252) und Konrad († ca. 1260) vorgenommenen Teilung in eine fränkische und eine schwäbische Linie, wovon oben bereits die Rede war, begann zunächst Friedrich IV. einen umfangreichen Herrschaftskomplex aufzubauen. In wenigen Jahren wurden rund ein halbes Dutzend Städte gegründet und neue Ländereien und Herrschaften erworben, so zum Beispiel die Herrschaft Schalksburg. Schon in den 1220er Jahren beteiligte sich der Sohn, Friedrich der Erlauchte (V.) von Zollern, an der Herrschaft. Durch seine Heirat mit Adelheid aus dem Hause der damals bedeutenden Dillinger Grafen kam Friedrich der Erlauchte darüber hinaus in den Besitz von Grundgütern in der Augsburgs Gegend; ferner wurde einer der drei gleichnamigen Söhne Domprobst zu Augsburg. Zugleich konzentrierte Friedrich der Erlauchte seine Herrschaft auf ein Gebiet rund um den Zollernberg. Und weiß die historische Forschung noch für das 12. Jahrhundert kaum etwas über den Umfang und die Lage des zollerischen Besitzes, so kristallisieren sich jetzt die Strukturen heraus; ein Hofstaat mit Beamtschaften und Dienstleuten gibt sich nun zu erkennen.

Unter Friedrich dem Erlauchten erreichte diese Entwicklung ihren Höhepunkt – es war dies ein solcher „Höhepunkt in der zollerischen Geschichte“¹⁴⁶, wie er erst zweihundert Jahre später wieder erreicht werden sollte. Einige Begleiterscheinungen markieren diesen Punkt recht deutlich. So ist Friedrich der Erlauchte offenbar der erste in der Geschichte des Gesamthauses Hohenzollern, dessen Todestag am 24. Mai 1289 mit Sicherheit bekannt ist.¹⁴⁷ Die Burg Hohenzollern beginnt in diesem Zeitaum in Erscheinung zu

145 Vgl. dazu und zum Folgenden, sofern nicht anders angegeben: Seigel 2010; Schöntag 1996; Schöntag 1995; Eisele 1965; Großmann et al. 1905; ferner Schmid 1862a/b; Stälin 1856; Stillefried/Märcker 1847.

146 Zitiert aus Schöntag 1996, S. 209.

147 Das ergibt sich aus der Überprüfung der Genealogie von Grossmann et al. 1905. Der nächste

treten. So wird sie nämlich gerade in der Stettener Stiftungsurkunde vom 9. Januar 1267 zum ersten Mal als Burg bezeichnet wird (*castro Zolre*).¹⁴⁸ Auch der quadrierte Schild ist erstmals 1248 als Siegel belegt.¹⁴⁹ Und Friedrich der Erlauchte war wohl tatsächlich der erste, der es benutzte, während noch sein Vater, Graf Friedrich IV., ein Siegel mit einem gekrönten Löwen führte. Zudem ist Friedrich der Erlauchte, worauf Stillfried zu Recht hinweist, „[a]us einer langen Reihe von Zollergrafen [...] fast der Einzige, dessen Andenken die Sage gefeiert und aufbewahrt hat. Wir erinnern hier nur an die in der Zimmerischen Chronik enthaltene charakteristische Erzählung von seiner abenteuerlichen Reise in den Orient.“¹⁵⁰ Nicht von ungefähr führte Friedrich als einziger der mittelalterlichen Hohenzollern den ständigen Beinamen *Illustris*, der Erlauchte.¹⁵¹

Wenn Stillfried im Jahre 1847 erklärt, dass mit der Gründung des Klosters Stetten „nicht nur ein neuer Abschnitt in dem Leben des erlauchten Grafen beginnt, sondern auch eine neue Epoche in der Geschichte seines Hauses

des Gesamthauses mit bekanntem Todestag scheint demnach der erwähnte dritte Nürnberger Burggraf Friedrich zu sein, der am 14. August 1297 starb. Außen vor gelassen habe ich hier die stammesverwandten Hohenberger Grafen. Dort scheint der in Kapitel II. 2.1 erwähnte Burkhard III. der erste mit gesichertem Todesdatum zu sein. – Bei aller Kritik über die Zuverlässigkeit der Grossmannschen Genealogie (vgl. auch Anm. 155) scheint das Werk dennoch weitgehend vertrauenswürdig zu sein, was auch Rudolf Seigel so sieht (ders. 1969, S. 10). Jedenfalls bietet es jeweils vollständige Lebensdaten, während sich andere Stammtafeln oft auf die Nennung von Geburts- und Todesjahr beschränken, ohne Tag und Monat anzugeben. – Zur Teilung in eine fränkische und eine schwäbische Linie vgl. Seigel 1969.

148 Zur Stiftungsurkunde vgl. oben das Kapitel II.2.2.b. – Den Hinweis darauf, dass der Hohenzollern erstmals in der Stettener Stiftungsurkunde von 1267 als *castrum* erwähnt wird, verdanke ich Dr. Volker Trugenberger (Sigmaringen), der allerdings auch darauf hinweist, dass bereits in der Zwiefalter Chronik des Berthold von Zwiefalten aus dem 12. Jahrhundert eine *urbs Zolr* erwähnt werde, was auf eine bereits befestigte Anlage schließen lasse (vgl. Berthold/ed. Abel 1852, hier S. 116 [*iuxta urbem Zolr*]); zu dieser Chronik siehe auch o. V.: Bertholdus abbas Zwifildensis, *Chronicon*, in: Repertorium „Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters“, URL: <http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00642.html> (letzter Zugriff: 1.2. 2017). – Irrigerweise behauptet Karl Theodor Zingeler (Folgendes zitiert aus KD Hohenzollern 1896, S. 139): „[B]einehae das ganze Mittelalter hindurch, wird uns von der Burg selbst gar nichts gemeldet. Erst mit Anfang des 15. Jahrhunderts tritt sie in der Geschichte auf. Im Jahre 1402 geloben die beiden Grafen und Brüder Fritz der Öttinger und Eitelfritz von der Burg nichts zu veräussern, noch zu versetzen.“

149 Vgl. MonZol I, Nr. 175 S. 65 – Siehe auch Schöntag 1996, S. 181 und S. 210, der den Wechsel des Wappens meines Erachtens völlig zu Recht mit diesem „neuen Anspruch“ verbindet. Schon Stillfried/Märcker 1847, S. 125 erkannten im Wechsel des Siegels vom Löwen hin zum quadrierten Schild ein distinktives Merkmal, das Friedrich der Erlauchte von seinen Vorgängern signifikant unterscheidet. Ähnlich sieht Zingeler diese Sache (vgl. ders 1889, S. 13–19).

150 Zitiert aus Stillfried/Märcker 1847, S. 130 Anm. 35.

151 Vgl. Stillfried/Märcker 1847, S. 124 mit Anm. 17.

anhebt“,¹⁵² so scheint man diese Aussage etwas differenzieren zu müssen. Mit der materiellen Ausstattung des Klosters (also nicht, wie oben beschrieben, mit der Gründung an sich, diese geschah nach Ausweis der Überlieferung ohne den Grafen) begann im Leben Friedrichs kein „neuer Abschnitt“ und es hob auch keine „neue Epoche“ in der Hausgeschichte an. Vielmehr befand sich die „neue Epoche“ zu diesem Zeitpunkt bereits auf ihrem Kulminationspunkt. Diese „neue Epoche“, die in der modernen Forschung als „Ausbau der Herrschaft“ bezeichnet wird,¹⁵³ hat um 1270 nicht angefangen, sondern sie hat in jenen Jahren ihren Zenit erreicht. Hierauf folgte ein geradezu dramatischer Abstieg, dessen Talsenke 1423 mit der Zerstörung des Zollern durch die Reichsstädte erreicht ist.

Nur vor dem Hintergrund des Triumphes ist die im Bibelfenster verherrlichte „Machvollkommenheit“ (Wilfried Schöntag) zu erklären. Die Stifterscheibe preist den „Glanz des Herrschers“ (Rudolf Stillfried) eines auf dem Gipfel seines Ruhmes stehenden Grafen. Und Friedrich inszeniert sich dabei nicht nur als Typus dieser über lange Jahre erworbenen Errungenschaften. Sondern, indem er das Kloster in Form eines Kirchenmodells wie ein Geschenk dem Himmel übereignet, kommt in dem Bild zugleich etwas von dem zum Vorschein, das Stillfried treffend mit „landesväterlicher Milde und ächter Frömmigkeit“¹⁵⁴ beschrieb.

Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861) scheint sich über den Stellenwert dieser Scheibe in der Hausgeschichte im Klaren gewesen zu sein. Nachdem er die Stifterscheibe – zusammen mit drei weiteren aus Stetten (siehe oben) – um das Jahr 1838 durch Stillfried ausgehändigt bekommen hatte, lies er sie in die Kleine Waffenhalle von Schloss Stolzenfels bei Koblenz einbauen.¹⁵⁵ Auf diese Weise habe der spätere König, wie Irene Haberland erklärt, die „Wurzeln der Hohenzollern“ in Erinnerung rufen wollen, da er „durchaus um

152 Zitiert aus Stillfried/Märcker 1847, S. 128.

153 Vgl. unter anderem Schöntag 1995; ders. 1996.

154 Zitiert aus Stillfried/Märcker 1847, S. 129 f.

155 Möglicherweise erachtete Friedrich Wilhelm IV. die Stifterscheibe nicht zuletzt deshalb für dynastisch außerordentlich bedeutsam, weil er entgegen der offiziellen Genealogie, die von Julius Grossmann und anderen dargestellt wurde (ders. et al. 1905), davon überzeugt war, dass die schwäbische Linie die ältere des Gesamthauses sei und nicht die fränkische (vgl. Seigel 1969, S. 43). Die moderne historische Forschung konnte dies inzwischen verifizieren (vgl. Seigel 1969; Schöntag 1995, S. 365).

die dynastische Bedeutung der historischen Scheibe“ aus Stetten Bescheid gewusst habe.¹⁵⁶

II.2.4. KEHRTWENDE: SUB DOCTRINA PRAEDICATORUM

War das 13. Jahrhundert bezogen auf die schwäbischen Hohenzollern eine Glanzepoche, so war es bezogen auf das Heilige Römische Reich eine Zeit der politischen Unsicherheit, deren Brandmarken die Absetzung des letzten Kaisers aus der Stauferdynastie, Friedrichs II. († 13. Dezember 1250), durch Papst Innozenz IV. und das anschließende, sogenannte Interregnum bilden. Während sich andere Grafenhäuser des südwestdeutschen Raumes bereits 1246 im Zuge der Absetzung Friedrichs II. von der Kaiserpartei lossagten, namentlich Württemberg, blieben die Zollern ihr „bis zuletzt“¹⁵⁷ treu. So wird in der Literatur wiederholt darauf hingewiesen, dass die am 9. Januar 1267 ausgestellte, sogenannte Stiftungsurkunde des Klosters Stetten unter anderem auch vom letzten Stauferherzog Konradin, damals ein Junge von 14 Jahren, besiegelt worden war;¹⁵⁸ und zwar wenige Monate bevor dieser im Oktober desselben Jahres endgültig nach Italien zog. Am 1. Oktober 1273 wählten die Kurfürsten sodann den Grafen Rudolf I. von Habsburg († 15. Juli 1291) zum römisch-deutschen König.

II.2.4.A. RUDOLF I.

Vivat rex, in cuius ore clemencie lex! Die in diesen Worten zum Ausdruck gebrachte Begeisterung des deutschen Volkes über die Wahl Rudolfs I. zum neuen König, spiegelt auch die Glückseligkeit desjenigen wider, der sie überliefert, nämlich der Dominikanerprovinzial Ulrich Engelberti aus Straßburg († 1277), ein enger Freund und Schüler von Albertus Magnus.¹⁵⁹

Die „engen Beziehungen Rudolfs I. zu den Bettelorden und deren Bedeutung für sein politisches Handeln“¹⁶⁰ sind im Grunde genommen seit der

156 Zitiert aus Ausst.Kat. Baden-Baden 2015, S. 154 (Irene Haberland).

157 Zitiert aus Schöntag 1996, S. 210.

158 Vgl. Schöntag 1996, S. 210.

159 Vgl. Finke 1891, S. 10–13, das Quellenzitat aus ebd., Nr. 58 S. 87 (Schreiben des Provinzials Ulrich Engelberti an ungenannte Ordensbrüder, 1273), vgl. ebd., S. 11. – Zu Engelberti siehe Finke, ebd., S. 18–22; von Loë 1907, S. 13.

160 Zitiert aus Thome 2008, S. 411 Anm. 17 (mit weiterer Literatur).

Königswahl 1273 bekannt, berichten doch nicht allein die *Annales Basilenses* und die *Annales Colmarienses* ausführlich über die „Anhänglichkeit“ des Regenten an die Dominikaner.¹⁶¹ Auch das sogenannte Briefbuch des Hermann von Minden († 2. Oktober 1299), dem Nachfolger Ulrich Engelbertis im Provinzialat,¹⁶² – der oben zitierte Ausruf von Ulrich Engelberti ist darin enthalten – erzählt seitenlang von der „[h]elle[n] Freude über das Ende der kaiserlosen [!], schrecklichen Zeit [...]. Auf Geheiß des Papstes haben die Kurfürsten gewählt, ganz nach dem Willen Gottes.“¹⁶³ Die deutschen Dominikaner haben dieses Wahlergebnis offenbar als göttliche Fügung verstanden.

Die ungehaltene Begeisterung der Dominikaner über den neuen Regenten erscheint berechtigt, schließlich gewährte dieser dem Orden „unzählige Wohltaten“. Seine „Sympathie“ für die deutschen Dominikaner habe Rudolf, dessen Regierung Ludwig Sutter in Bezug auf die Schweizer Dominikaner schlicht „ein glückliches Ereignis“ nennt,¹⁶⁴ schon bei seinem ersten Besuch als frischgebackener König in Basel im Januar 1274 bekundet. Als er sodann ein Jahr später gemeinsam mit seiner Ehefrau, Königin Anna-Gertrud von Hohenberg, der Schwester des oben (Kapitel II. 2.1.) bereits erwähnten Grafen Albrecht II. von Hohenberg, erneut die Stadt aufsuchte, habe er im Predigerkloster sogar „die Mahlzeit“ eingenommen. Außerdem wohnten der Taufe seines Sohnes Karl, die gelegentlich dieses Besuchs in Basel vollzogen wurde, gleich drei Predigerbrüder bei.¹⁶⁵

Die Tradition des bekannten Dominikanerinnenklosters Adelhausen in

161 Finke 1891, S. 10–13, zitiert aus S. 10.

162 Zu Hermann von Minden vgl. jetzt Overhage 2014, S. 289 f.: Demnach wurde er um 1230 in Stolzenau geboren, trat zu unbekanntem Zeitpunkt in ein unbekanntes Kloster des Ordens ein, war bereits 1264 auf dem Generalkapitel zu Paris anwesend, Kaplan und Pönitentiar bei Urban IV. in Viterbo, 1277 bis 1281 Vizeprovinzial, 1278 beteiligt an der Gründung des Klosters Colmar, dort Prior 1284, 1286 Wahl zum Provinzial in Frankfurt. Er gehört zu den „Leitfigur[en]“ (Ursuale Overhage) des Ordens im 13. Jahrhundert. „Hermanns Verhängnis war es, dass sein Provinzialat in eine Zeit fiel, die von großen Unruhen und Streitigkeiten um mehrere Klöster bestimmt war. [...] Resigniert und ermüdet von all diesen Belastungen, versuchte er auf dem Generalkapitel 1288 in Lucca von seinem Amt entbunden zu werden, doch seine Bitte blieb vergeblich.“ (Zitiert aus Overhage 2014, S. 289 f.)

163 Die Handschrift (heute Berlin, Staatsbibl., Ms. theol. lat. 8° 109) wurde von Heinrich Finke ediert (ders. 1891; vgl. dazu auch ders. 1890) und von ihm als „Briefbuch“ Hermanns von Minden bezeichnet. Sie enthält zahlreiche Schriftstücke, Briefe, etc. aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und zählt in der einschlägigen Literatur unter anderem im Hinblick auf die Organisation des Ordens, die politische Stimmung, Beziehungen zu weltlichen Regenten usw. zu den wertvollsten Quellen für diese Zeit; hier zitiert aus Finke 1891, S. 10.

164 Vgl. Sutter 1893, hier zitiert S. 18.

165 Siehe dazu Sutter 1893, S. 63 f. (Zitate).

Freiburg begründet den Ruhm dieser Niederlassung nicht zuletzt mit dem Eintritt einer Gräfin von Sulz, die eine Schwester König Rudolfs I. gewesen sein soll, wie es im sogenannten Adelhauser Schwesternbuch überliefert ist. Denn erst durch die materielle Beisteuer dieser Gräfin – laut Klostertradition soll sie Kunigunde geheißten haben – konnten Kloster und Klausur errichtet werden.¹⁶⁶ Bei der Grundsteinlegung des Colmarer Predigerkonvents war Rudolf I. persönlich anwesend, ebenso wie Hermann von Minden, welcher sodann Prior von Colmar wurde.¹⁶⁷ Überhaupt zeigt sich der König vor allem im Elsaß als besonders engagiert gegenüber dem Orden. So vermittelte er zum Beispiel in der zwischen dem Straßburger Stadtrat und den dortigen Dominikanern in den Jahren 1287 bis 1290 entbrannten „Katastrophe“ (Arnold Kühl). Als die Dominikaner aus der Stadt vertrieben wurden, beauftragte Rudolf wiederholt unter anderem den Erzbischof von Mainz als Schlichter, um die Dominikaner aus der Verbannung zu befreien. Dabei traf der König, an den „die in sehr bedrängter Lage sich befindenden und jeden geistlichen Trost entbehrenden“ Straßburger Dominikaner gewandt hatten, persönlich mit dem Ordensgeneral Munio von Zamora zusammen, der auf dem Weg nach Trier war, wo 1289 das Generalkapitel tagte.¹⁶⁸

Aber vor allen Dingen zeigt sich Rudolfs I. Engagement für den Orden in der Stiftung des Dominikanerinnenklosters Tulln im Jahre 1280. „[Z]um Dank für seinen Sieg über Ottokar von Böhmen (1278) als Denkmal seiner Familie und möglicherweise als Familiengrabstätte gegründet“,¹⁶⁹ wurde die Grundsteinlegung denn auch als „[s]ymbolischer Akt“¹⁷⁰ stilisiert, „bei de[m] die Königsfamilie – wohl samt Gefolge – in Tulln eintraf.“ Zur Demonstration, dass es sich dabei um ein „hochherrschaftliches Kloster“ (Barbara Schedl) handelte, erhielten die Pfeiler des Chorbereichs im Inneren der Kirche große steinerne Stifterfiguren, die unter anderem Rudolf I. und seinen Sohn Albrecht I. zeigten.¹⁷¹ Bereits 1282, keine zwei Jahre nach der Grund-

166 Vgl. von Munzlingen/ed. König 1880, S. 153: [...] *Da wart des grafen Frow von Sultze witwe, die wz Künig Rudolffs swester. Der rieten die brediger mit flis, das si zuo der sammunge käme, daz ain closter da wurde. Des volget si [...]*; vgl. auch Grundmann 1961, S. 232 Anm. 70. – Madlen Doerr diskutiert die Wahrhaftigkeit dieser Nachricht auf breitem Raum (dies. 2015, S. 120 f.).

167 Vgl. Overhage 2014, S. 289 f.; Thome 2008, S. 411.

168 Vgl. Finke 1891, S. 36–41; Kühl 1923, S. 68–75, hier zitiert aus S. 68 und 75.

169 Zitiert aus Gut 1999, S. 103.

170 Schedl 2004, S. 56, hier auch das folgende Zitat.

171 Vgl. Thome 2008, hier vor allem S. 426–430; Schedl 2004. Das Kloster, das etwa 50 Kilometer

steinlegung, wurde die Inkorporation des neuen Klosters in den Predigerorden eingeleitet; 1285 war das oben in Kapitel II. 2.2.a. erläuterte Inkorporationsverfahren offensichtlich abgeschlossen, denn seit dem Jahr 1286 gilt das Kloster Tulln als inkorporiert.¹⁷²

Im Zusammenhang mit dem Auftreten Rudolfs I. von Habsburg ist auch die Inkorporation des Klosters Stetten in den Predigerorden zu sehen. Die Literatur behauptet, Friedrich der Erlauchte von Zollern sei erst um das Jahr 1286 ins königliche Lager übergetreten, als die Widersacher des Königs ihre politische Niederlage hinnehmen und sich in Folge dessen dem König untergeben mussten.¹⁷³ Tatsächlich kann anhand der verfügbaren Quellen auf die Fragen, ob sich Friedrich der Erlauchte, wie sein Cousin Burggraf Friedrich III., im Jahre 1273 dem neugewählten König Rudolf anschloss oder ob er sich auf die Seite von dessen Antipoden schlug, kein einwandfreies Ergebnis erzielt werden, da die diesbezüglich relevanten Nachrichten bisweilen widersprüchlicher Natur sind. So mag es aufgrund der kriegerischen Auseinandersetzungen mit dem stammverwandten Albrecht II. von Hohenberg zunächst den Anschein haben, als sei der Zollerngraf nach Konradins Tod im Lager der Königsgegner zu suchen, schließlich hatte Rudolf I. zwischenzeitlich Albrechts II. von Hohenberg Schwester, Anna-Gertrud von Hohenberg, geheiratet.¹⁷⁴ Dagegen spricht indes, dass Friedrich der Erlauchte im Jahr 1276 im

westlich von Wien in der heutigen gleichnamigen Stadt an der Donau lag, ist vom Erdboden verschwunden, da es im Josephinismus abgebrochen wurde.

172 Vgl. Tugwell 2006, S. 45 Anm. 18; Wilms 1928, S. 26 f.

173 So etwa Schöntag 1996, S. 212, 223. – Den Hintergrund der Konflikte bildet die Selbstbereicherung einiger Adelshäuser aus Reichsgut nach dem Untergang der Staufer und während der politisch unklaren Lage im Interregnum. Rudolf I. reagierte darauf nach seiner Wahl mit der sogenannten Revindikationspolitik. Württemberg war das federführende derjenigen Häuser, die sich vehement gegen die geforderte Rückgabe des seit der Absetzung Friedrichs II. angeeigneten Reichsguts zur Wehr setzten. Ob sich Friedrich der Erlauchte in dieser Zeit gleichfalls aus Reichsgut bereichert hatte, scheint bisher gar nicht erforscht zu sein, jedenfalls muss man das dem Kommentar Schöntags 1996, S. 210, entnehmen, wenn er schreibt: „In diesen Jahren, in denen die schwäbischen Grafen die Schwäche der Reichsgewalt ausnutzten [...], um ihre Herrschaft zu erweitern, bauten auch die Zollern ihre Herrschaft aus, wahrscheinlich jedoch nicht unter Aneignung von Reichsgut.“ Wodurch dieser Ausbau stattdessen erfolgte, sagt Schöntag aber nicht.

174 Vgl. Schöntag 1995, S. 366; ders. 1996, S. 210, der hier zur Untermauerung seiner Ansicht unter anderem mit der Heirat Friedrichs mit einer Dillinger Gräfin argumentiert, was Friedrichs „Einbindung in diese Adelsgruppe“, das heißt in jene der „Parteigänger der Grafen von Württemberg“ belege. Da diese Hochzeit aber bereits in den 1250er Jahren stattfand, wo Friedrich noch gar keinen Anlass gehabt hätte, eine „Einbindung“ in die „Adelsgruppe“ um Württemberg zu suchen, da die Staufer damals ja noch nicht untergegangen waren, bleibt dieses

Gefolge des Königs erscheint.¹⁷⁵ Mitte der 1280er Jahre findet man ihn aber wiederum an der Seite Württembergs, bis es schließlich 1286 zur Beendigung dieser Konflikte zugunsten Rudolfs I. kam.¹⁷⁶ Obwohl sich also keine klare Linie erkennen lässt – jedenfalls solange dieser Sachverhalt nicht gründlicher erforscht ist –, kann man dennoch feststellen, dass Friedrich, aus welchen Gründen auch immer, zumindest in den Jahren um 1276 und dann ab 1286 zur königlichen Gefolgschaft gehörte; und wie sich die Sachlage vor 1276 beziehungsweise bis 1286 verhielt, wissen wir eigentlich nicht genau.

II.2.4.B. 1278/1287

Das dreistufige Inkorporationsverfahren wurde seit seiner Verabschiedung im Jahre 1267 angewandt, wie etwa das Beispiel des Klosters Auf Hof bei Neudingen zeigt (siehe Kapitel II. 2.2.a.) – doch hatte sich, wie erwähnt, der Papst eine Hintertür offengehalten, um Inkorporationen notfalls eigenmächtig vollziehen zu können. Was nun das Kloster Stetten betrifft, so führt die Auswertung der schriftlichen Überlieferung zu dem Ergebnis, dass in diesem Fall offenbar die letztere Möglichkeit zur Anwendung kam. Stetten scheint auf dem im Jahre 1278 zu Mailand tagenden Generalkapitel ohne das dreistufige Verfahren absolviert zu haben auf päpstlichen Erlass dem Orden inkorporiert worden zu sein – und zwar, wie zu sehen ist, durch *preces instantia* Rudolfs I.

Die Literatur zum Kloster stellt drei in der Stettener Überlieferung befindliche Briefe in den Zusammenhang der Inkorporation. Den ersten schrieb *frater Munio Diffinitor Capituli Generalis Mediolani et vicarius Magistri in eodem Capitulo* und ist ohne Tagesdatum, er muss aber inhaltlicher Gründe wegen im Juni 1278 ausgestellt worden sein.¹⁷⁷ Der zweite Brief wurde vom päpstlichen

Argument wirkungslos. Andernfalls würde Schöntag sich selbst widersprechen, denn er betont ja selbst, dass Friedrich „bis zuletzt“ auf Seiten der Staufer stand. – Abgesehen davon ist es durchaus fraglich, ob die Dillinger Grafen tatsächlich auf Seiten Württembergs standen, was Schöntag hier unterstellt. So findet sich zum Beispiel der Augsburger Bischof Hartmann von Dillingen, der Onkel Adelheids von Dillingen als Ehefrau Friedrichs des Erlauchten, regelmäßig in Rudolfs I. Gefolge (vgl. Stälin 1856, S. 24, 45, und weitere). – Zum Verhältnis der Häuser Zollern und Hohenberg im 13. Jahrhundert vgl. auch Rüh/Zekorn 2001 und Schmid 1862a/b.

175 Vgl. Stälin 1856, S. 25 Anm. 1 (22.1.1276). – In MonZol I ist diese Urkunde nicht enthalten.

176 Vgl. MonZol I, Nr. 226 S. 96; vgl. Schöntag 1996, S. 212; Stillfried/Märcker 1847, S. 131.

177 Das Original ist erhalten in StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,267 U 639; Regest in StAS FAS DH 1 T 1–6 R 5,21, fol. 4. – Abgedruckt nach dem Original in Haug/Kraus, Nr. 6 S. 5, die aber in Bezug auf die Datierung anderer Meinung sind, als ich es hier vorschlage. Nach Haug und Kraus müsse der Brief Ende Mai 1278 verfasst worden sein. Sie gehen offenbar davon aus,

Legaten Johannes Boccamazzi am 31. Oktober 1287 ausgestellt.¹⁷⁸ Der dritte hat erneut kein Tagesdatum, scheint aber aus inhaltlichen Gründen etwa zeitgleich (Herbst 1287) vom oben erwähnten Provinzial Hermann von Minden geschrieben worden zu sein.¹⁷⁹

Man tat sich bislang schwer, diese drei Briefe in Beziehung zueinander zu setzen. Deshalb wurde mitunter sogar die Vermutung geäußert, ob der eine oder andere davon gefälscht sei.¹⁸⁰ Besonders merkwürdig mutete die Tatsache an, dass in dem ersten Brief auch vom Kloster Gnadenzell bei Offenhausen nahe Münsingen die Rede ist.¹⁸¹ Betrachtet man sich aber die Dinge vor dem in den vorausgegangenen Kapiteln dargelegten Hintergrund näher, scheint nun gerade die Erwähnung Offenhausens in dem Schreiben von 1278 des *frater Munio* – bei dem es sich im Übrigen um den nachmaligen Ordensgeneral, den in der Ordensforschung durchaus namhaften Munio von Zamora († 1300) handelt¹⁸² – positiv dazu beizutragen, die Umstände der Inkorporation Stettens zu erhellen.

dass er beim Generalkapitel, welches in der Pfingstwoche, das heißt der ersten Juniwoche, tagte, eingebracht worden sei. Weil darin aber auf Beschlüsse dieses Kapitels Bezug genommen wird (wie im weiteren Verlauf der Darlegung noch ersichtlich werden wird), würde dieses Schreiben keinen Sinn ergeben, wenn es vor dem Generalkapitel 1278 verfasst worden wäre. Als neue Datierung schlage ich deshalb die Zeit nach dem Generalkapitel 1278 vor; der Brief dürfte irgendwann im Juni 1278 geschrieben worden sein. – „Definitoren“ sind von den Provinzen delegierte Teilnehmer am Kapitel (vgl. zu Fragen der Ordensorganisation Hinnebusch 1966). Im vorliegenden Fall tritt Munio aber in erster Linie als *vicarius Magistri* auf, das heißt an Stelle des Generals. Darum können die Verfasser der sogenannten Augsburger Chronik sagen, Stetten sei durch den General in den Orden aufgenommen worden (vgl. unten Anm. 189).

- 178 Dieser Brief ist in mehreren notariell beglaubigten Kopien unter anderem des 17. Jahrhunderts erhalten in StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,268 und StAS Ho 1 T 1–6 Nr. 4; ein Regest außerdem in StAS FAS DH 1 T 1–6 R 5,21, fol. 4 f. – Abgedruckt in deutscher Übersetzung in Haug/Kraus, Nr. 9 S. 10 f.
- 179 Dieser Brief ist nur in Form eines deutschsprachigen Regests erhalten in StAS FAS DH 1 T 1–6 R 5,21, fol. 5; abgedruckt in Haug/Kraus, Nr. 10 S. 11. Im Original dürfte es sich um eine lateinische Ausfertigung gehandelt haben. Haug/Kraus, ebd., datieren ihn auf November/Dezember 1287; ich würde ihn aus Gründen des Vergleichs mit denselben Schreiben, die an andere Klöster adressiert wurden, etwas früher ansetzen (vgl. unten Anm. 203).
- 180 Vgl. etwa Haug/Kraus, S. 11, die zum Beispiel die Echtheit ihrer Nr. 10 (= StAS FAS DH 1 T 1–6 R 5,21, fol. 5; vgl. Anm. 179) in Frage stellen, wenn sie schreiben: „Eine Mehrzahl von päpstlichen Briefe für Stetten mag man füglich bezweifeln!“
- 181 So wird in der Literatur allein aufgrund der Erwähnung Offenhausens in der Stettener Urkunde angenommen, dass Offenhausen „mit Stetten in enger Beziehung stand und die ersten Daten mit ihm teilt“ (zitiert aus KD Hechingen 1939, S. 284 f.).
- 182 Zu Munio von Zamora vgl. Hinnebusch 2004, S. 68–70; Wehrli-Johns 2008, S. 83 ff. – Zamora ist in der Ordensforschung vor allem bekannt durch die seit Gilles Meersseman OP nach Munio benannte Regel für die Terziarinnen des Ordens, die sogenannte Munio-Regel. Er gilt als Gründer des Dritten Ordens, wenngleich diese Ansicht kontrovers diskutiert wird

Für Offenhausen hat sich ein Schreiben erhalten, adressiert an den Papst und ausgestellt im Frühjahr 1278 von den Brüdern Berthold und Eberhard von Lupfen.¹⁸³ Darin ersuchen die Aussteller den Papst, dass die Schwestern des von ihnen gestifteten Klosters Gnadenzell *den orden und regel der Prediger münch* annehmen möchten. Doch sollten...

[...] *die Prediger sich erzäigen beschwert sein, das irem orden die vorgeschribnen schwestern ingelibt werden, achten wir zu erbitten ewer vätterliche hailigkeit mit diesem brieffe, dass ir durch ewer brieffe den vorgeschribnen Predigern ufflegend, dass sie in solliche einleibung der schwestern in irn orden bewilligen.*

Der Ulmer Dominikaner Felix Fabri († 14. März 1502) hat neben zahlreichen anderen Schriften auch eine Chronik des Klosters Gnadenzell verfasst, die heute jedoch als verloren gilt.¹⁸⁴ Martin Crusius hingegen, der Tübinger Professor für Altphilologie, kannte diese Chronik noch – und nutzte sie in seinen *Annales Suevici*, die 1596 erschienen sind.¹⁸⁵ Darin heißt es, die Nonnen von Gnadenzell *unterwarffen sich 1278 dem Prediger-Ordens-Meister in dem General-Capitul zu Mayland gantz und gar*. Die Aufnahme der Schwestern in den Orden wurde bewilligt, indem *die Herren von Lupfen nach Rom an den Papst schrieben*. Nach Crusius hatten sich aber außer den genannten Herren von Lupfen auch König Rudolf I. und seine Gemahlin eingeschaltet, *welche hohe Personen*

(vgl. Wehrli-Johns, ebd.). Der spanische Dominikaner Munio, der als Ordensgeneral „Opfer der päpstlichen Politik mit dem Königreich Aragón“ und infolgedessen 1291 durch den Papst vom Ordensvorsitz enthoben wurde, zog sich am Ende seines Lebens ins Kloster Sta. Sabina, Rom, zurück, wo sich sein marmorner Grabstein, den ein „wunderbares, von einem dominikanischen Laienbruder geschaffenes Mosaik ziert“, welches Munio als Ganzkörperfigur zeigt, erhalten hat (zitiert aus Hinnebusch, ebd., S. 69; eine farbige Abbildung dieses Mosaiks findet sich bei Tugwell 1997, S. 39).

183 Folgendes zitiert aus der Edition dieses nur als Abschrift in deutscher Übersetzung erhaltenen Briefs in WUB 8, Nr. 2794 S. 112 f.

184 Zur dieser Chronik Felix Fabris vgl. Stievermann 1988, S. 149. – Gnadenzell wurde 1258 von den Herrn von Lupfen gestiftet, 1278 inkorporiert, als später württembergisches Kloster im Jahre 1480 observant reformiert und im Rahmen der Reformation schließlich aufgehoben. Eine wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht werdende Monographie für das Kloster Gnadenzell fehlt; es liegen lediglich populäre Darstellungen vor, so zum Beispiel Vöhringer-Glück/Glück 2011. Bislang wurden nur einzelne Aspekte der Klostergeschichte diskutiert, vgl. etwa Stievermann 1988 (über die Zusammenhänge zwischen Kloster und Landesherrschaft) oder Wentzel 1950 (über das einzig erhaltene Farbfenster im Kontext mit den Stettener Glasmalereien; siehe hierzu auch oben in Kapitel 2.3.). Weitere Literatur bei Stievermann, ebd., S. 149 ff.

185 Das Folgende zitiert aus Crusius/üb. Moser 1733, hier S. 806 (Teil 3, Abschnitt 2, Kapitel 14). – Vgl. dazu auch Stievermann 1988, S. 149 und S. 156 mit Anm. 30.

ihnen [den Predigern, Anm. Y. A.] ein *Vorbitts-Schreiben an das General-Capitul zu Mayland* ertheilten. Im Anschluss daran teilt Crusius wie beiläufig mit, dass [u]m eben selbige Zeit [...] auch die Nonnen zu Stetten dem Prediger-Orden einverleibt worden seien.

In dem Stettener Schreiben des *frater Munio Diffinitor Capituli Generalis Mediolani* von 1278 heißt es nun,¹⁸⁶ dass auf *preces instantia* des Römischen Königs Rudolf I. und seiner Gemahlin die *Monasterys [!] sororum in Stetten et Offenhusen* der *cura* des Ordens unterstellt würden, in der Weise, „wie schon andere Schwestern versorgt würden, die der Apostolische Stuhl seiner [der Prediger] Leitung anvertraute.“¹⁸⁷ Das fragliche Generalkapitel zu Mailand fand unter dem Vorsitz des damaligen Ordensgenerals Johannes von Vercelli († 1. Dezember 1283) statt.¹⁸⁸ Dieser habe die Inkorporationsanträge schließlich bewilligt, teilt die sogenannte Augsburger Chronik zur Ergänzung der oben vorgetragenen Quellen mit. So heißt es dort:

*1278 ist das Kloster [Stetten], auf Begehren des Röm[ischen] Kaisers, Rudolph von Habsburg, auf dem dritten General Kapitel zu Mailand unter den Orden, Ordens-Satzungen und dessen Pflege aufgenommen worden, welches unter dem Papstum Gregors des X. und [dem] Generalat Joannis von Vercelli geschehen ist.*¹⁸⁹

186 Folgendes zitiert aus StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,267 U 639; abgedruckt in Haug/Kraus, Nr. 6 S. 5.

187 Das deutsche Quellenzitat aus der Übersetzung von Haug/Kraus, Nr. 6 S. 5. – Der Brief war an den damaligen Provinzial der Teutonia, Konrad Gurli aus dem Konvent in Esslingen, adressiert. Es wurde außerdem festgelegt, dass die Nonnen auch einen dritten Kaplan bekommen, vgl. im Original StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,267 U 639: [...] *quod intraveniente precum instantia Illustris Domini R[udolf] I., Regis Romanorum, et inclitae Reginae [Anna-Gertrud], Monasterys sororum in Stetten et Offenhusen tertium Capellanum dedimus, ut deinceps de cura fuit ordinis ut sorores cetere ordini per Sedem Apostolicam commendate, dum eadem Sedes ordini eas commiserit gubernandas.* [...]. – In einem Urkundenverzeichnis von Stetten aus dem Ende des 18. Jahrhunderts wird die Rolle des Papstes dabei eigens hervorgehoben. So heißt es dort, dass das Kloster auf besagtem Generalkapitel 1278 *auf Ansuchen des römischen Königs, und der Königin auf Befehl des apostolischen Stuhl[s] sey einverleibt worden* [...] (zit. aus StAS FAS DH 1 T 1–6 R 5,21, fol. 4).

188 Johannes von Vercelli, der 1903 seliggesprochen wurde, regierte den Orden zwanzig Jahre zwischen 1264 und 1283, vgl. Hinnebusch 2004, S. 242.

189 ABA Hs. 90, Bd. II, S. 346, hier zitiert aus Arras 2015/16, S. 98; das angesprochene Generalkapitel war das dritte, das in Mailand stattfand, insgesamt war es das 57. Generalkapitel, vgl. Arras, ebd., Anm. 220. – In den Akten des Generalkapitels von 1278 findet sich jedoch kein Hinweis diesbezüglich (vgl. Reichert 1898, S. 194–200). Möglich ist, dass die Akten nicht vollständig überliefert sind. Doch könnten auch die ursprünglich den Generalkapitelsakten beiliegenden päpstlichen Schreiben (siehe den Hinweis ebd., S. 200) in diesem Kontext stehen.

Damit scheint dies dann auch für Offenhausen zu gelten. Die Zusammenführung zweier an sich separater Überlieferungsbestände ergibt somit ein Gesamtbild, welches zeigt, dass die Klöster Stetten und Offenhausen im Jahr 1278 auf Ersuchen des Königs Rudolf I. und mithilfe päpstlichen Erlasses dem Orden einverleibt wurden.¹⁹⁰ In diesen beiden Fällen konnte somit das ansonsten gebräuchliche Dreistufenverfahren umgangen werden, indem der König – welchem der Orden nach einer Aussage des schon erwähnten Hermanns von Minden keinen Wunsch abzuschlagen habe, da „*wir für seine unzähligen Wohltaten vor Gott Schuldner bleiben*“¹⁹¹ – seine Position nutzte. Was Stetten anbelangt, so kann man nicht erkennen, in welcher Weise und ob überhaupt Friedrich der Erlauchte von Zollern daran beteiligt war; abgesehen von dem Umstand, dass er in diesen Jahren im Gefolge des Königs erscheint (siehe oben).

Während Offenhausen im weiteren Verlauf nicht mehr im Kontext solcher Angelegenheiten erwähnt wird, scheint im Falle Stettens die Inkorporation nicht auf allgemeines Belieben gestoßen zu sein. Es geht anhand der Quellen zwar hervor, dass Einsprüche hiergegen vorgebracht wurden, es lässt sich ihnen aber kein Hinweis darauf abringen, von wessen Seite diese erhoben worden sein könnten. Die Feststellung der hiergegen vorgebrachten Einwände erfolgt aus der Tatsache, dass das Kloster im Jahre 1287 erneut inkorporiert wurde beziehungsweise, dass die bereits vollzogene Einverleibung neun Jahre später bekräftigt werden musste. Das nämlich ist der Kern des Briefes von Johannes Boccamazzi (bisweilen auch Boccamazza geschrieben) vom 31. Oktober 1287.

Von diesen Briefen, wie dem hier vorliegenden, hat der päpstliche Legat Boccamazzi um die Mitte der 1280er Jahre eine ganze Reihe an zahlreiche Klöster und klösterliche Einrichtungen der deutschen Provinz verschickt, die alle im Wesentlichen denselben Inhalt haben. In der Literatur firmieren die fraglichen Briefe auch unter dem Stichwort „*generalis commissio*“, das meint

190 Damit wurden die Klöster auch exemt und standen nicht mehr unter bischöflicher Jurisdiktion. Martin Crusius erwähnt dies explizit (siehe oben und Anm. 185). Dort heißt es, die Nonnen hätten sich der Jurisdiktion des *Prediger-Ordens-Meister[s]* ergeben. Vgl. zur Exemtion auch die Erläuterungen oben in Kapitel II. 2.1. mit Anm. 21.

191 Hier zitiert nach der Übersetzung durch Heinrich Finke, ders. 1891, hier S. 12. Gerichtet war dieser Brief an die Dominikaner in Bern im Jahr 1285. Hintergrund ist das damals über Bern verhängte Interdikt, welches die Brüder brachen, worüber sich sodann König Rudolf beschwerte, weswegen Hermann von Minden sich zur scharfen Ermahnung des Berner Konvents veranlasst sah, indem er in Lobeshymnen auf den König ausbrach.

die allgemeine Angliederung all dieser monastischen Einrichtungen an den Orden.¹⁹²

Lange Zeit wurde dieser Sachverhalt im Grunde genommen ausschließlich im Kontext der Umwandlung der nicht dem Orden formal angehörig, sogenannten Reuerinnen (*sorores de poenitentia*) in einen dem Orden formal angehörig *Ordo de poenitentia Sancti Dominici* diskutiert.¹⁹³ Urheber dieser Ansicht war André Simon im Jahre 1918 mit seinem vielfach zitierten Werk „L'Ordre de Pénitentes de S[ain]te Marie-Madeleine en Allemagne au XIIIe siècle“.¹⁹⁴ Vor kurzem hat der durch inzwischen zahlreiche Arbeiten in der Ordensgeschichte profilierte Engländer Simon Tugwell OP diese These erstmals in Frage gestellt – und sie nach ausführlicher Analyse schließlich verworfen.¹⁹⁵ Die Kontroverse um die Reuerinnen wäre hier weniger wichtig, hätte Tugwell in diesem Kontext nicht auch die fraglichen Briefe des Legaten Boccamazzi des Jahres 1287 erneut unter die Lupe genommen. Hierbei kam er unter anderem zu dem Ergebnis, dass erstens diese Briefe an verschiedenen Tagen des Jahre 1287 verfasst wurden – nämlich einmal am 31. Oktober (das ist jener, den Stetten erhalten hat), dann am 4. November und schließlich am 8. Dezember. Dabei sind für jedes Datum mehrere Briefe an mehrere Klöster erhalten. Und dass zweitens der Inhalt entsprechend des Datums jeweils etwas verändert ist.¹⁹⁶ Auf den ersten Blick erscheinen die inhaltlichen Veränderungen marginal. Doch bei näherem Hinschauen konnte Tugwell feststellen, dass nur jene auf 31. Oktober und 4. November datierte Briefe eine eigentliche Inkorporation bedeuteten. Denn nur darin ist die oben in Kapitel II. 2.1. vorgebrachte relevante Formel *sub magisterio et doctrina magistri* [etc.]

192 So bezeichnet etwa Simon Tugwell diese Schreiben (vgl. ders. 2006, S. 62).

193 Vgl. zum Beispiel Grundmann 1961, S. 302 Anm. 230.

194 Simon 1918.

195 Tugwell 2006.

196 Vgl. Tugwell 2006, S. 62: Der Brief vom 31.10. ging außer an Stetten auch an die Klöster Paradies bei Soest und St. Lambrecht bei Worms; der vom 4.11. ging an die Klöster St. Agnes in Freiburg/Br., Mahrenberg bei Studnitz und Unterlinden in Colmar; der vom 8.12. ging an einige nicht namentlich aufgeführte Klöster. – Eine Abschrift dieser *generalis commissio* findet sich im dominikanischen Ordensarchiv (AGOP) unter der Signatur XIV A 4, fol. 179 (vgl. Tugwell 2006, S. 43). Dort sind im Anschluss an den Text jene Klöster namentlich aufgeführt, die „particular copies“ (Tugwell) erhalten hätten, nämlich: St. Lambrecht und Himmelskron bei Worms, Pforzheim, St. Agnes in Freiburg, Stetten bei Hechingen, Wiederstetten (Sachsen-Anhalt), Paradies bei Soest, St. Gertrud in Köln sowie ein „Tostode“ genanntes Kloster, das sich bislang nicht zweifelsfrei identifizieren ließ. Tugwell (ebd.) vermutet, damit sei „Lahde“, das heißt Lemgo gemeint; Wilms 1928, S. 39 nimmt dagegen an, „Töss“ sei gemeint.

enthalten, was, wie hier schon mehrfach erläutert, die Übernahme der Jurisdiktion durch den Ordensgeneral und damit die Exemtion bedeutet.¹⁹⁷

Was nun Stetten anbelangt und die Ansicht, dass Einwände von wem und welcher Art auch immer gegen die Inkorporation von 1278 erhoben wurden, so betont Tugwell in dem hier zitierten Aufsatz, dass gerade die Briefe vom 31. Oktober und 4. November eine frühere Angliederung des fraglichen Klosters voraussetzten. „It is clear enough, then, that the first two versions [jene vom 31. Oktober und 4. November; Anm. Y. A.] of Boccamazza’s letter were prompted by a perceived need on the part of some Dominican nuns, either the lack of papal commission or a desire to have an earlier *commissio* (or *receptio*) topped up by explicit *incorporatio*.“¹⁹⁸ Damit wird erneut bekräftigt, dass die Inkorporation von 1278 korrekt war, dass sie aber offenbar irgendwann später angefochten wurde, sodass die Sache nun von Neuem einer Klärung bedurfte, was durch Johannes Boccamazzi geschah.

Doch bleibt weiterhin unklar, wem die Inkorporation ein Dorn im Auge war. Der Schreiber des im ausgehenden 18. Jahrhundert erstellten Stettener Urkundenverzeichnisses – allem Anschein nach handelt es sich um den damaligen Beichtvater, den Augsburgener *filius* Augustin Krazer OP – tippt auf Einsprüche des Konstanzer Bischofs. Demnach hätte es Schwierigkeiten gegeben, *vermutlich weil der Bischof von Konstanz, wessen Gerichtsbarkeit das Kloster unterworfen war, sich widersetzte*¹⁹⁹. Martin Crusius glaubt hingegen, die Nonnen selbst hätten kein Interesse am regulierten Ordensleben gehabt.²⁰⁰ Und dann bleibt schließlich auch die hier geäußerte Vermutung, dass Friedrich der Erlauchte von Zollern über diese Entwicklung weniger glücklich war.

Die Schwierigkeiten scheinen jedenfalls derart erheblich gewesen zu sein, dass eine erneute Bestätigung notwendig wurde; in diesem Kontext steht der dritte der oben erwähnten Briefe. Dieser handelt davon, dass der damals in Würzburg weilende Bischof von Trient im Beisein des Provinzials Hermann von Minden Freiheits- und andere Briefe des Klosters Stetten bestätigt.²⁰¹ Auch dabei haben wir es nicht mit einem Unikat des Trienter Bischofs zu

197 Vgl. Tugwell 2006, S. 43, 62.

198 Zitiert aus Tugwell 2006, S. 47 f.

199 Zitiert aus StAS FAS DH 1 T 1–6 R 5,21, fol. 4.

200 Vgl. Crusius/üb. Moser 1733, hier S. 806 (Teil 3, Abschnitt 2, Kapitel 14).

201 Vgl. die Nachweise oben in Anm. 179.

tun. Vielmehr haben offensichtlich auch die Klöster St. Markus in Würzburg und Unterlinden ein solches Schreiben erhalten; das Unterlindener Exemplar edierte Simon Tugwell in dem oben erwähnten Aufsatz.²⁰² Zwar hat sich in der Stettener Überlieferung nur ein Regest davon erhalten, weshalb kein wörtlicher Vergleich der fraglichen Ausfertigungen möglich ist. Aber die Umstände und die Zusammenhänge sprechen sehr dafür, dass das von Simon Tugwell gedruckte Schreiben mit jenem, welches sich im Stettener Urkundenverzeichnis als Regest erhalten hat, zu tun hat.²⁰³

Hintergrund der Schreiben des Trienter Bischofs ist „das große deutsche Nationalkonzil in Würzburg“²⁰⁴, das im März 1287 tagte. Hermann von Minden nahm auch daran teil. Es ging dort unter anderem um „die Bedrückung der Dominikaner durch die Bischöfe, Prälaten, Nuntien und andere Bedränger“. Um diesen „Bedränger[n]“ einen Riegel vorzuschieben, ließ Hermann von Minden vom Trienter Bischof einen „Schutzbrief“ ausstellen; manche Klöster haben einen solchen Brief auch eigens angefordert, so zum Beispiel die Frauenklöster St. Markus und Unterlinden.²⁰⁵ Und offenbar scheint dies auch bei Stetten der Fall gewesen zu sein.

Insgesamt kann festgestellt werden, dass das Kloster Stetten im Jahr 1278 auf dem Mailänder Generalkapitel dem Orden zuerst einverleibt wurde. Intransparente Schwierigkeiten machten es aber erforderlich, diesen Status zu bekräftigen. Dies geschah durch den päpstlichen Legaten im Jahr 1287. Doch wurde Stetten nicht wie seit den 1260er Jahren üblich durch die Zustimmung dreier aufeinander folgender Generalkapitel dem Orden einverleibt. Hier kam stattdessen die Möglichkeit der päpstlichen Direktinkorporation zum Tragen. Maßgeblicher Grund hierfür war das Veto von König Rudolf I. von Habsburg. Zu diesem Resultat führte die Verquickung der Stettener Überlieferung mit jener des Klosters Gnadenzell bei Offenhausen. Quasi als Nebenprodukt konnte dabei auch dessen Inkorporationsgeschichte erhellt werden. Mit der Inkorporation sind die Weichen dafür gestellt, dass das Kloster im

202 Tugwell 2006, S. 75 ff.; er kennt die Stettener Ausfertigung offenbar nicht.

203 Simon Tugwell (ders. 2006) diskutiert den Brief ebd., S. 49 ff. – Den Stettener Brief datieren Haug/Kraus, Nr. 10 S. 11 auf Ende 1287. Da die Exemplare für die Klöster St. Markus und Unterlinden auf April 1287 datieren, könnte man überlegen, ob der Brief für Stetten nicht etwas früher zu datieren ist als Haug/Kraus vorschlagen.

204 Zitiert aus Finke 1891, S. 28, hier auch die folgenden Zitate.

205 Vgl. Tugwell 2006, S. 49, 75.

Rahmen der Ordensreform durch die Dominikaner observant reformiert werden konnte; sie ist diesbezüglich die *conditio sine qua non*. Denn ohne rechtmäßige Zugehörigkeit zum Orden war eine Reform durch denselben nicht vorgesehen.²⁰⁶

II.3. WEGBEREITER: DIE OBSERVANTE REFORM

Gegen Ende des Jahres 1479 beschwerte sich Graf Jos Niklas von Zollern († 9. Februar 1488) beim damaligen Ordensgeneral Leonard de Mansuetis († 1480) in Rom darüber, warum sein Kloster, welches seine ehrwürdigen Vorfahren (*predecessores*) vor langer Zeit gestiftet hatten (*fundaverunt*), noch immer nicht observant reformiert sei.²⁰⁷ Der Zollerngraf (Abb. 22 und 23) zeigt sich mit dieser Beschwerde gut unterrichtet darüber, dass zu diesem Zeitpunkt die sogenannte Observanzbewegung schon seit bald hundert Jahren in Gang war und von den 61 inkorporierten Frauenklöstern des Ordens in der deutschen Provinz bereits 33 der Observanz zugeführt worden waren.²⁰⁸

II.3.1. KONTEXT

220 Jahre lang, nämlich von 1388 bis 1608, durchzog den Predigerorden der deutschen Provinz, der Teutonia, die so genannte Observanzbewegung. Es handelte sich dabei um eine Initiative, die der Ordensgeneral Raymund von Capua († 5. Oktober 1399)²⁰⁹ mit anfangs wenigen reformgesinnten Brüdern

206 Vgl. dazu Arras 2015/16, S. 43–49; siehe auch unten Kapitel II. 3.2.

207 Reichert 1911, S. 147. – Das folgende Kapitel beruht auf dem unveröffentlichten Manuskript eines Vortrags, den ich am 24.11.2014 vor dem Hohenzollerischen Geschichtsverein in Hechingen gehalten habe (vgl. Arras 2014). Einzelne Passagen habe ich dem Vortragsmanuskript wörtlich entnommen. Auf entsprechende Anführungszeichen habe ich dabei verzichtet, weil das Manuskript ohnehin als Bestandteil dieser Arbeit konzipiert wurde. Die seither erschienene Literatur habe ich ergänzt. In sehr veränderter Fassung sind Teile dieses Vortrags erschienen in Arras 2015/16, S. 43–49.

208 Vgl. zu den Zahlen hier im Anhang Abschnitt 3.1

209 Die Literatur zu Raymund von Capua ist sehr umfangreich, siehe etwa Cormier 1899; Häfele 1918, S. 316–323; van Ree 1963; Gieraths 1964; Mortier 1907, S. 491–686; von Heusinger 2000, S. 14–18; Cioffari 2005, S. 217–225. Das große Interesse der Forschung mag vor allem darin begründet sein, dass er Beichtvater Katharinas von Siena († 29. April 1380) war und ihre Vita, die *Legenda Major*, verfasste. Geboren wurde Raymund um 1330 in Capua, er trat dem Konvent in Orvieto bei, studierte in Bologna, war seit 1367 Prior des Kloster Sta. Maria sopra Minerva in Rom und wurde 1374 durch das Generalkapitel zu Florenz mit der *cura* der Katharina

lanciert hatte, und die den Plan verfolgte, den Lebenswandel der Ordensmitglieder zur „alten ursprünglichen Observanz, wie sie zu Zeiten des Ordensstifters und dessen Schüler[n] in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts betätigt wurde“, zurückzuführen.²¹⁰ Kontinuierlich vergrößerte sich die Gruppe der Observanten im Verlaufe der ersten Jahrzehnte des 15. Jahrhunderts; besonders nachdem es ihr gelungen war, wichtige Klöster der Provinz, vor allem Basel²¹¹ und Wien²¹², für ihre Überzeugung zu gewinnen.

Die Expansionspolitik fuhr am 8. September 1465 die erste Ernte ein. An diesem Tag versammelte sich eine Delegation der Observanten der Teutonia mit Genehmigung des Ordensgenerals im Konvent von Wimpfen²¹³, um aus der bisher losen Formation der observant reformierten Konvente eine neue Vereinigung zu gründen: die Kongregation der Reformkonvente. Hierarchisch sollte sie zwar in der Provinz angesiedelt, mithin dem Provinzial unterstellt sein, sie erhielt aber einen vom Provinzial unabhängigen Vorstand, den sogenannten Generalvikar. Denn noch lag die Provinzleitung in den Händen der Nicht-Observanten.

Nachdem es den Observanten auf dem Provinzkapitel zu Esslingen²¹⁴ im Jahre 1475 aber gelungen war, den Posten des Provinzials mit einem Vertreter aus ihren Reihen zu besetzen – nämlich mit dem Wiener *filii* Jacob Fabri

Benincasa alias Katharina von Siena betraut. Nach seiner von Katharina prophezeiten Wahl am 12. Mai 1380 zum Ordensgeneral der Provinzen der römischen Obediens (der Orden war aufgrund des Abendländischen Schismas seit 1379 in eine römische und eine avignonesische Obediens geteilt, letztere leitete der Franzose Elias Raymond aus Toulouse [† 1389]), initiierte Raymond im Jahre 1388 die Ordensreform. Er starb am 5. Oktober 1399 in Nürnberg während einer Visitationsreise. Die sterblichen Überreste wurden später ins Kloster S. Domenico, Neapel, überführt. Seliggesprochen wurde Raymond von Capua am 5. Mai 1899.

210 Zitiert aus Meyer/ed. Reichert 1909, S. V. – Vgl. dazu auch oben die Kapitel I. 3. und I. 4.4.

211 Gegründet um 1230, 1429 durch Johannes Nider der Observanz zugeführt, 1529 aufgehoben. – Der Baseler Konvent gehört in der einschlägigen Literatur zu den am besten erforschten, vgl. etwa Sutter 1893, S. 53–78; Löhr 1924, S. 2–6; Boner 1934; ders. 1935; Walz 1959; Neidiger 1981; ders. 1998; Egger 1991.

212 Gegründet um 1225/1230, 1434 unter anderem durch Johannes Nider observant reformiert. Dieses Kloster besteht als einziges Kloster der alten Teutonia noch heute (vgl. Löhr 1924, S. 7–11; Frank 1966; ders. 1968, S. 1–24; ders. 1970; ders. 1984).

213 Zu Wimpfen siehe oben das Kapitel II. 2.3.c.

214 Gegründet um 1233, 1477 durch Jacob Fabri von Stubach observant reformiert, 1531 aufgehoben. – Erforscht wurde bisher vor allem die Baugeschichte der Klosterkirche St. Paul, da sie als die älteste erhaltene Mendikantenkirche Deutschlands gilt; vgl. FS Esslingen 1989; Knapp/Bauer 2009 und Bauer 2009; Ausst.Kat. Esslingen 2009; Uhland 1961, S. 8–12; Holzward-Schäfer 2003, S. 80 f., 93 f.; Halbekann 2003; Jäger 1994. – Für seine Hinweise möchte ich Dr. Jörg Bauer (Esslingen) herzlich danken!

von Stubach († um 1490)²¹⁵ – , übernahmen sie die Provinz, während nun die Nicht-Observanten die Kongregation bildeten und auch das Generalvikariat als Vorstandsposten übernahmen.²¹⁶ Die Teutonia galt jetzt offiziell als observant, und sie war damit die erste des Ordens überhaupt. Noch in vorreformatorischer Zeit angestrengte Versuche, einen Konsens zwischen Observanten und Nicht-Observanten zu vermitteln, scheiterten aufgrund der Verschiedenheit ihrer „Lebensweisen“.²¹⁷

Der Erfolg der Observanten hing existenziell davon ab, ob die weltliche Obrigkeit bei den einzelnen Klosterreformen mitzog oder nicht. Schon Johannes Nider († 13. August 1438) hatte erkannt, dass Reformen unmöglich gegen die jeweiligen Obrigkeiten bewerkstelligt werden könnten.²¹⁸ Andernfalls resultierte eine solche Situation, wie sie das Kloster Kirchberg exemplarisch vorführt: Nachdem die Grafschaft Hohenberg im Jahr 1381 an Österreich übergegangen war, stand das Kloster unter österreichischer Schirmherrschaft. Und zwar wurde Kirchberg immer von demjenigen Habsburger geschirmt, der jeweils die österreichischen Vorlande regierte. Im ausgehenden Mittelalter waren das Albrecht VI. († 2. Dezember 1463), dann Sigmund von Tirol († 4. März 1496), schließlich Maximilian I. († 12. Januar

215 Zu Stubach siehe die Literaturhinweise oben in Kapitel I. 4.2. Anm. 80; vgl. ferner Metzger 1943, S. 17–19; Neidiger 1993, S. 69 f, 77–90; Kemper 2006, vor allem S. 159 mit Anm. 550, S. 160, S. 184 mit Anm. 648. – In den 1450er Jahren war er Prior von Wien, zugleich Dekan der dortigen theologischen Fakultät. Aber „Fabris Arbeitsgebiet wurde nicht die Universität“ (zitiert aus Frank 1968, S. 229). Umso engagierter widmete er sich der Ordensreform, wobei er offenbar großes Ansehen erlangte. So soll ihm sogar das Ordensgeneralat angetragen worden sein. Nachdem die Reform des Klosters Klingental (siehe dazu unten das Kapitel II. 3.3.) kläglichst gescheitert war, übergab er im Jahre 1488 das Provinzialat der Teutonia an Jacob Sprenger und zog sich nach Wien zurück, wo er um 1490 starb.

216 Seit dem Tausch mit der Provinz im Jahre 1475 firmierte die nicht-observante Kongregation unter der ordensinternen Bezeichnung *congregatio Germaniae superioris*; grundlegend dazu Hübscher 1953; mit Schwerpunkt auf die Generalvikare der Kongregation am Beispiel Johann Fabers jetzt auch Arras 2017. – Es gibt ansonsten so gut wie keine Literatur zur nicht-observanten Predigerkongregation; hieran ändert auch die Publikation von Marius Schramke (Schamke 2020) nichts. Vgl. dazu Arras, Rez. Schramke (2020), 2022.

217 Vgl. Löhr 1924, S. 16 f., hier zitiert aus S. 16. – Ein Überblickswerk zur dominikanischen Ordensreform fehlt. Konzise Zusammenfassungen des Verlaufs der Observanzbewegung bis zum Ende des 15. Jahrhunderts bieten etwa Frank 2002, S. 262 f. und Hübscher 1953, S. 15 f.; vgl. auch Hillenbrand 1989 für den Zeitraum von 1388 bis 1475. – Die Situation der Ordensreform im 16. Jahrhundert ist nach wie vor gänzlich unbeleuchtet.

218 Im zweiten Buch seines *Tractatus de reformatione coenobiti* führt Nider als eine der Voraussetzungen einer erfolgreichen Reform auf, dass „die weltliche Gewalt [...] ihre volle Unterstützung zugesichert haben“ müsse, vgl. Hillenbrand 1989, S. 222–224, hier zitiert aus S. 223. – Für Nider fehlt noch immer eine neue Biographie; Schieler 1885 ist veraltet. Eine gute Kurzbiographie bietet Segl, NDB 19 (1998).

1519), der zugleich auch römisch-deutscher König beziehungsweise Kaiser war.²¹⁹ Als die Reformsache im Jahre 1476 aufgrund einer unbefugten Einmischung Mechthilds von der Pfalz, die damals in Rottenburg am Neckar residierte, für den Kirchberg plötzlich virulent wurde, schob Österreich, das heißt Herzog beziehungsweise seit 1477 Erzherzog Sigmund von Tirol, den Dominikanerobservanten und der Pfalzgräfin einen Riegel vor; später bekannte sich dann vor allem Maximilian I. zur Predigerkongregation und gegen die Observanten. Daher konnten diese hier nichts ausrichten.²²⁰

Jacob Fabri von Stubach folgte dem Vorbild Niders, indem er im Vorfeld projektierter Reformen den Kontakt mit den jeweiligen Verantwortlichen suchte. So hielt er sich zum Beispiel monatelange im Uracher Schloss auf, um die württembergischen Klosterreformen vorzubereiten.²²¹ Vielfach ergriff aber auch die weltliche Obrigkeit die Initiative. Von den Städten wären hier vor allem Basel und Nürnberg anzuführen, unter den Landesherren ragen diesbezüglich die rheinischen Pfalzgrafen und Ulrich V. sowie Eberhart der Ältere von Württemberg hervor.²²² In diese Gruppe darf man offenbar auch den Grafen Jos Niklas von Zollern einreihen. Immerhin forderte er die Reform des Klosters Stetten gleich bei der obersten Instanz des Ordens ein – ohne, wie eingangs des Kapitels beschrieben, den Umweg über die Provinzleitung zu machen.

II.3.2. EXKORPORATION ALS ULTIMA RATIO

Auf Jos Niklas' *querelas* hin beauftragte Ordensgeneral Leonard de Mansuetis am 22. März 1480 Ludwig Fuchs († 23. November 1497)²²³, Prior von Ulm und Stubachs Provinzvikar, mit der Reform von Stetten.²²⁴ Als Fuchs, den

219 Zu den österreichischen Vorlanden siehe insgesamt Ausst.Kat. Stuttgart 1999; Baum 1993 und die zahlreichen Arbeiten von Franz Quarthal, so zum Beispiel Quarthal/Faix 2000.

220 Zu Kirchberg und der Dominikanerobservanz siehe jetzt Arras 2015/16, S. 67–77 (mit Literatur).

221 Vgl. Neidiger 1993, S. 80 f.

222 Vgl. zur Rheinpfalz etwa Meyer/ed. Reichert 1908, S. 110 f.; Hillenbrand 1989, S. 258 f, 260; Engels 1992, S. 98 f. – Zu den Klosterreformen in Württemberg siehe unter zahlreichem anderen die Zusammenfassung von Neidiger 2003. – Die Forschung diskutierte bisher ohne eigentliches Ergebnis die Frage, warum die Reformsache hier auf Zustimmung, dort auf Ablehnung stieß, vgl. dazu etwa Neidiger 2003a; ders. 1998.

223 Siehe zu Fuchs oben das Kapitel I. 4.2. mit Anm. 84.

224 Vgl. Reichert 1911, S. 147.

Gabriel Löhr als eine „Säule der Observanz“ bezeichnete²²⁵, diesen Auftrag vom Ordensgeneral erhielt, war er in Sachen Klosterreformen längst erprobt. So reformierte er nicht nur im Jahr 1468 seinen eigenen Konvent in Ulm, wofür er unter anderem Felix Fabri in die Stadt holte. Auch die Reform des Frankfurter Klosters am 18. August 1474 war nicht zuletzt sein Werk. Dasselbe gilt für die Reform des Klosters in Schwäbisch-Gmünd am 26. September 1478 oder für das dortige Frauenkloster Gotteszell am 13. Februar 1479. Darüber hinaus war Fuchs in Reformangelegenheiten auch im Bayerischen unterwegs, so im Schwesternkonvent von Adlersberg bei Regensburg. Gerade bezüglich der Frauenklöster soll Fuchs der Literatur zufolge im „Ruf eines Fachmannes“ (Isnard W. Frank) gestanden haben.²²⁶

Dieser Ruf scheint ihm vorausgeeilt zu sein – und seitens der Klosterfrauen scheinbar nicht immer zum Positiven. So ist es auffällig, dass just in dem Zeitraum, als Fuchs in Reformangelegenheiten in der Provinz unterwegs war, mehrere Klöster aus dem Orden austraten, sich also gewissermaßen exkorporierten. Zwischen dem Beginn der Observanzbewegung 1388 bis zum Jahre 1518, also bis zur protestantischen Reformation, traten, soweit ich feststellen kann, insgesamt neun Frauenklöster der deutschen Provinz aus dem Orden aus.²²⁷ Dabei ist eine Häufung zwischen 1479 und 1483 festzustellen. In diesen vier Jahren traten gleich drei Klöster und damit ein Drittel der Gesamtzahl aus. Das waren nun gerade jene Jahre, in denen neben Ludwig Fuchs auch Stubach und dessen „Vertrauenspersonen“ (Gabriel Löhr) unterwegs waren.²²⁸ Insofern scheint man hier einen Zusammenhang erkennen zu können.

Das Ziel dieser Austritte aus dem Orden seitens der Frauenklöster während der Observanzbewegung liegt auf der Hand: Die Konvente wollten auf diese Weise der Reform entgehen. Denn die Exkorporation führte gleichzeitig dazu, dass der Ortsbischof wiederum die Jurisdiktion über die Konvente übernahm. Folglich verlor der Ordensgeneral und damit auch jeder von ihm beauftragte Stellvertreter sein Zugriffsrecht; mithin war der Orden für das

225 Zitiert aus Löhr 1924, S. 37.

226 Vgl. Frank 2002, S. 265 mit Anm. 12.

227 Eines davon, nämlich Klingental bei Basel, trat sogar zweimal aus dem Orden aus. Denn einige Jahre nach dem erste Austritt 1428 wurde es re-inkorporiert, sodass es nach der gescheiterten Reform im Jahre 1480 erneut austrat; siehe dazu die Darstellung hier im Anhang Abschnitt 3.2.

228 Vgl. zu diesem Personenkreis oben das Kapitel I. 4.2.

fragliche Kloster fortan nicht mehr zuständig²²⁹ – und freiwillig, beziehungsweise ohne entsprechenden Anspruch seitens des Klosters, reformierte er keine Frauenklöster.²³⁰

Diesen Weg schlug nun auch Stetten ein. Am 8. Mai 1481 bestätigte Bischof Otto von Waldburg zu Konstanz, das Kloster Stetten „auf Wunsch von Priorin und Konvent“ seiner Jurisdiktion unterstellt zu haben.²³¹ Obwohl offenbar die Mehrheit der Klosterfrauen diese Entscheidung getroffen hatte, stieß sie nicht bei allen Schwestern auf Zustimmung. So beantragten Dorothea Remin und Dorothea Spechtshartin erfolgreich bei dem erwähnten Ordensgeneral Leonard de Mansuetis, das Kloster Stetten verlassen zu dürfen. Sie wollten stattdessen in ein Kloster in der Grafschaft Württemberg umziehen, in welchem streng observant gelebt werde.²³² In Stetten indessen konnten die Observanten nichts ausrichten – jedenfalls vorerst nicht.

II.3.3. CAUSA KLINGENTAL UND DIE ODYSSEE

Am 30. September 1501 erfolgte ein neuerlicher Reformauftrag des Ordensgenerals für das Kloster Stetten. Dieses Mal richtete sich der Auftrag an den Provinzial der Teutonia, Peter Siber († 29. September 1508).²³³ Siber hatte erst drei Monate zuvor diesen Posten angetreten, nachdem Ulrich Zehentner, sein Vorgänger und Lehrer, der hier bereits ausführlich bekannt gemacht wurde (siehe oben das Kapitel I. 4.2.), Ende des Jahres 1500 überraschend verstorben war. In Anbetracht der oben dargelegten Tatsache, dass Stetten im Jahr 1481 den Orden verlassen und sich damit dem Machtbereich des Generals entzogen hatte, kommt der Verdacht auf, dass sich hinter dieser ansonsten trockenen Nachricht mehr verbergen muss, als es oberflächlich besehen den Anschein haben mag.

229 Die Bedeutung der Inkorporation und ihre Zusammenhänge mit der Jurisdiktion in geistlichen Angelegenheiten wurden in dieser Arbeit schon mehrfach angesprochen, siehe etwa oben Kapitel II. 2.4.b. Anm. 190 und die dort gegebenen Verweise.

230 Besonders anschaulich wird dieses Prinzip am Beispiel des Klosters St. Katharina in St. Gallen vorgeführt, vgl. unter anderem Mengis 2013 (mit weiterer Literatur dazu).

231 EAF Ha 19, fol. 7–10; vgl. Haug/Kraus, Nr. 524 S. 151 f.

232 Vgl. Reichert 1911, S. 150 – Schwester Dorothea Spechtshartin stammt vermutlich aus der Familie des Lukas Spechtshart, dem Leibarzt der Pfalzgräfin Mechthild und Eberhards des Älteren von Württemberg. Der Mediziner saß außerdem im Gründungskomitee der Universität Tübingen (vgl. Martin 1871, S. 70; siehe ferner Maurer 1994).

233 Vgl. Reichert 1912, S. 133.

Und in der Tat offenbart das Freilegen der tiefer liegenden Schichten, dass in den rund zwanzig Jahren zwischen 1481 und 1500 im Hintergrund eine Maschinerie in Gang gesetzt worden war, deren Dimensionen sich als geradezu abenteuerlich erweisen sollten.²³⁴

Im Januar 1480 begab sich der Provinzial Jacob Fabri von Stubach auf den Weg nach Basel zum Kloster Klingental.²³⁵ Stubach's Absicht war es, das Kloster Klingental der Reform anzuschließen. Nachdem er dort angekommen war, ordnete er an, dass sich die Nonnen unverzüglich im Kapitelsaal zu versammeln hätten. Aber die Nonnen weigerten sich standhaft, dem Befehl nachzukommen. Auf keinen Fall wollten sie reformiert werden. Sie drohten, sie würden das Kloster lieber in Brand stecken. Und wenn Stubach auf die Idee kommen sollte, Reformschwestern einzuführen, so würden sie diese fremden Schwestern erwürgen wollen.

Stubach ließ sich von den Drohungen nicht beeindrucken. Er antwortete auf den Widerstand mit äußerster Härte: Er ließ die Nonnen von Soldaten abführen und im Klosterkerker einsperren. Da sie nun nichts mehr ausrichten konnten, ließ Stubach bereits wenige Tage später 13 Reformschwestern nach Klingental verbringen. Im Kloster angekommen, segnete Stubach die Reformschwestern und übergab ihnen das Kloster. Seit „Januar 1480 muß in Klingental eine seltsame Atmosphäre geherrscht haben. Das Kloster beherbergte immer noch beide Nonnengruppen.“²³⁶ Während die Reformschwestern – von Renée Weis-Müller die „neuen“ Schwestern genannt – auf Anweisung des Provinzials Stubach das Kloster zu leiten hatten, saßen die bisher im Kloster lebenden Nonnen – Weis-Müller nennt sie die „alten“ Schwestern – „hinter Schloß und Riegel“. Es war nicht abzusehen, dass irgendeine Partei nachgeben würde.

234 Siehe speziell dazu und zum Folgenden auch oben das Kapitel I. 4.2. sowie Arras 2015/16, S. 43–49.

235 In der Literatur ist der im Folgenden darzulegende Sachverhalt auch als „Klingentaler Handel“ bezeichnet und aufgrund seiner Dimensionen bereits des Öfteren behandelt. Doch das Interesse der Forschung war meist politischer und ökonomischer Art. Den Reformschwestern und ihrem Schicksal wurde bislang so gut wie keine Aufmerksamkeit geschenkt. Daher enden Darstellungen zum „Klingentaler Handel“ in der Regel mit der Revokation der Reform Klingentals und dessen Austritt aus dem Orden. So auch bei Weis-Müller 1956, passim; Baum 1993, S. 666–669 und Degler-Spengler/Christ 1999, S. 530–573 mit S. 568 Anm. 299. Diese Literatur liegt dem Folgenden zugrunde, sofern nicht anders vermerkt.

236 Zitiert aus Weis-Müller 1956, S. 51; hier auch das folgende Zitat.

Dass man die Nonnen aber nicht den Rest ihres Lebens im Gefängnis halten könne, leuchtete selbst dem strengen Provinzial Stubach ein. Man ließ sie frei, doch empfahl man ihnen dringend, sich in andere Klöster zu begeben. Die „alten“ Klingentaler Schwestern dachten jedoch nicht daran, ihr angestammtes Kloster zu verlassen. Sie setzten stattdessen alles in Bewegung, um ihr Kloster zurückzuerobern: den Stadtrat, die Eidgenossen, Erzherzog Sigmund von Tirol, auch der Papst wurde in Kenntnis gesetzt. Die Nonnen erreichten sogar eine Wirtschaftsblockade für Basel. Das Drama um die Reform Klingentals steigerte sich somit zu einem politischen und ökonomischen Eklat, der schon damals in ganz Süddeutschland Furore machte. Im Oktober 1482 belohnte der Papst die Hartnäckigkeit der „alten“ Klingentaler Klosterfrauen. Er verfügte, dass sie ihr angestammtes Kloster wieder in Besitz nehmen und die Reformschwestern umgehend ausziehen sollten.

Die Reformschwestern, die Stubach im Frühjahr 1480 nach Klingental gebracht hatte, waren ursprünglich aus dem Kloster Engelpört gekommen, das in der Nähe von Gebweiler im Elsass lag. Aus Gründen, die nicht endgültig zu klären sind, wollte das Kloster Engelpört die Reformschwestern nicht wieder zurücknehmen. So standen die Nonnen ohne Dach über dem Kopf da. Sie scheinen bis zum Frühjahr 1483 in einem Provisorium nahe dem Dominikanerkloster in Basel untergekommen zu sein,²³⁷ ehe der Graf von Rugtingen und Dagsberg den vertriebenen Engelpört Reformnonnen gestattete, in das in seinem Herrschaftsgebiet liegende Drittordenskloster in Rintingen bei Saarbürg (Lothringen)²³⁸ einzuziehen zu dürfen. Inzwischen wurde Thomas von Lampertheim aus dem Brüderkonvent in Gebweiler vom

237 Zum Folgenden siehe die chronologische Darstellung der Ereignisse mit den entsprechenden Literatur- und Quellennachweisen hier im Anhang Abschnitt 3.3.

238 Hier ist wohl der richtige Ort, um auf eine Verwirrung in der Literatur aufgrund eines Schreibfehlers des zeitgenössischen Abschreibers der Briefregesten der Ordensgeneräle (ediert von Benedikt Reichert, vgl. ders. 1911; ders. 1912; ders. 1914) hinzuweisen. „Rintingen“ taucht in den Briefregesten in ganz unterschiedlichen Schreibweisen auf, nämlich als Rintingen, als Reutingen, als Ratingen oder als Retingen. Das führte unglücklicherweise dazu, dass dieses Kloster bisweilen mit dem Dominikanerinnenkloster Maria-Reuthin bei Wildberg (Calw) verwechselt wurde (vgl. Reichert 1914, Register; Wilms 1932, S. 1 f.). Dieser Fauxpas sei darum hier richtig gestellt: Die das fragliche Rintingen betreffenden Regesten sind: Reichert 1912, S. 41, S. 82 f. (vgl. Gieraths 1964, S. 52; Wilms 1932, S. 10 Anm. 9) sowie Reichert 1914, S. 130 und S. 133 (vgl. Wilms 1932, S. 9 f. Anm. 8). Regesten, welche dagegen Maria-Reuthin betreffen, sind: Reichert 1911, S. 47, 114, 120, 131 und Reichert 1912, S. 48 (vgl. Gand 1973).

Ordensgeneral damit beauftragt, sich fortan um die Seelsorge dieser vertriebenen Nonnen zu kümmern.²³⁹ Seither begleitete er die Schwestern.

Man scheint sich dort in Rintingen zwar alle Mühe gegeben zu haben, aber das Kloster hatte nur wenige Einkünfte. Diese boten der Gruppe offenbar kaum eine Existenzgrundlage. Daher wurde es notwendig, sich erneut auf die Suche nach einer geeigneten Unterkunft zu machen. Offenbar hat auch Thomas von Lampertheim seine Kontakte genutzt. Denn wenig später erwarb Christoph von Uttenheim, damals Propst im Straßburger St. Thomas-Stift, mit seinem eigenen Geld ein Klostergebäude in Obersteigen, einer Ortschaft, die zwischen Zabern und Straßburg liegt.

Offensichtlich durch seine enge Freundschaft zum Straßburger Münsterprediger Johannes Geiler von Kayserberg und dem Straßburger Patrizier und Humanisten Peter Schott dem Jüngeren war Thomas von Lampertheim mit Christoph von Uttenheim, dem späteren Bischof von Basel, bekannt geworden. Uttenheim übergab das Konventsgebäude in Obersteigen an Thomas von Lampertheim und die Engelpporter Reformschwestern, wohin die Gruppe sodann umgezogen ist. Doch die ökonomische Situation scheint sich dort allenfalls marginal zum Positiven gewendet zu haben. So zeichnete sich scheinbar immer deutlicher ab, dass die Nonnen und Thomas von Lampertheim auch dort auf Dauer nicht überleben konnten.

239 Die biographischen Daten zu Thomas von Lampertheim inklusive der zahlreichen Schreibungen seines Zunamens habe ich an anderer Stelle bereits darlegt, worauf hier verwiesen sei: Arras 2015/16, S. 51 f. mit Anm. 59. Zur Ergänzung der dort gegebenen Literatur siehe ferner Mertens 2012, S. 67 f. mit Anm. 74; Zapf, DLL 2 (2011); Kemper 2006, S. 161 f.; Schiewer, VL 9 (21995); Rapp 1985, S. 353; Rapp 1974, S. 365; Hornung 1957, S. 155 f., S. 158, S. 166–170; Landmann 1943; Vasella 1931, S. 44 f.; Barthelmé 1931, S. 115; Schmidt 1879, S. 23, S. 359; Wimpfeling 1506, Kapitel XX; Trithemius 1495, Blatt lxxij. – Aus dieser Literatur ist der Aufsatz von Mertens 2012 besonders wichtig, denn Dieter Mertens nennt Thomas von Lampertheim kategorisch „Lamarter“ und spricht sich dafür aus, dass dieser Dominikaner nicht aus Lampertheim stammte, sondern aus Zabern, weswegen sein Nachname auch nicht „von Lampertheim“ lauten könne. Darüber hinaus verweist Mertens auf weitere Literatur zu diesem Geistlichen; diesen Angaben verdanke ich auch die Kenntnis von Trithemius' Ausführungen in dessen *Catalogus*. Ich dagegen bleibe bei dem Namen „von Lampertheim“, weil ich den Geistlichen überall schon so bezeichnet habe und darum keine Verwirrung stiften möchte. Mertens' Interesse an Thomas richtet sich indes weniger auf seine Rolle als Seelsorger der Engelpporter Reformschwestern, sondern auf dessen Beziehung zum elsässischen Humanistenkreis, insbesondere zu Jacob Wimpfeling.

II.3.4. FRIEDRICH II. VON ZOLLERN UND DER UMZUG

Graf Friedrich II. von Zollern (Abb. 24) war, ehe er 1486 auf den Augsburger Bischofsstuhl gewählt wurde, ebenfalls in Straßburg tätig, und zwar als Domdekan.²⁴⁰ Und bekanntlich hatte Friedrich II. die Kontakte nach Straßburg auch dann keineswegs abgebrochen, als er nach Augsburg beziehungsweise Dillingen umgezogen war. So pflegte er nach wie vor Kontakte mit der Straßburger Gruppe um Christoph von Uttenheim und Johannes Geiler von Kaysersberg.²⁴¹ Christoph von Uttenheim, Johannes Geiler von Kaysersberg, Peter Schott der Jüngere sowie Jakob Wimpfeling waren aber, wie gerade erwähnt, auch enge Freunde des Thomas von Lampertheim. Offensichtlich hat Bischof Friedrich II. von Zollern über diesen Weg vom Schicksal der vertriebenen Engelporther Reformschwestern erfahren. Friedrich scheint sodann den Entschluss gefasst zu haben, diesem Drama ein Ende zu bereiten. Die in Obersteigen gestrandeten Engelporther Reformschwestern sollten samt Thomas von Lampertheim nach Stetten umziehen. Gleichzeitig würde das Kloster Stetten bei dieser Gelegenheit der Observanz zugeführt werden. Auf dieses Vorhaben lässt sein in dieser Zeit an den Tag gelegtes Engagement, das Kloster Stetten aus der Jurisdiktion des Konstanzer Bischofs zu befreien, ebenso schließen, wie der Umstand, dass Bischof Friedrich II. von Zollern ohnehin die Kirchenreform förderte, darauf hindeutet.

Zuerst scheint sich Friedrich II. mit seinem Bruder Eitelfriedrich II. († 18. Juni 1512) in Verbindung gesetzt zu haben. Das ergibt sich aus der Tatsache, dass diesbezüglich Friedrich II. in der Folge stets gemeinsam mit seinem Bruder Eitelfriedrich II. (Abb. 25) in Erscheinung tritt und handelt. Außerdem war Eitelfriedrich II. als Landesherr der Grafschaft Zollern auch Schirmherr des Klosters Stetten.²⁴² An seiner Zustimmung führte insofern kein Weg

240 Zum Folgenden, sofern nicht anders vermerkt, siehe die chronologische Darstellung der Ereignisse mit den entsprechenden Literatur- und Quellennachweisen hier im Anhang in Abschnitt 3.3.

241 Zu diesen Verbindungen zwischen Friedrich II. und dem Straßburger Klerikerkreis siehe jetzt auch Freienhagen-Baumgardt/Williams-Krapp 2015, S. IX–XII (Werner Williams-Krapp). – Für die wichtigsten biographischen Daten zu Friedrich II. von Zollern siehe das Tagebuch seines Kaplans, welches Theodor Dreher edierte (ders. 1888) sowie die Darstellung von Steichele (ders. 1856). Eine neue Biographie über den Augsburger Bischof fehlt ebenso wie eine Untersuchung seines kirchenpolitischen Engagements.

242 Zum Leben und Werk von Graf Eitelfriedrichs II. von Zollern fehlt eine neue Darstellung; bislang liegen lediglich folgende veraltete Darstellungen vor: Locher 1887/88; Schön, ADB (1900); Gönner, NDB 4 (1959); Dressel 1995.

vorbei. Die beiden Brüder sind im Allgemeinen aber gut miteinander ausgekommen. Und gerade in kirchenpolitischen Angelegenheiten agierten sie des Öfteren gemeinsam.²⁴³ Darum scheinen sie sich offenbar auch im Falle der vertriebenen Engelporter Reformschwestern einig gewesen zu sein, die Gruppe samt ihrem Beichtvater Thomas von Lampertheim nach Stetten zu holen.

Dafür war es jedoch zunächst erforderlich, Stetten aus der Jurisdiktion des Konstanzer Bischofs zu entbinden. Das war alles Andere als ein leichtes Unterfangen, wie der Sachverhalt um das Kloster St. Katharina in St. Gallen beispielhaft vor Augen führt. Die Schwestern haben nämlich ebenfalls in dieser Zeit „alles Erdenkliche“ (Simone Mengis) unternommen, um sich der Gewalt des Bischofs zu entledigen – vergeblich.²⁴⁴ Der Bischof verwehrte sich einem solchen Ansinnen, denn er profitierte von den Klöstern. Sie mussten ihm Abgaben entrichten. Auch Stetten musste in den vergangenen zwanzig Jahren Steuern nach Konstanz bezahlen. Friedrich II. und sein Bruder Eitelfriedrich II. vermochten es dennoch, den Konstanzer Bischof dazu zu bewegen, auf die Jurisdiktion über das Kloster Stetten zu verzichten; er stellte indes die Bedingung der Reform.²⁴⁵

Der weitere Verlauf des Projektes geriet zunächst ins Stocken, da Ulrich Zehentner, wie mehrfach erwähnt, als Provinzial überraschend verstorben war. Es verstrichen einige Monate, ehe Peter Siber als Nachfolger feststand. Unterdessen war offensichtlich die Straßburger Geistlichkeit um Christoph von Uttenheim über die Einwilligung des Konstanzer Bischofs unterrichtet worden. Die Kunde davon ging sodann an die Ordensleitung, woraufhin Thomas von Lampertheim den Bescheid zum Umzug etwa zeitgleich mit Sibers Reformbeauftragung erhielt.

Wenige Monate später haben sich Thomas von Lampertheim und die Engelporter Reformschwestern auf den Weg in die neue Heimat nach Stetten gemacht. Dort kamen sie im Sommer 1502 an.²⁴⁶ Thomas wurde daraufhin neuer Beichtvater in Stetten. Darüber unterrichtete er uns in der im

243 So zum Beispiel bei der Errichtung des Hechinger Stifts, vgl. dazu unten das Kapitel IV. 4.

244 Zu diesem Sachverhalt siehe unter anderem Mengis 2013 (mit weiterer Literatur dazu).

245 Vgl. Haug/Kraus, Nr. 543 S. 158.

246 Rapp 1985, S. 353 schreibt irrtümlich, die Gruppe sei „bis 1503“ in Obersteigen „bezeugt“; er korrigiert sich an anderer Stelle aber selbst: Rapp 1974, S. 365.

vorliegenden Kontext mehrfach erwähnten, heute in der Dillinger Studienbibliothek befindlichen Handschrift selbst (siehe dazu das Kapitel I. 4.). Den Umzug der Gruppe beurkundete Eitelfriedrich II. im August 1502.²⁴⁷ Diese Urkunde besiegelt nicht nur die Reform, sondern auch, dass das Kloster Stetten nun wieder ein Ordensmitglied war. Es wurde damit offiziell reinkorporiert.

Bis zum Jahr 1507 wurden die restlichen Nonnen, die noch in Obersteigen gelebt haben, nach Stetten geholt. Daraufhin verzichtete der Konstanzer Bischof endgültig auf alle Ansprüche der Jurisdiktion, ebenso verzichtete Eitelfriedrich II. auf Sonderrechte, die er sich als Schirmherr zuvor herausgenommen hatte.²⁴⁸

247 Vgl. StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,279 U 649.

248 Vgl. StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,277 U 647; StAS FAS DH 1 T 1–6 R 5,21, fol. 9; StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,280; StAS FAS HH 1–50 T 1–5 U 645.

III. RÄUME. WO ENTFALTETE SICH DIE OBSERVANTE DOKTRIN?

III.1. INNERE KIRCHE: CHORUS UND SANCTUARIUM

Mit Thomas von Lampertheim und den Engelpporter Reformschwestern zog die observante Frömmigkeit ins Kloster Stetten ein. Deshalb muss jetzt danach gefragt werden, wo sie sich entfaltete, und es muss auf die entsprechenden Räume fokussiert werden. Die Frage, welche davon in erster Linie betroffen waren, beantwortet der (Rück-)Blick auf die Werte und Ideen der observanten Weltanschauung, die im ersten Kapitel dieser Arbeit dargelegt wurden. An oberster Stelle erscheinen dort die Aspekte Liturgie und Kontemplation. Das pünktliche und emphatische Verrichten der liturgischen Pflichten sowie des sie ergänzenden paraliturgischen Programms bildeten demnach die Kernstücke der observanten Frömmigkeitskultur. Folglich ruhte das Gewicht auf dem Chordienst, also den Offizien und Zusatzoffizien, wie auch auf der Teilnahme an der täglichen Messe, der Beichte und der Kommunion. Aufgrund dessen sollte sich das Interesse nun vor allem auf die innere Kirche mit ihren Bestandteilen, dem Chor (*chorus*) und dem Altarhaus (*sanctuarium*), richten.

Eine Klosterkirche ist in mehrere Funktionsbereiche eingeteilt. Das ist notwendig, damit ihre gleichzeitige Benutzung durch mehrere Personengruppen möglich wird. Denn innerhalb eines Sakralbaus pflegt sich der Klerus von der Laienschaft räumlich abzugrenzen. In mittelalterlichen Klosterkirchen differenzierte man daher zunächst zwischen der sogenannten inneren Kirche und ihrem Gegenstück, der sogenannten äußeren Kirche.¹ In letzterem Bereich hielt sich die Laienschaft auf. *Chorus* und *sanctuarium* waren dagegen der Geistlichkeit vorbehalten. Doch anders als die äußere Kirche, die sich in der Regel im westlichen Teil des Kirchenbaus befand, hing zumindest die Lage des Chores als Bestandteil der inneren Kirche davon ab, ob ein weiblicher oder ein männlicher Konvent das Kloster bewohnte. Während das Altarhaus sowohl in einem Frauen- als auch in einem Männerkloster für

1 Zum Klosterbau des europäischen Mittelalters grundlegend Binding/Untermann 2001; Braunsfels 1969.

gewöhnlich im Osten des Sakralbaus zu finden war, schloss sich der Chorraum in nordalpinen Männerklöstern seit dem hohen Mittelalter regelmäßig westlich an das Altarhaus an.² In Dominikanerkirchen beispielsweise war diese Raumordnung in jedem Fall gegeben: Im Chorhaupt stand der Hochaltar, an dem die tägliche Konventsmesse zelebriert wurde, und westlich davon schloss sich der Chorraum an, wo sich die Konventsmitglieder versammelten, um dem „konventsbezogenen Kult“³ nachzukommen und die liturgischen Dienste zu verrichten.⁴

In der Klosterkirche eines männlichen Mendikantenkonvents lag der Chorraum somit zu ebener Erde, und er war unmittelbar auf den Hauptaltar bezogen. Diese Aneinanderreihung der Funktionsräume war von der Architektur der Kirche prinzipiell unabhängig, bestimmte Bautypen haben sich jedoch als besonders geeignet erwiesen.⁵ *Chorus* und *sanctuarium* konnten in Kirchen männlicher Konvente auch deswegen gleichsam in einen Dialog treten, weil Männern der Altardienst erlaubt war.

Hier trifft man nun auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen einem Männer- und einem Frauenkloster. In der katholischen Kirche ist Frauen der Altardienst von Geschlecht wegen untersagt. Hinzu kommt, dass Klosterfrauen, hier sind vor allem die kontemplativen Dominikanerinnen gemeint, der aktiven und der passiven Klausur unterworfen waren. Die Kirche eines Schwesternkonvents verzichtete deswegen aber keineswegs auf die Einteilung in Funktionsbereiche. So besaßen Frauenklosterkirchen natürlich gleichermaßen einen Chorraum und ein Altarhaus. Und nicht anders als in den

2 Diese Anordnung kam zustande, da der Hauptaltar seit der Karolingerzeit in der damals aufkommenen Chorapsis aufgestellt wurde. Zuvor stand er so weit von der Kirchenostwand entfernt, dass östlich des Altars noch genügend Platz für den Klerus blieb. Südlich der Alpen, etwa in Italien, hielt sich dagegen bis in die Frühe Neuzeit der Brauch, dass „die Geistlichkeit [...] mit Vorzug [...] ihren Platz hinter dem Hochaltar beibehielt“, vgl. Braun 1924a, S. 386–391, hier zitiert aus S. 391.

3 So von Isnard Frank bezeichnet, vgl. Frank 1996, S. 96 ff.

4 Vgl. etwa Bonniwell 1945, S. 118. – Zur Aufstellung der Altäre siehe auch unten, Kapitel III. 3.4.a., wo sich weitere Literaturhinweise finden.

5 Im Unterschied zu Mendikantenbauten weisen Klosterkirchen der Benediktiner eine etwas abweichende Raumstruktur auf. Da deren im Grundriss oft mehrschiffige Kreuzbasiliken eine Vierung ausbildeten, entstand zusätzlich zum *chorus maior*, dem Mönchschor, ein *chorus minor*, der eigentliche Altarraum. Auch Zisterzienserkirchen waren anders gegliedert. Da diese ursprünglich keinen Laienbereich vorsahen, konnte der Chor ins Mittelschiff des Langhauses gelegt werden; ihm schloss sich westlich der Konversenbereich an. Zu den Bautraditionen der einzelnen Orden siehe die Literaturangaben oben in Anm. 1 und in Kapitel III. 2.

Kirchen der Brüder lag das Altarhaus in jenen der Schwestern gewöhnlich im Osten des Bauwerks und beherbergte ebenso den Hauptaltar, an dem der Klostergeistliche jene tägliche Messe zelebrierte,⁶ deren Besuch Ulrich Zehentner den Schwestern in der *ordinacio* auftrug (siehe dazu oben das Kapitel I. 4.4.a.). Insofern waren Chorraum und Altarhaus als kultische Funktionsräume auch hier aufeinander bezogen.

Doch im Unterschied zur Kirche eines Brüderkonvents schloss sich der Chorraum eines weiblichen Konvents nicht *per se* an das Altarhaus an. Mehr noch: Es war sogar erforderlich, ihn von diesem räumlich abzutrennen. Denn, wie erwähnt, war Nonnen das Priesteramt verwehrt, und sie waren zudem der Klausur verpflichtet. Für die räumliche Anordnung dieser Funktionsbereiche resultiert daraus, dass sich der Chorraum in einer Frauenklosterkirche nicht notwendig ebenerdig befinden musste. Der Messe konnten die Nonnen ebenso gut auch von anderen Stellen in der Kirche beiwohnen. Auch hing die Verrichtung der liturgischen Pflichten von keinem lokal definierten Standort ab; erforderlich war lediglich der hierfür hergerichtete Raum an sich – wo im Bereich der inneren Kirche dieser Raum lag, war hingegen nachrangig.⁷ Solche Umstände führten schließlich zur Einführung der sogenannten Nonnenempore, die man im Allgemeinen als das Charakteristikum einer Frauenklosterkirche schlechthin erachtet.⁸

Aufgrund der Bedeutung dieser Räume in der Frömmigkeitspraxis der Schwestern müssen Chor und Altarhaus im Zentrum stehen, wenn im Folgenden versucht werden soll, die mittelalterliche Kulttopographie der Stetener Klosterkirche als jenen Ort zu rekonstruieren, in welchem sich die neue Spiritualität entfaltete. Obgleich der östliche Teil der Kirche in seiner

6 Vgl. Frank, Rez. Jäggi (2006), 2007, S. 355.

7 Deswegen definiert Humbert von Romanis († 1277) in seiner Erklärung der Konstitutionen auch nicht, wo sich der Nonnenchor befinden oder wie er gestaltet sein solle, sondern er erklärt lediglich, es müsse ein Ort (*aliquis [...] locus*) sein, *in quo ad providendum officium divinum sorores conveniant tempore oportuno, praesente Priorissa vel ali a cui commiserit* (zitiert nach Jäggi 2006, S. 189). Die Wortkargheit hat also nichts mit Nachlässigkeit zu tun, was die Literatur bisweilen zu unterstellen scheint. Vielmehr scheint sich Humbert der Vielfalt der einzelnen lokalen Gegebenheiten bewusst gewesen zu sein. Allgemeingültige Definitionen zu Gestaltung und Lage dieser Räume zu erlassen, scheint ihm daher wenig sinnvoll vorgekommen zu sein.

8 Zu Entwicklung und Bedeutung von Emporen in Frauenklöstern vgl. Muschiol 2002; dies. 2001. Demnach wurzelt die Tradition der Westempore in der Ostkirche und wurde in der Ottonenzeit ins Reich importiert. Symbolisch war sie zuerst ein hoheitliches Zeichen; der Gedanke des Erhaben-Seins ist hier im Spiel.

äußerlichen Erscheinung einen gewissen mittelalterlichen Habitus bewahren konnte, wurde ihr Inneres im Verlaufe der Zeit mehrfach umgebaut – besonders einschneidend wirkte dabei die Barockisierung des westlichen Teils der Kirche. Um zu einer bereinigten Ausgangssituation zu gelangen, ist es daher erforderlich, wie bei einer archäologischen Ausgrabung Schicht für Schicht der Sedimente abzutragen.

Zum besseren Verständnis der einzelnen Erläuterungen trägt terminologische Präzision jedoch wesentlich bei. Darum erscheint es angebracht, die im Folgenden ständig verwendeten Begriffe zunächst zu definieren beziehungsweise ihre Bedeutung zu erläutern. Eine solche Erklärung ist auch deshalb sinnvoll, da es nicht selten eine Vielzahl von Ausdrücken für ein- und dieselbe Sache gibt. In besonderem Maße betrifft dies jenes Phänomen der christlichen Kulturgeschichte, das man „Chor“ zu nennen pflegt.

III.2. TERMINOLOGIE: CHOR, SCHWESTERNCHOR, LANGCHOR, NONNENEMPORE

Der umfassende Begriff „Chor“ besitzt drei von einander zu unterscheidende Bedeutungen im Mönchtum des späten Mittelalters,⁹ wobei hier nach Karl Suso Frank unter „Mönchtum“ das „christliche Ordenswesen“ insgesamt verstanden wird, sodass auch die weibliche Religiosenschaft darunter fällt.¹⁰

III.2.1. CHOR ALS PERSONENGRUPPE

Von der griechischen Wortbedeutung her gesehen, meint der Begriff „Chor“ ($\chi\omicron\rho\omicron\varsigma$ = Reigen oder Tanz mit Gesang) eine Gruppe von Personen, die gemeinsam singen. In dieser Bedeutung kommt das Wort auch in der Musikbranche des profanen Alltags vor; Chöre geben Konzerte, begleiten Festver-

⁹ Wenn nicht anders vermerkt, stützt sich das Folgende auf Braun 1924a, S. 385 f., S. 391; Gall, RDK 3 (1952); Jungmann 1958, S. 271, S. 329–335; Sauer 1964, S. 112, S. 132; Braunfels 1969; Frank 1996, passim, aber besonders S. 96 Anm. 6; Schenkluhn 2000; Jäggi 2001; Binding/Untermann 2001; Muschiol 2001; dies 2002; Frank 2005, S. 94 f. sub voce „Chor“; Muschiol 2005; Jäggi 2006; Frank, Rez. Jäggi (2006), 2007. – Im Übrigen soll mit den nachfolgenden Ausführungen ein Desiderat erfüllt werden, das Isnard Frank an den hier zitieren Stellen wiederholt gemeldet hat.

¹⁰ Frank 2010, S. XI.

anstaltungen und dergleichen. In der Kirche der Vormoderne verstand man indessen unter Chor als Personengruppe jene Sänger, „die kranzartig um den Altar stehend durch Psalmengesang die Feier verherrlichten.“¹¹ Die Wurzeln dieser Tradition reichen zur frühchristlichen *schola cantorum* zurück. Schon damals hatte der Sangerkranz seinen Platz westlich des Altars, denn bis ins hohe Mittelalter saß östlich des Altars im Scheitel der Apsis der höhere Klerus.

Die Sangerschar war dabei so aufgestellt, dass sie nach Osten blickte. Die Ostung ist natürlich elementar im Christentum; dass man hierbei wie Josef Jungmann von einem „Gesetz“ und „Grundsatz“ spricht, bedarf kaum eigens erwähnt zu werden. Ebenso bekannt ist die Idee, die der Ausrichtung nach Osten zugrunde liegt: Es geht um das Ausschauhhalten nach Gott, nach dem Heil, das aus dem Orient als dem Ort des aufgehenden Lichtes kommend erwartet wird. Das Ausschauhhalten ist notwendig, da „die Kirche noch unterwegs ist und Gott noch nicht endgültig besitzt.“¹²

Dieses Aufstellungsprinzip, westlich des Altars und mit Blick gen Orient, kultivierte auch das spätmittelalterliche Mönchtum bei der Praktizierung des *officium divinum*, da dieses „in einer bestimmten Art, nämlich ‚choraliter‘, zu verrichten“ war¹³ – und zwar gilt das sowohl für die männlichen als auch für die weiblichen Religiösen und daher auch unabhängig davon, ob sich der Chorraum ebenerdig an das Altarhaus anschloss oder ob er auf einer Empore lag. Es sei denn, dass die Kirche nicht geostet war, was in der mittelalterlichen Christenheit jedoch sehr selten vorkam und meist geographisch, städtebaulich oder durch andere äußere Ursachen bedingt wurde. In diesem Fall hatte sich der Blick auf den Hochaltar zu richten.¹⁴

Im Unterschied etwa zu den Sängern der *scholae cantorum* des frühen Christentums standen indessen die zum Chordienst verpflichteten männlichen gleichwie weiblichen Religiösen späterer Generationen nicht in Gestalt eines Kranzes vor dem Altar, sondern in zwei Chorgruppen geteilt. Diese versinnbildlichten nach Joseph Sauer „die Engel und die Geister der Gerechten, die

11 Zitiert aus Sauer 1964, S. 132.

12 Zitiert aus Jungmann 1958, S. 333 Anm. 15.

13 Zitiert aus Frank, Rez. Jäggi (2006), 2007, S. 354.

14 Vor dem Hintergrund der Diskussion über die Frage nach dem Standort von Nonnenchoren betont Isnard Frank explizit (ders. Rez. Jäggi [2006], 2007, S. 354), dass auch die Dominikanerinnen immer so standen, dass sie bei der Verrichtung des *officium divinum* nach Osten auf den Hochaltar blickten.

einträchtigen Willens Gott loben und sich zu gutem Werke aneifern.“¹⁵ Die Zweiteilung der Sängerschlar nahm auf das Gestühl Rücksicht, mit welchem der zur Verrichtung des Chordienstes vorgesehene Raum möbliert war. Spätestens im 13. Jahrhundert war das Chorgestühl, auch Chorstellen genannt (von mhd. *stal*, *stalles* = Steh-/Sitzplatz)¹⁶, vollentwickelt. Seither veränderte es sich nur noch in dekorativer Hinsicht.¹⁷ So stand das Chorgestühl traditionell an der nördlichen und südlichen Wand des Chorraums (wenn die Kirche geostet war), wodurch sich zwei Bankreihen frontal anblickten. Aufgrund dieser Zweiteilung der Chorgemeinschaft, die sich aus den Professschwwestern (beziehungsweise -brüdern) und Noviz(inn)en des Konvents rekrutierte,¹⁸ ist in den Quellen vielfach von einem „linken“ und einem „rechten“ Chor die Rede.¹⁹ So positioniert, trug man Psalmen, Hymnen, Antiphonen usw. im Wechsel der Seiten vor.

III.2.2. CHOR ALS RAUM

Ein Chor ist jedoch nicht nur eine singende Personengruppe, sondern der Begriff „Chor“ bezeichnet zugleich den Raum, in dem gesungen wird. Mit dieser zweiten Bedeutung wurde das griechische Wort $\chi\omicron\rho\acute{o}\varsigma$ früh belegt. So verstand bereits Homer unter $\chi\omicron\rho\acute{o}\varsigma$ in erster Linie den Ort des Tanzes und Gesangs.²⁰ Die Kirche bewahrte dagegen die Doppelbedeutung, ohne einer

15 Zitiert aus Sauer 1964, S. 132.

16 Vgl. Frank 2005, S. 96 sub voce „Chorgestühl“. – Karl Halbauer bringt den Begriff *stalle* im Anschluss an Martin Urban (ders., RDK 3 [1954], Sp. 524) auch mit dem lateinischen Begriff *installatio* für „Einsetzung“ in Verbindung: „Jedem in die Gemeinschaft Aufgenommenen wurde ein bestimmter Platz, eine ‚stalle‘ (Sitz), im Chorgestühl zugewiesen. Mit dieser Zuweisung, der ‚installatio‘ (Einsetzung) erhielt er Sitz und Stimme im Kapitel.“ (Zitiert aus Halbauer/Binz 2014, S. 84 Anm. 46).

17 Vgl. Halbauer/Binz 2014, S. 15.

18 Dominikanerinnen, die die Profess abgelegt hatten, nennt man daher auch Chorfrauen (vgl. Frank 2005, S. 95, sub voce „Chorfrauen“), doch scheint dies erst in der Frühen Neuzeit üblich gewesen zu sein. Laienschwestern wurden dabei zur Unterscheidung von den Professschwwestern einfach als „Schwestern“ bezeichnet. Zahlreiche Beispiele bietet ABA, Hs. 90, Bd. I–III.

19 So zum Beispiel in einem sogenannten Ritualbuch für Dominikanerinnen des 14. Jahrhunderts (München, BSB, cgm 168, hier fol. 44v; vgl. auch die Quellenzitate in Jäggi 2006, S. 226 Anm. 45). Dieses Ritualbuch wird bislang dem Kloster Oetenbach zugeschrieben, obwohl gute Gründe dafür sprechen, dass es stattdessen nach Stetten zu ordnen ist. Doch kann dieser Sachverhalt hier nicht ausgebreitet werden; die Verfasserin dieser Arbeit beabsichtigt jedoch, das Problem gesondert zu untersuchen.

20 Vgl. Gall, RDK 3 (1952).

davon den Vorzug zu geben. Chor meint hier sowohl die Klerikergemeinschaft beim Vollzug der gottesdienstlichen Liturgie als auch den Raum, in welchem diese Liturgie vollzogen wurde.

Doch hat am Übergang des hohen zum späten Mittelalter, also im Verlauf des 13. Jahrhunderts, insofern eine semantische Aufweichung des Chorbegriffs stattgefunden, als die Unterscheidung der einzelnen Kompartimente der inneren Kirche zunehmend aufgegeben wurde. Bis dahin war es im Säkularklerus üblich, zwischen dem *chorus psallentium*, dem *sanctuarium* und dem *cancellum* zu differenzieren. Während *sanctuarium* den Altarraum bezeichnete und die Schranken (*cancelli*) den Grenzbereich der inneren Kirche markierten, war der Ausdruck *chorus psallentium* zur Bezeichnung jenes Bereiches reserviert, in dem sich die Geistlichkeit zur Verrichtung des *officium divinum* traf.²¹ Nachdem die terminologische Differenzierung der einzelnen Raumkompartimente weitgehend außer Gebrauch gekommen war, bezeichnete man mit dem Wort „Chor“ den gesamten östlichen Bereich eines Sakralbaus, da dieser Teil der Kirche dem geistlichen Kollegium vorbehalten war, welches dort, wie oben angesprochen, den „konventsbezogenen Kult“ (Isnard Frank) pflegte.

Vom Verlust der begrifflichen Differenzierung zeugen bereits einschlägige Bemerkungen in den ältesten Konstitutionen des Predigerordens. Wenn dort in Kapitel 35 die Anweisung erteilt wird, dass die Klosterkirchen der einzelnen Niederlassungen lediglich in Chor und Sakristei gewölbt sein dürfen und der Rest der Kirche nicht ([...]e]t non fiat [ecclesia] lapidibus testudinata nisi forte super chorum et sacristiam), so meint der Ausdruck *chorus* nicht etwa bloß jenen Bereich, den man, wie erwähnt, bis dahin *chorus psallentium* nannte, sondern gemeint ist vielmehr der gesamte östliche Teil des Sakralbaus.²²

Aufgrund dieser Bedeutungsausweitung tangiert der Begriff „Chor“, verstanden als Raum, denn auch bereits den dritten Bedeutungsstrang des Chorbe-

21 Vgl. zu dieser Unterscheidung (mit Quellenhinweisen) Gall, RDK 3 (1952).

22 Das Quellenzitat nach Frank 1996, S. 96 Anm. 6. – Diese Anweisung findet sich bereits in der um 1220 entstandenen Vorform der ältesten Konstitutionen und wurde damit noch zu Lebzeiten des heiligen Dominikus erlassen. Überliefert ist die Passage jedoch erst in den von Heinrich Denifle zuerst edierten (ders. 1885, hier S. 225) sogenannten ältesten Konstitutionen (vgl. Meersmann 1945, S. 139 ff., der die Entwicklung dieser Anweisung darlegt). Das 35. Kapitel schreibt ferner vor, dass die Kirchen nur mäßig hoch sein sollten ([m]ediocres domos et humiles habent fratres nostri [...]), zitiert aus Binding/Untermann 2001, S. 335). – In der einschlägigen Literatur zur Mendikantenbaukunst ist die Passage geläufig und wird an zahlreichen Orten zitiert, vor allem dann, wenn man Verstöße gegen diese Vorschrift bekunden möchte.

griffs, nämlich den Chor als Baukörper, dem sich der nachfolgende Abschnitt widmet.

Im Blick auf Frauenklöster meint Chor in dieser zweiten Bedeutung als kultischer Raum nichts Anderes als Nonnenchor. Der Ausdruck „Schwesternchor“ ist ein Synonym dafür; vereinzelt spricht man auch vom „Psallierchor“²³, was in Bezug auf Frauenklosterkirchen dasselbe meint wie Schwestern- oder Nonnenchor.²⁴ Da der Nonnen- oder Schwesternchor, wie erläutert, im Unterschied zur Situation in männlichen Klosterkirchen nicht notwendig ebenerdig und im Anschluss an das Altarhaus angesiedelt war, sondern ebenso gut zum Beispiel auf eine Empore verlagert werden konnte, spricht man unter Aufgreifen der erhöhten Position dieses Raums von Nonnenempore. Diese Bezeichnung hat den Vorteil, dass der Rezipient auf Anhieb konkret über die Lage dieses Raumes innerhalb der Kirche Bescheid weiß. Dies wäre nicht der Fall, würde lediglich vom Nonnenchor gesprochen, selbst wenn dieser eventuell auf einer Empore läge. Es ist also so etwas wie ein besonderer Service des Autors gegenüber den Lesern, wenn er diese zugleich über die lokale Situation unterrichtet. Semantisch ist es aber unerheblich, ob die Lagebezeichnung im Begriff selbst enthalten ist oder nicht; Schwesternchor bedeutet dasselbe wie Nonnenempore. Besaß die Kirche indessen keine Nonnenempore, sollte man auf diesen Begriff freilich verzichten. Somit fährt man mit der Verwendung von Schwestern- beziehungsweise Nonnenchor in jedem Fall sicher.

In der vorliegenden Arbeit stellen Schwesternchor und Nonnenchor Synonyme dar und bezeichnen den liturgisch-kultischen Raum, in welchem das *officium divinum* verrichtet wurde. Auf den Begriff „Nonnenempore“ wird hier verzichtet. Stattdessen wird, wenn die Empore als Ort des Nonnenchores gemeint ist, vom Nonnen- beziehungsweise Schwesternchor auf der Em-

23 So zum Beispiel bei Petra Zimmer (dies. 1990). Dieser Ausdruck rührt daher, dass das Chor- gebet zum großen Teil aus dem Singen von Psalmen besteht. Daher bürgerte sich das Verb „psallieren“ als „Kurzformel“ für die Verrichtung des Stundengebets ein, vgl. Frank 2005, S. 254 sub voce „Psallieren“ (hier die Zitate), vgl. auch ebd. S. 94 sub voce „Chor“.

24 Auch der Ausdruck „Oratorium“ taucht in diesem Zusammenhang immer wieder auf. So beispielsweise bei Muschiol 2005, S. 44, wobei er ein Synonym für Chor als Raum darzustellen scheint. Zum Oratorium allgemein: Frank 2005, S. 232 f. sub voce „Oratorium“; vgl. ferner Frank, Rez. Jäggi (2006), 2007, S. 354. Demnach nannte man die einfachen Beträume des frühen Mönchtums „Oratorien“ (von lat. *orare* für beten). Erst im Zuge seiner Klerikalisierung wurde das Mönchtum auf den Chordienst verpflichtet, sodass nun vom Chor als dem Versammlungsraum gesprochen wurde. Bei den Zisterziensern hat sich indessen alternativ für Chor der Ausdruck „Oratorium“ erhalten.

pore gesprochen. Fehlt dieser Zusatz, hat man davon auszugehen, dass ein ebenerdig liegender Raum gemeint ist.

III.2.3. CHOR ALS BAUKÖRPER

In der Bedeutung als Baukörper bezeichnet der Begriff „Chor“ jenen Teil der Kirche, der für gewöhnlich in Höhe des Triumphbogens beginnt und am östlichen Ende des Gesamtbaus endet. Der Bedeutungswandel beziehungsweise die semantische Erweiterung von Chor als Raum hin zu Chor als Baukörper, wie sie dann etwa bereits in den erwähnten ältesten Konstitutionen des Predigerordens greifbar ist (siehe dazu Kapitel III. 2.2.), trat am Übergang des hohen zum späten Mittelalter ein, also im 13. Jahrhundert. „Hieraus entwickelte sich dann der mißverständliche und zu vielen Irrtümern Anlaß gebende Brauch, mit C[hor] auch den Altarraum jeder, sogar der kleinsten Kirche und Kapelle zu bezeichnen.“²⁵

Im Mittelalter wurde dieser Baukörper nicht selten durch eine besondere Gestaltung vom westlichen beziehungsweise restlichen Teil der Kirche äußerlich und innerlich sichtbar gekennzeichnet. Dies geschah etwa durch Einwölbung oder durch teils beträchtliche Höhen- und Längendimensionen, gegenüber denen das Langhaus gleichsam verschwand. Eine derartige Betonung des Chores findet sich auch im Mönchtum des hohen Mittelalters, dessen Kirchen häufig Basiliken mit Querhäusern waren. Hier wurde der Chor, der dort ja (wie erwähnt) in der Vierung angesiedelt war, unter anderem durch sogenannte Vierungstürme markiert. Bei den Mendikanten entwickelten sich stattdessen (aufgrund der räumlichen Annäherung von Chorgemeinschaft und Hauptaltar) die sogenannten Langchöre,²⁶ deren Höhe und Länge gegenüber den angeschlossenen Langhäusern teils hypertroph anmutende Ausmaße aufwiesen. Den „geistlichen Bauherren [...] erschienen [...] nicht die Altarräume, sondern die Chöre, in denen ununterbrochen das Lob Gottes erschallte [hervorhebenswert].“²⁷

Inwiefern die Entwicklung hin zum Langchor bei Frauenklosterkirchen ihre Daseinsberechtigung hat beziehungsweise wie sich dieses Phänomen

25 Zitiert aus Gall, RDK 3 (1952).

26 Zu den Spezifika der Mendikantenarchitektur siehe besonders Schenkluhn 2000 und Jäggi 2006.

27 Zitiert aus Gall, RDK 3 (1952).

dort erklärt, da in diesen Kirchen der Chor nicht zwingend ebenerdig lag (siehe die oben gegebene Begründung), wird in der Forschung seit langem diskutiert. Unter anderem auch anhand der Klosterkirche zu Stetten, da diese gleichfalls einen solchen Langchor aufweist. Aufgrund einzelner, aber signifikanter Details lässt sie sich bautopologisch jedoch nicht einwandfrei verorten. Diese Kontroverse wird daher im Folgenden noch ausgebreitet werden. Für den Augenblick reicht die Feststellung aus, dass in der vorliegenden, sich auf Stetten beziehenden Arbeit mit Chor als Baukörper der Langchor gemeint ist. Oder umgekehrt, dass ich stets den architektonischen Chor meine, wenn ich von Chor oder Langchor spreche.

III.3. RAUM UND KULT – DIE KLOSTERKIRCHE UM 1500

Wie die meisten Kirchen, so blieb auch die Stettener Klosterkirche von Umbaumaßnahmen und sonstigen Veränderungen im Verlaufe der Jahrhunderte nicht verschont. Abgesehen vom Brand in der Nacht vom 23. zum 24. September 1898, der das Klausurgeviert in Schutt und Asche legte (Abb. 33; 34),²⁸ veränderte vor allem die Barockisierung im frühen 18. Jahrhundert die vormalige Raumdisposition und Ausstattung der Kirche völlig. Auch aus der Zeit um 1600 sind einige (wenngleich nicht derart einschneidende) Erneuerungen überliefert.

Aus diesen Gründen kann am heutigen Erscheinungsbild die ursprüngliche Kulttopographie nicht ohne Weiteres abgelesen werden, obwohl der Chor zumindest äußerlich sein bauzeitliches Gewand bewahren konnte und durchaus den Anschein von Ursprünglichkeit suggeriert. Die Rekonstruktion der Binnengliederung der Kirche und der Ausstattung der einzelnen Funktionsbereiche im ausgehenden Mittelalter, vor allem im Hinblick auf die ur-

²⁸ Die übriggebliebenen Ruinen des Gevierts wurden anschließend abgetragen. Einzelne Mauerreste, darunter Teile des ehemaligen Kapitelsaals sowie den Brunnen im Klostergarten, ließ man aus Gründen der Erinnerung an das frühere Kloster stehen (Abb. 35). Ein Übergreifen der Flammen auf die Kirche konnte die Feuerwehr durch beherztes Engagement weitgehend vereiteln, so die Schilderung zeitgenössischer Zeitungsberichte. Historische Fotoaufnahmen zeigen jedoch, dass zumindest der Dachstuhl auf der Südseite der Kirche in Mitleidenschaft gezogen wurde (Abb. 33). Der Brand und die Aufräumarbeiten sind durch eine ganze Reihe von Zeitungsberichten dokumentiert, vgl. Hohenzollern'sche Volkszeitung 215/1898; Hohenzollern'sche Volkszeitung 216/1898; Hohenzollern'sche Volkszeitung 218/1898; Hohenzollern'sche Volkszeitung 265/1898; Hohenzollern'sche Volkszeitung 292/1898; Hohenzollern'sche Volkszeitung 7/1900; Hohenzollern'sche Volkszeitung 90/1901.

sprüngliche Lage und Ausstattung des Nonnenchors und seiner räumlichen Beziehung zum Hauptaltar, muss sich daher vorrangig um die Frage drehen, wie die Situation vor dem Umbau im Spätbarock gestaltet war. Die Beantwortung dieser Frage setzt die Kenntnis der seitherigen Raumdistribution voraus. Da deren Anlage im Wesentlichen noch der heutigen entspricht, muss eine Beschreibung des gegenwärtigen Zustands den Anfang der Erörterung bilden. Kleinere, durch den Brand verursachte beziehungsweise dadurch notwendig gewordene, postbarocke Veränderungen werden dabei berücksichtigt. Über die Informationen, die für den Rekonstruktionsversuch zur Verfügung stehen, sollen vorweggeschickte quellenkundliche Hinweise unterrichten.

III.3.1. QUELLEN ZUR BAU- UND AUSSTATTUNGSGESCHICHTE DER KIRCHE

Für Stetten sind schriftliche Quellen zur Bau- und Ausstattungsgeschichte der Kirche insgesamt sehr rar. Nie ist in diesem Fundus die Rede von der Lage des Nonnenchors oder überhaupt vom Nonnenchor. Ebenso findet der Hauptaltar bis ins 16. Jahrhundert keinerlei Erwähnung in der historischen Überlieferung; erst zum Jahr 1540 tritt er in Erscheinung. Allerdings nicht urkundlich, sondern im Epilog einer Handschrift (Abb. 26). Dieser Epilog, der von einer anderen Hand stammt als die Handschrift selbst, handelt von Caspar Hölzle, dem im Kloster Stetten bestatteten Vater der Stettener Klosterfrau Anna Hölzlin. Sie hat diesen Codex – es handelt sich dabei um ein Gebetbuch – im Jahre 1543 geschrieben. Der besagte Epilog teilt mit:

Her Caspar Helzle ist ein weltlicher doctor gewest; und dar nach Priester worden; und des Remischen Geisers [!] Maximilians hochloblicher Gedechnnus hof Cablon [!]; her Caspar Hölzle: dieser her Casper Helzle ist gestorben: anno 1540 den 28. November: hat unserem Closter gar vill gestiftt und geben – got geb im die ebige [!] Rue – ligt zu unserem Cor begraben – vor dem hoch altar auf der rechten Seiten, gegen der dyr ins krotten loch hin auß – und ist am grab Stein Ein ganze Seiten die Schrift hin weg gebrochen: von der Jahr zabl 15 und 40 ein + [= Kreuz] wegk.²⁹

29 FHH Hs. 442, fol. 212v–213r. – Bei der *dyr ins krotten loch* kann es sich nur um jene Wandöffnung in der südlichen Schrägeite des Chorpolygones handeln, die auf historischen Fotos noch zu erkennen ist (Abb. 40-1). – Hölzles Tochter war die Stettener Klosterfrau Anna. Im

Der *hoch altar* wird quasi nebenbei erwähnt. Aus dieser beiläufigen Bemerkung kann zwar nicht sein Patrozinium, aber immerhin sein Standort einwandfrei ermittelt werden. Kulttopographisch derart aufschlussreiche Quellen wie diese Handschrift, die sich heute in der Fürstlich Hohenzollernschen Hofbibliothek befindet und aus der im Folgenden reichlich geschöpft werden wird, sind bisher Raritäten, da das Thema der ehemaligen Stettener Klosterbibliothek einer wissenschaftlichen Aufarbeitung harret. Dieses Desiderat wiegt umso schwerer, als der Urkundenbestand des Klosters insgesamt nur sehr wenig Früchte abwirft, was die Anzahl und Verteilung der Altäre in der Klosterkirche anbelangt.

Tatsächlich ist in der gesamten urkundlichen Überlieferung des Klosters aus dem Mittelalter erstaunlicherweise nur ein einziges Mal von einem Altar die Rede. Nämlich in einem am 13. Dezember 1415 ausgestellten, allerdings nicht im Original erhaltenen Stiftungsbrief eines *Heinz Crüdel, Schuhmacher und Bürger zu Reutlingen*, der an den *vorderen Altar zu Stetten im Kloster* eine jährliche Gült aus seinem Haus in Reutlingen gibt. Die Gült war demnach für den offenbar an diesem Altar tätigen Kaplan bestimmt, der dafür eine ganze Reihe von Messen zu lesen hatte. Aus der vorliegenden Urkunde geht außerdem hervor, dass dieser *vordere Altar* bereits im Jahre 1344 existierte. Denn es ist außerdem von einem *Benz der Straner sel[ig]* die Rede, dem laut dieser Urkunde das erwähnte Haus früher gehört hatte und der schon 71 Jahre zuvor diese Gült dem besagten Kaplan gegeben habe, was ein *alter Brief* bezeuge, welcher

Kolophon der zitierten Handschrift schrieb sie (ebd., fol. 212v): *Sit laus deo in eternia. Geendet uff michaelis tag jm XLIII jar [= 29.9.1543]. [Betet] um gotz wille der schriberin Schw[ester] anna helzlin ain ave mari. – Jene Hand, die den Eintrag über Kaspar Hölzle machte, notierte unter dem Kolophon: Anna Helzlen, so diß buch geschriben – ist gestorben Anno 1565, den 29. November: 25 Jahr noch ihrem hern vater. Vgl. dazu auch Haug/Kraus, Nr. 560a/560b S. 168 f. mit weiteren Hinweisen. – Bislang war unbekannt, dass dieses Buch durch einen in Stetten wohnenden Bürger namens Konrad Bausinger im Jahr 1882 an die Fürstliche Hofbibliothek kam, vgl. zum Folgenden StAS FAS DS 169 T 1 Nr. 297: Anfang Februar 1882 bot Bausinger das Buch dem Fürstlichen Sammlungsdirektor Dr. Friedrich August Lehner an: *E[ue]r Hochwohlergebenst, zeige ich ganz ergebenst an, daß ich noch ein wohlerhaltenes, hübsch geschriebenes Gebetbuch vom Jahr 1543 besitze – hochachtungsvoll, Stetten b/Hechingen den 2/2. [18]82, [gez.] Konrad Bausinger am Kloster. Nachdem sich Lehner offenbar interessiert gezeigt hatte, sandte Bausinger das Buch nach Sigmaringen: E[ue]r Hochwohlgeboren, Übersende ich im Anschluss das gewünschte Buch [...]. Die Festsetzung [!] des Preises will ich ganz Ihrer bewährten Sachkenntnis überlassen, würde das Buch auch gegen 1 Exemplar der neuen Auflage von Dr. Zingeler's „Hof-Haus- und Adreßbuch“ vertauschen, Hochachtungsvoll, Stetten, den 6. Februar 1882, [gez.] Konrad Bausinger. Lehner vermerkte eigenhändig am unteren Rand des Briefbogens: *Gedankt und Zingelers etc. samt Stammbuch [?] übersandt. – Zu weiteren Inhalten dieser Korrespondenz siehe Kapitel III. 3.4.b. Anm. 159.***

indes fehlt. Der besagte *vordere Altar* muss demzufolge zu einem unbekanntem Zeitpunkt vor den Jahr 1344 errichtet und mit einem Kaplan versehen worden sein.³⁰

Weitere Altäre sind erst im 17. und 18. Jahrhundert urkundlich bezeugt. So in einem am 4. November 1677 ausgestellten Stiftungsbrief der Fürstin Maria Sidonia von Hohenzollern-Hechingen, geborene Markgräfin von Baden-Hachberg († 15. August 1686). Sie stiftete auf den Dominikusaltar 100 Gulden jährlichen Zinses, wofür vier Jahrtagsmessen zu halten waren, dabei sollte auch *die Ampel* brennen.³¹ Zuletzt erfahren wir am 12. August 1733 von Altären in der Kirche. An diesem Tag weihte der Konstanzer Weihbischof Franz Josef Anton von Sirgenstein zwei Nebenaltäre in der Kirche, nämlich den Altar auf der Evangelienseite auf den heiligen Dominikus, den heiligen Schutzengel und den heiligen Thomas von Aquin, sowie jenen auf der Epistelseite auf die Heiligen Petrus und Johannes Nepomuk.³² Da, wie erwähnt, ein Dominikusaltar bereits 1677 bezeugt ist, scheint es sich hierbei um eine Rekonziliation zu handeln. Somit sind aus den nahezu 600 Jahren Klostergeschichte nur vier Altäre schriftlich belegt, wovon nur einer – nämlich der sogenannte *vordere Altar* – vor 1500 bezeugt ist, doch ohne einen Hinweis auf seinen Standort oder sein Patrozinium.

30 StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,304a, S. 181 (13.12.1415). Folgendes zitiert nach Haug/Kraus, Nr. 394 S. 144: *Heinz Crüdel, Schuhmacher und Bürger zu Reutlingen, gibt an den vorderen Altar zu Stetten im Kloster 10 fl. Gült aus seinem Hinterhaus [...] zu Reutlingen am unteren Tor an der Mauer [...]. Benz der Straner sel. gab vor langer Zeit diese 10 fl. an den Altar zur Nutznießung des Kaplans, dieser soll dafür alle Wochen zwei Messen lesen, eine von [sic] Allerheiligen, die andere für die Abgestorbenen, dann eine zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten, vier auf die Vortage der Muttergottesfeste, eine am Allerseelentag für die elenden Seelen. Die 10 fl. Hr. seien jetzt 71 Jahr aus dem Haus an den Altar bezahlt worden, laut alten Briefs.* Als Zeugen werden genannt: *Werner Ungelter, Bürgermeister und Richter, Volker Hurnbog, Richter zu Reutlingen.* Der Brief wurde besiegelt von der Stadt Reutlingen.

31 StAS FAS HH 1–50 T 1 U 648 (4.11.1677); Folgendes zitiert nach Haug/Kraus, Nr. 714 S. 246 (4.11.1677): *Die verwitwete Fürstin Maria Sidonia von Hohenzollern[-Hechingen], geb. Markgräfin von Baden-Hachberg, vermacht zur Erlangung einer guten Sterbestunde dem Kl. Gnadental zu Stetten 100 fl. zu vier Jahrtagsmessen auf den Dominikusaltar, wobei die Ampel zu brennen ist: auf 10.3. als ihren Geburtstag zu Ehren der Trinität, acht Tage nach Ostern zu Ehren ihrer Patrone, 8 Tage nach Pfingsten zu Ehren des Hl. Sakraments, 8 Tage nach Himmelfahrt zu Ehren der Gottesmutter. Damit ist wöchentlich von den Nonnen ein Rosenkranz mit Lauretanischer Litanei bei brennender Ampel zu beten.* – Markgräfin Maria Sidonia von Baden-Hachberg hatte am 12. November 1662 den Fürsten Philipp von Hohenzollern-Hechingen geheiratet, vgl. Haug/Kraus, ebd.

32 Hierzu sind in der Klosterüberlieferung keine Weiheurkunden erhalten. Wir wissen davon aus dem sogenannten Tagebuch des Konstanzer Weihbischofs, das im Erzbischöflichen Archiv in Freiburg aufbewahrt wird (alte Signatur: Gen. Fasc. 74), vgl. Kraus 1951, S. 46.

Dagegen ist der Chor als Bauwerk – abgesehen von der Beisetzung des Grafen Friedrich des Erlauchten im Jahre 1289 dort (siehe Kapitel II. 2.3) – urkundlich erstmals 1327 und dann durchaus öfter schriftlich bezeugt,³³ nicht zuletzt durch die Inschriften der erhaltenen Totenschilder der Grafen Eitel Friedrich I. († 21. September 1439) und Jos Niklas I. († 9. Februar 1488), die demnach (wie schon Friedrich der Erlauchte) *hie in disem kore vergraben* liegen (Abb. 21, 22).³⁴ Aber wo genau im Chor sich die Hohenzollern-Grablege befand, wird an keiner Stelle ausdrücklich mitgeteilt. Auch über die weitere Ausstattung des Chores oder seine räumliche Einteilung verlieren die urkundlichen Quellen kein Wort.

Trotzdem wird der Chor gegenüber dem Westteil der Kirche vergleichsweise häufig erwähnt. So ist in der gesamten mittelalterlichen Überlieferung bemerkenswerterweise nie vom Langhaus der Kirche, das heißt von der Laienkirche oder Ähnlichem, die Rede. Wäre es nicht so außergewöhnlich, wäre man sogar geneigt zu sagen, dass die Kirche im Mittelalter gar kein Langhaus besaß (siehe dazu die Äußerungen zu Beginn des Kapitels III. 3.3.b.). In der Tat wird der westliche Teil des Gebäudes erst im Zuge der Barockisierung aktenkundig. Durch die Baukampagne im 18. Jahrhundert ist der Westbau dann aber plötzlich um einiges präsenter als der Chor. So kann man feststellen: Bis zur barocken Umgestaltung ist der Chor – auch in ausstattungspezifischer Hinsicht, was Gegenstand von Kapitel IV. der vorliegenden Arbeit sein wird – unvergleichlich präsenter als das Kirchenschiff, dann jedoch vertauschen sich die Verhältnisse merkwürdigerweise.

Im Unterschied zum westlichen Bereich der Kirche werden in der mittel-

33 StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,304a, S. 218 (21.8.1327), vgl. Haug/Kraus, Nr. 61 S. 25; FHH Hs. 442, fol. 212v–213r (1540); StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,282 (29.3.1581), vgl. Haug/Kraus, Nr. 580 S. 178.

34 Beide Totenschilder befinden sich auf dem Hohenzollern. Franz Haug und Johann Adam Kraus teilen die Inschriften mit. Auf dem Schild Eitel Friedrichs I. steht demnach: *In dem jar do man zalt von gepurt Christi vierzehnhundert jar, darnach in dem drissigsten und nunden jaren am gutentag sant matheus tag evangelisten starb der edel wolgeborn her grave itelfritz, grave zu zohr, der dis closters stetten rechter weltlicher herr und castvogt war, und und [!] hie in disem kore vergraben lit, und bey im sin sune elicher sune grave hainrich vinigens grave zu zohr, der nauch [!] im starb, der selen run im friden amen* (zitiert nach Haug/Kraus, Nr. 457a S. 132). Auch der Totenschild seiner Ehefrau, Gräfin Ursula, geborene von Rhäzüns, ist dort erhalten (vgl. Haug/Kraus, Nr. 521a S. 149). – Auf dem Schild des Grafen Jos Niklas I. steht: *Anno dni. mccccxxxviii starb der wolgeborn Her Joßniclaus Grav zu Zohr (uf) den tag appolonie, dem got gnedig sei* (zitiert nach Haug/Kraus, Nr. 531a S. 154). Die Schilde kamen 1823 mit den Farbfenstern auf den Hohenzollern (siehe zu den Fenstern oben das Kapitel II. 2.3.).

alterlichen Überlieferung selbst nachrangige Gebäude des Klaustrums das eine oder andere Mal erwähnt. So erscheint zum Beispiel im Jahr 1327 erstmals urkundlich der *Reventer*, das heißt das Refektorium.³⁵ 1473 erhalten wir Nachricht von einem *redfenster*, wovon die drei ältesten Konventsfrauen in Gegenwart von einem *prior oder lesmaister jrs ordens* etwas zu beeiden haben.³⁶ Oder zum Jahr 1599, wo im Zusammenhang mit einer Stiftung der Gräfin Apollonia von Helfenstein, geborene Gräfin von Zimmern, zu erfahren ist, dass es im Kloster anscheinend ein *Werkhaus* gab, in welchem offenbar bestimmte liturgische Dienste verrichtet wurden.³⁷

Insgesamt ist also festzustellen, dass das Problem der mittelalterlichen Kulttopographie der Stettener Klosterkirche alleine anhand schriftlicher oder archivalischer Quellen nicht zu lösen ist.³⁸ Was dies betrifft, steht Stetten mit Abstand schlechter da als manch anderes Frauenkloster des Ordens. Möchte man dennoch versuchen, dem Rätsel der vorbarocken Raumdisposition auf die Spur zu kommen, ist man im Falle Stettens nicht nur auf die aufgehende

35 Als Abschrift in: StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,304a, S. 218 (21.8.1327), vgl. Haug/Kraus, Nr. 61 S. 25. Dies ist übrigens dieselbe Urkunde, worin auch der Chor erstmals urkundlich bezeugt ist.

36 StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,304a, S. 67 (28.5.1473), vgl. Haug/Kraus, Nr. 517 S. 148.

37 Wiederum ist die Urkunde nur kopia und noch dazu in einer barocken Abschrift erhalten, was der ursprünglichen Sprache vermutlich abträglich war. Ob nämlich das „Werkhaus“ auch in der originalen Urkunde von 1599 so geschrieben wurde, möchte ich bezweifeln: *Die verwitwete Gräfin Apollonia zu Helfenstein, geborene Gräfin von Zimmern, stiftet dem Kl. Gnadental bei Stetten 50 fl. jährlichen Zins aus 1000 fl. Kapital auf Martini beim Gr. Eitelfriedrich von Hohenzollern, ihrem Schwager und Vetter, wogegen alle Fronfasten 1 gesungenes Seelamt mit Vigil, Placebo und Kollekte mit 4 brennenden Kerzen für ihre Anverwandten und alle armen Seelen zu halten sind, und sonst auch wöchentlich in dem ‚Werkhaus‘ (?) 3 Vigilien mit Collecte, Räuchen und Kerzenbrennen [...].* Ich zitiere hier wörtlich nach Haug/Kraus Nr. 599 S. 186, das heißt Haug und Kraus haben „Werkhaus“ bereits selbst in Anführungszeichen gesetzt und mit Fragezeichen versehen. Bei dem erwähnten Grafen handelt es sich um Eitelfriedrich IV. von Hohenzollern-Hechingen (bekannt durch die Stiftung des Klosters St. Luzen bei Hechingen 1585), er löste diese 1000 fl. Kapital im Jahre 1601 ab, *aber wegen der Stiftung hat der Hauptbrief nicht können kassiert werden*, wie aus einer Nachschrift unter dem Brief hervorgeht.

38 Ergänzend ist darauf hinzuweisen, dass bis zum Brand von 1898 im Refektorium und dem ehemals darüber liegenden Dormitorium Inschriften mit den Jahreszahlen 1471 und 1519 angebracht waren. Karl Theodor Zingeler und Wilhelm Friedrich Laur konnten diese Inschriften noch sichern, ehe der Flügel ein Opfer der Flammen wurde (vgl. KD Hohenzollern 1896, S. 166 ff.). Da es jedoch keine Hinweise darauf gibt, dass bei diesen Umbaumaßnahmen auch die Kirche wesentlich einbezogen worden wäre, können sie im vorliegenden Abschnitt, der von Quellen in Bezug auf die Kirche handelt, nicht vereinnahmt werden. Für einen Umbau beziehungsweise eine Erweiterung des Dormitoriums im beginnenden 16. Jahrhundert gibt es aber sehr gute Gründe, erinnert sei an den Einzug der rund 20-köpfigen Gruppe der Engelporther Reformschwestern um 1500 (siehe oben, Kapitel II. 3.).

Bausubstanz selbst, sondern auch auf die erhaltenen Ausstattungsgegenstände angewiesen.³⁹

III.3.2. DIE RAUMDISPOSITION SEIT DEM BAROCKEN UMBAU

III.3.2.A. GESAMTBESCHREIBUNG

Die Stettener Klosterkirche (Abb. 1, 2, 4, 38, 39 und 6a–c) präsentiert sich heute in stilistischer Hinsicht zweigeteilt.⁴⁰ Während der Chor noch ganz im ursprünglichen Gewand erscheint, zeigt das Langhaus einen spätbarocken Überwurf.

Der dreistöckige, walmgedeckte Westbau des Nordflügels ist das Produkt von Umbaumaßnahmen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Das Schiff beginnt seither auf Höhe des Triumphbogens und endet nach 16,5 Meter an der Westwand der Kirche.⁴¹ Diese stellt aber nicht zugleich den Giebel des Nordflügels dar, denn im westlichen Anschluss an die Kirche befinden sich weitere Räume. Im Erdgeschoss ist heute eine kleine Türe in die Westwand eingelassen. Durch diese Türe können Besucher in die Kirche gelangen, nachdem sie einen schmalen Gang betreten haben, der von außen durch ein barockes Portal zugänglich ist. Am Ostende des Langhauses in der Nordwand sitzt ein zweites, größeres, gleichfalls barockes Portal, das direkt von außen Zutritt gewährt. Beide Portale sind jeweils mit Pfeilern eingefasst, die einen architravähnlichen Balken mit Kranzgesims tragen. Mittig über dem Balken ist jeweils eine heute leere, früher jedoch mit plastischen Heiligenfiguren versehene Nische in die Mauer eingelassen (vgl. Abb. 67-3).⁴²

Der Raum zwischen diesen Portalen in Inneren des Langhaus-Erdge-

39 Von den Glasmalereien war in Kapitel II. 2.3. bereits die Rede und dabei wurde auch die Datierung der Kirche anhand der architektonischen und bauskulpturalen Formensprache diskutiert.

40 In Kapitel II. 2.3.a. wurde der Grundriss beschrieben; die Ausführungen hier knüpfen an die dortigen an, deren Lektüre somit vorausgesetzt wird. Zum Folgenden siehe vor allem die Baubeschreibung in KD Hechingen 1939, S. 284–296.

41 Maßangabe nach Jäggi 2006, S. 70.

42 Früher stand in der Nische des östlichen Portals eine hölzerne Marienfigur aus dem Ende des 15. Jahrhunderts (Abb. 67-3), in jener der westlichen Türe eine Holzskulptur der heiligen Ottilie des 18. Jahrhunderts (vgl. KD Hechingen 1939, S. 291). Ob diese Anordnung ursprünglich so konzipiert war, bleibt schon deshalb fraglich, weil es sich um hölzerne Figuren mit ganz unterschiedlichen Entstehungszeiten handelt. Beide Figuren stehen heute innerhalb der Kirche auf je einer Konsole an der Südwand. Der Marienplastik fehlt dabei heute der Strahlenkranz, den sie früher noch hatte (vgl. Abb. 67; 67-1; 67-2); zu dieser Marienfigur siehe auch Otto 1927, S. 304–307.

schosses ist gegenüber dem Chor um mehrere Treppenstufen erhöht, mit neuen Kirchenbänken möbliert und besitzt winzige Okuli in der Süd- und Nordwand, welche minimal Tageslicht einlassen. Dieser Bereich ist daher nicht nur recht dunkel, sondern auch relativ niedrig. Die geringe Stockhöhe hat ihren Grund darin, dass sich darüber eine zweistöckige Empore erhebt (siehe Abb. 49).

Die doppelte Empore ist heute durch einen hölzernen Treppenaufgang zugänglich, welcher am Westende der Kirche an der Südseite eingebaut ist (vgl. im Grundriss Abb. 32). An den Wänden dieses Treppenaufgangs hängen im Übrigen zwei barocke Ölgemälde mit damals in Ordenskreisen beliebten Sujets (die Engelspeisung und das Wunder von Soriano), die sich vor dem Brand von 1898 im Bereich des Refektoriums befanden. In der ersten Etage der doppelten Empore, deren Fußboden breite, unbehandelte Holzdielen bilden, steht noch immer das barocke Gestühl der Klosterfrauen. Zu beiden Seiten des nach oben zur Decke hin geöffneten Raumes befindet sich je eine Bankreihe mit 15 Sitzen. Östlich wird die Empore durch ein hohes, geschnitztes Gitter abgeschlossen (Abb. 49).⁴³ In der Westwand der ersten Etage der Empore befindet sich eine kleine barocke Türe. Diese führt in ein winziges und völlig dunkles Kämmerlein. Dieses Kämmerlein ist von der anderen Seite gleichfalls durch eine solche Türe zugänglich. Ob es sich dabei vielleicht um eine Art barocken Beichtstuhl gehandelt hat (zur vorbarocken Beichtpraxis siehe Kapitel IV. 2.5.)?

Über eine zweite, schmale Holzterrasse gelangt man von der ersten Etage der Empore in die zweite, sehr viel kürzere Etage, auf welcher die Orgel steht. Deren Prospekt zeigt in Richtung Kirchenschiff (Abb. 49).⁴⁴ Auf dem

43 Außerdem wird dort auf der Empore noch ein großes, schweres Pult, scheinbar aus dem Barock, mit kastenartigem und mit einer Türe zu öffnenden Unterbau aufbewahrt, auf dem offensichtlich die für den Chordienst bestimmten Bücher ausgelegt waren.

44 Die Orgel datiert ins Jahr 1707 und stammt von dem Orgelbauer Jacob Ruff (1675–1736) aus Rottenburg am Neckar. Ruff muss damals eine Institution in Sachen Orgelbau gewesen sein; die Kirchen zahlreicher umliegender Ortschaften besaßen nämlich Orgeln von seiner Hand, so zum Beispiel Kloster Kirchberg (1705), der heutige Dom in Rottenburg (1710), sodann Horb (1712), Binsdorf (1727), Spaichingen (1728), Mühringen (1736), vgl. die Hinweise in Zekorn 2011/2012, S. 32 Anm. 109. – KD Hechingen 1939, S. 292 kannte diese Information noch nicht und datiert die Orgel daher unrichtig auf Mitte 18. Jahrhundert. – In einem Kirchenführer der Klosterkirche wird dagegen, allerdings ohne Quellenangabe, mitgeteilt, dass im Zusammenhang mit der Neuanschaffung der Orgel im Jahre 1707 eine alte Orgel, die bereits in der Klosterkirche gewesen sein soll, nach Gruol (das ist eine Ortschaft bei Haigerloch, damals hohenzollerisch) verkauft und die jetzige im Jahre 1869 „durch den Orgelbauer S. Ruoff grundlegend umgestaltet“ worden sei (vgl. Hutterer/Fußnecker [o. J.], S. 21 f.). Wo in der Kir-

First über der Westwand des Schiffs sitzt heute ein kleiner Dachreiter mit Spitzhelm auf quadratischem Unterbau, der um das Jahr 1869 errichtet wurde (Abb. 35). Ehedem war der Dachreiter mit einer „Welschen Haube“ gedeckt (Abb. 47; 48).⁴⁵

Das Langhaus, welches auf Höhe der Empore zu jeder Seite vier lange Fenster besitzt, die oben und unten in einem eingezogenen Halbkreis schließen (vgl. Abb. 42), ist heute 14,70 Meter hoch⁴⁶ und an der Decke dezent stuckiert (Abb. 49). Im Scheitel des heute rundbogigen Triumphbogens befindet sich ein großes, aufgemaltes Hohenzollernwappen, das von der Empore aus sichtbar ist.

Östlich des Triumphbogens schließt sich der Chor an (Abb. 38; 39). Er ist mit seinen annähernd 20 Metern nicht nur deutlich länger als das Langhaus, sondern mit über 16 Meter Höhe überragt er dieses auch. Dies ist von außen jedoch nicht sichtbar, weil der gesamte Kirchenbau von einem durchgehenden Satteldach bedeckt wird, welches im Osten in die drei Seiten des Chorshauptes übergeht. Da die lichte Weite der Kirche 8,20 Meter beträgt,⁴⁷ und der Fußboden ursprünglich rund einen Meter tiefer lag (Abb. 70; 70-1)⁴⁸ ist der Chor doppelt so hoch wie breit.

Der einschiffige Langchor zu drei Jochen schließt in einem 5/8-Polygon (Abb. 38; 39). Licht dringt dabei durch insgesamt neun hohe Maßwerkfenster mit Lanzettbögen in den Raum, wobei vier zweibahnige Fenster in der Nordwand und zwei zweibahnige Fenster in der Südwand sitzen. Im Polygon sind die Seitenfenster gleichfalls zweibahnig, einzig das Fenster im Chorscheitel ist dreibahnig. Das weit ins Couronnement gerückte Maßwerk weist nur außen in die mit Rundstäben versehenen Kreise eingeschriebene Dreipässe auf, nicht jedoch innen; die Dreipässe sind also wie Platten außen auf die Fensterscheiben gelegt (Abb. 37).⁴⁹ Das Kreuzrippengewölbe des Chors sitzt

che diese alte Orgel ihren Platz hatte, ist nicht bekannt; auch haben sich bislang keine Quellen zu diesem angeblichen Verkauf finden lassen.

45 Vgl. KD Hechingen 1939, S. 291. – Der Dachreiter erhielt die heutige Gestalt inklusive des Zeltdachs im Jahre 1869, und zwar im Zusammenhang mit dem vorübergehenden Einzug von Franziskanern ins Kloster. Die Erneuerung des Dachreiters kostete dabei 237 Gulden (vgl. Heinrichsperger 1971, S. 215). Die Mönche mussten jedoch aufgrund des Kulturkampfes bereits 1875 wieder ausziehen.

46 Maßangabe nach KD Hechingen 1939, S. 290.

47 Maßangaben nach Jäggi 2006, S. 70.

48 Vgl. hierzu unten das Kapitel IV. 3.3.b. Anm 84.

49 Zu den Fenstern siehe oben das Kapitel II. 2.3. – Hier ist ergänzend zu erwähnen, dass das

auf zierlichen, relativ hoch angebrachten Konsolen (Abb. 40-2), wodurch die Höhendimension des Raumes zusätzlich betont wird. Die Schlusssteine des Gewölbes weisen kreisförmige Flachreliefs auf und zeigen von Osten nach Westen das Haupt Christi, das *Agnus Dei*, die segnende Hand Gottes sowie das Haupt von Johannes dem Täufer.⁵⁰ Der Chor wird außen durch mächtige, sich gleichmäßig um den gesamten Ostbau ziehende Strebepfeiler gestützt (Abb. 1 und 2). Möbliert ist der Chor mit Bankreihen des 18. Jahrhunderts (vgl. Abb. 38 bzw. 39). Aus derselben Zeit stammt ein sich am Übergang zum Langhaus vor der Südwand befindender Beichtstuhl.

Auf halber Höhe zwischen Triumphbogen und Chorschluss ist in etwa drei Metern Höhe eine Kanzel in die Südwand eingelassen. Zu ihr gelangt man heute von außen durch einen Rundturm mit Wendeltreppe, der sich an einen Strebepfeiler lehnt (vgl. im Grundriss Abb. 32). Errichtet wurde dieser Turm nach dem Brand des Jahres 1898, der den Vorbau, welcher sich ehemals dort befand, offenbar ruinierte.⁵¹ So war die Kanzel zuvor durch eine Treppe erreichbar, zu der eine kleine Türe führte, welche sich nach wie vor axial unterhalb des Kanzelkorbs im Kircheninneren befindet (vgl. etwa Abb. 39). Diese Türe wurde offensichtlich im Zusammenhang mit dem Einbau der Kanzel gleichsam in die Südwand der Kirche hinein geschnitten. Die Treppe führte zunächst in den Kreuzgang und von dort an der äußeren Chorwand hinauf zum Kanzelkorb. Um die Treppe, die für den Priester vorgesehen war, vom Kreuzgang, in dem sich die Nonnen aufhielten, abzutrennen, war sie vor dem Brand von 1898 mithilfe des erwähnten Vorbaus vom Kreuzgang abgeschirmt. Dadurch wurde der Kreuzgang an dieser Stelle entsprechend

heutige Maßwerk des mittleren dreibahnigen Fensters ein neues Imitat des Originals darstellt (Abb. 37). Das originale, bauzeitliche Maßwerk wurde im Zusammenhang mit der Generalsanierung der Kirche in den Jahren 1990 und 1991 aufgrund einiger Bruchstellen, die es im Laufe der Zeit erhalten hatte, ausgebaut. Es wurde dabei allerdings nicht entsorgt, sondern wird heute im Gewölbekeller unter dem Schiff der Kirche aufbewahrt, siehe Abb. 36. Es misst ohne den Sockel, auf dem es steht, nahezu zwei Meter in der Höhe. Hieran ist die beschriebene Plattenkonstruktion gut zu erkennen. Für diesen Hinweis und die Verschaffung des Zutritts in den sonst abgeschlossenen Kellerraum möchte ich mich bei Herrn Hannes Reis, Hechingen-Stetten, herzlich bedanken!

50 Die Identifikation der Darstellungen auf den Reliefs folgt KD Hechingen 1939, S. 290.

51 Vgl. KD Hechingen 1939, S. 292. – Der überdachte Vorbau ist auf alten Grundrissen noch zu erkennen, siehe Abb. 6a beziehungsweise den Ausschnitt daraus auf Abb. 32. Auch der in KD Hechingen 1939, S. 286 f. Abb. 98 und Abb. 99 abgedruckte Grundriss und Querschnitt der Kirche zeigen diesen Vorbau noch.

verengt, was auf den historischen Grundrissen deutlich zu erkennen ist (Abb. 6a bzw. 32).

An der Südwand des Chorraumes ist außen die sogenannte Johanneskapelle angebaut (Abb. 32; 35), die heute als Sakristei dient. Der Überlieferung nach soll es sich dabei um den ursprünglichen Sakralraum des Stettener Urkonvents gehandelt haben, welcher genutzt wurde, bevor Friedrich der Erlauchte von Zollern den Neubau der heutigen Kirche ermöglicht hatte. Bei der Johanneskapelle handelt es sich um einen einfachen flachgedeckten Saal mit eingezogenem Altarhaus. Dieses ist im Grundriss nahezu quadratisch und war ursprünglich kreuzgratgewölbt. Der Altar in diesem Altarhaus war nachweislich ab dem Jahr 1600 Johannes dem Täufer geweiht. Graf Eitelriedrich IV. von Hohenzollern-Hechingen († 16. Januar 1605) stattete den Altar mit einem prächtigen, geschnitzten Renaissance-Retabel aus, welches Szenen aus dem Leben Johannes des Täufers schilderte. Das Altarhaus erhielt außerdem den heute noch vorhandenen ganzflächigen Stucküberzug. Er entspricht jenem in der Kirche des Hechinger Franziskanerklosters St. Luzen, das derselbe Graf im Jahre 1585 gegründet hatte. Es ist zu bedauern, dass dieses Retabel beim Brand von 1898 ein Opfer der Flammen wurde, da er noch an Ort und Stelle stand.⁵²

In der Südwand des Chores, etwa zwei Meter westlich der Türe zur Kanzeltreppe, ist der steinerne Türstock einer vermauerten Pforte zu erkennen (Abb. 44). Auf der Außenseite des Chors entspricht ihm ein gleichfalls vermauertes Gewände in Form eines Spitzbogens (Abb. 42; 42-1). Eine weitere vermauerte Pforte, deren Gewände dieselbe Spitzbogenform aufweist, erscheint in der Westwand der Johanneskapelle (Abb. 45) und machte diese zu einem unbekanntem Zeitpunkt offenbar vom Kreuzgangnordflügel aus zugänglich. Von der Johanneskapelle (der heutigen Sakristei) wiederum führt noch heute eine niedrige Pforte ins Chorhaupt (vgl. in Abb. 40, rechts unten).

Der Scheitel des Chorraumes der Klosterkirche wird von dem mächtigen Hochaltar dominiert, der 1774 errichtet wurde (siehe etwa Abb. 38 und 70). Die Gemälde im Aufsatz des Altars stammen vom Augsburger Maler Joseph Hartmann (1721–1789). Das große Altarblatt zeigt die Rosenkranzspende, das kleinere darüber die Heimsuchung.⁵³ Auf der Evangelienseite des Chor-

52 Immerhin sind historische Fotoaufnahmen erhalten, sodass man über sein Aussehen Bescheid weiß, vgl. Werner 2002/03, S. 287 Abb. 16 und die weiterführenden Hinweise ebd., Anm. 283.

53 Die Signatur auf den Gemälden lautet *Josephus Hartmann pinx. Augusta V[indelicorum] 1774*,

hauptes ragt ein filigranes, spätmittelalterliches Sakramentshäuschen aus Stein etwa acht Meter in die Höhe (Abb. 70).⁵⁴ Auf der gegenüberliegenden Seite, das heißt der Epistelseite des Chorpolygons, befindet sich ein dreiteiliger, weiß gefasster Zelebrantensitz mit Baldachin. Mittig im Chorpolygon steht heute ein Tischaltar frei im Raum.

III.3.2.B. DIE VERÄNDERUNGEN

ZWISCHEN 1738 UND 1774 IM ÜBERBLICK

Zwischen 1738 und 1774 wurde die Klosterkirche innen und außen massiv umgebaut und neu ausgestattet.⁵⁵ Die Veränderungen betrafen innen gleichwie außen im Wesentlichen den Westbau der Kirche. Dieser beginnt nun außen auf Höhe des westlichsten Strebepfeilers – innen erscheint auf dieser Höhe ein Rundbogen als Triumphbogen – und endet mit dem westlichen Abschluss des Nordflügels (siehe die Grundrisse auf Abb. 6a und Abb. 6b beziehungsweise Abb. 31 und Abb. 32). Zur Kirche gehört jener Teil des Nordflügels des Klausurgevierts, der zwischen dem westlichsten Strebepfeiler und dem Dachreiter liegt, welcher auf der nicht freistehenden Kirchenwestwand sitzt.

Der Kirchenbesucher des 18. Jahrhunderts konnte das Gebäude lediglich durch das östliche Portal in der Nordwand betreten (Abb. 49, unten rechts). Das westliche, in gleicher Art und Weise gestaltete Portal (Abb. 67-3), führte damals nicht in die Kirche, sondern zur sogenannten Klosterpforte. Denn man muss sich in Erinnerung rufen, dass das Kloster im 18. Jahrhundert noch als solches bestand; es wurde erst im Rahmen des Reichsdeputationshauptschlusses säkularisiert. Über diese Pforte, und nur über diese Pforte,

zitiert nach KD Hechingen 1939, S. 292. – Auch die sogenannte Welsche Haube des Dachreiters, von der oben die Rede war, weist geographisch in die bayerisch-schwäbische Richtung. Der Grund für den speziell augsburgischen Einfluss, der in der gesamten barocken Ausstattung der Stettener Klosterkirche greifbar ist, liegt offensichtlich darin, dass gerade im 18. Jahrhundert zahlreiche Dominikaner aus Augsburg als Beichtväter in Stetten zu Gange waren; ja, es waren beinahe das gesamte Jahrhundert fast nur Augsburger dort tätig (vgl. dazu vor allem Arras 2015/16, S. 50–66). Der Einfluss der augsburgischen Kultur bei der Barockisierung der Klosterkirche muss daher als hoch veranschlagt werden und bedürfte einer gesonderten Untersuchung.

54 Siehe dazu unten das Kapitel IV. 3.

55 Dieser Ansicht sind auch Stillfried 1873/74, S. 57; vgl. auch KD Hohenzollern 1896, S. 168; KD Hechingen 1939, unter anderem S. 287; Helber 2001, S. 223; Dehio/Piel 1964, S. 461 und Jäggi 2006, S. 209.

konnten die Nonnen mit Außenstehenden kommunizieren. Auf den Grundrissen von 1869 ist sie recht gut zu erkennen (Abb. 6a bzw. 31).

Zu Klosters Zeiten war also keine Türe in die westliche Kirchenwand eingelassen, wie es dagegen heute der Fall ist (siehe oben sowie Abb. 32). Es wäre damals auch gar nicht möglich gewesen, den Raum unter der Empore zu betreten, in welchen die besagte Türe führt. Denn der im vorausgegangenen Kapitel beschriebene, heute mit Bankreihen möblierte, dunkle und niedrige Bereich im Erdgeschoss des Westbaus, der zwischen der westlichen Kirchenwand und dem östlichen Portal liegt, gehörte selbst noch im 18. Jahrhundert nicht zur Kirche. Er diente vielmehr als Blasbalgkammer, wie der Grundriss des Jahres 1869 zeigt (Abb. 6a). Denn, wie oben erwähnt gab es spätestens seit 1707 eine Orgel. Der dunkle und niedrige Bereich war durch eine Mauer vom Chor abgetrennt und für die Kirchenbesucher nicht vorgesehen.⁵⁶ So erklären sich auch die kleinen Okuli, die, wie oben beschrieben, kaum Licht einlassen. Aus dieser baulichen Situation ergibt sich, dass es in der Stettener Klosterkirche ein Langhaus im eigentlichen Sinn gar nicht gab, zumindest in der Frühen Neuzeit nicht. In diesem Bereich bestand sie lediglich aus der zweistöckigen Empore.⁵⁷

Seit dem barocken Umbau stand der Gemeinde der Chor zur Verfügung. Darum musste dieser jetzt bestuhlt werden. So datiert denn auch das im Chor aufgestellte, reich geschnitzte Gestühl für die Gemeinde auf um 1750.⁵⁸ An der Südwand auf Höhe des zweiten Strebepfeilers von Westen verzichtete man auf eine Bankreihe, denn dort wurde eine Türe in die Wand geschnitten, die, wie erwähnt, die Kanzel zugänglich machte (vgl. Abb. 38; 39, rechte Bildseite). Wie auf einer am Korb dieser Kanzel angebrachten Kartusche zu lesen ist, wurde die Kanzel im Jahre 1738 eingebaut. Somit wird man davon ausgehen dürfen, dass auch diese eigenartige Türe in der Chorsüdwand aus jener Zeit stammt. Ein Blick auf den alten Grundriss verrät ohnedies (Abb. 6a beziehungsweise Abb. 31), dass die fragliche Kanzeltüre gewiss nicht bau-

56 Walther Genzmer konnte diesen Zustand noch mit eigenen Augen sehen, vgl. KD Hechingen 1939, S. 290. Ihm zufolge wurde der Bereich unter der Empore für nicht näher bezeichnete „Wirtschaftszwecke“ genutzt.

57 Wenn in der Literatur immer wieder die Rede davon ist, dass der Westteil der Kirche zwischen 1738 und 1774 nicht nur umgebaut, sondern auch verlängert worden sei (vgl. beispielsweise Stemmler/Taddey 1980, S. 761), kann sich das nur auf die Empore beziehen.

58 Nach KD Hechingen 1939, S. 293.

zeitlichen Datums sein kann, da sie den Strebepfeiler dort praktisch durchschneidet.

Die Treppe, die von der Kanzeltüre ein Stück entlang des Kreuzgangnordflügels zum Kanzelkorb hinaufführte, mündete nicht nur im Kanzelkorb, sondern auch in einem Zugang zur Empore. Dort empfingen die Nonnen die Kommunion aus der Hand des Priesters. Die zwischen 1738 und 1776 errichtete doppelte Empore endete im Osten nicht wie heute mit gerader Brüstung, sondern sie war um mehrere Meter länger und reichte an den Seiten entlang der Kirchenwände bis zum Triumphbogen vor, ja sogar noch ein Stück darüber. Auf einer um 1900 entstandenen Fotoaufnahme (Abb. 40), wofür der Fotograf auf Höhe des Triumphbogens stand, ist im oberen Bereich noch die Decke der Empore als dunkler Balken zu sehen. Auch die zur selben Zeit entstandene Abb. 40-2 gibt zu erkennen, dass die Empore damals noch bis zum Triumphbogen reichte. Die Empore hatte dabei eine Art gedrückte U-Form, wie aus dem im Jahr 1869 angefertigten Grundriss zu ersehen ist (Abb. 6b). Im Zuge einer um die Jahre 1920 und 1921 stattgefundenen Kirchenrenovierung wurde die erste Etage der Empore auf die heutigen Maße verkürzt.⁵⁹ Und in diesem Zusammenhang wurde dem Anschein nach auch die bisherige Blasbalgkammer aus dem Erdgeschoss des Schiffs entfernt, sodass dieses für Kirchenbesucher frei wurde. Die Stettener Klosterkirche besitzt demzufolge erst seit der in den Jahren 1920 und 1921 durchgeführten Renovierung ein Kirchenschiff im eigentlichen Sinn.

Nachdem bereits 1733 zwei Seitenaltäre geweiht worden waren, bekrönte die Anschaffung des neuen Hochaltars im Chorraum im Jahre 1774 den Umbau und bildete zugleich seinen Abschluss.

Insgesamt erweisen sich die Umbaumaßnahmen im Westbau der Kirche als äußerst radikal und umfassend. Durch diese Eingriffe scheint die vormalige Raumdisposition völlig verändert worden zu sein. Diese Veränderungen betreffen insbesondere die doppelstöckige Emporenlösung und deren Anbindung an die nicht allein ästhetisch unglückliche, sondern auch statisch problematische Kanzeltreppe – musste doch dafür ein Strebepfeiler quer durchschnitten werden. Zudem führte diese Kanzeltreppe mitten durch den Kreuzgang. Bemerkenswert ist ferner die Blasbalgkammer, die im Grunde

59 Vgl. KD Hechingen 1939, S. 290; vgl. auch Mors 1987b, S. 53.

genommen das gesamte heutige Schiff einnahm. Dadurch stand der vor-modernen Gemeinde nur der Chor zur Verfügung. In diesem dominierte seit 1774 ein mächtiger Hochaltar das gesamte Interieur. Damit ist die barocke Raumgliederung im Großen und Ganzen rekonstruiert. Diese Rekonstruktion bildet den Ausgangspunkt, wenn nun noch einen Schritt weiter zurückgegangen werden soll.

III.3.3. DIE VORBAROCKE LAGE DES NONNENCHORS

Die Barockisierung des Westbaus der Kirche schürt angesichts ihrer umfassenden Dimensionen den Verdacht, dass der Bereich im Nordflügel des Klaustrums zuvor signifikant anders gestaltet war. Damit erhebt sich zugleich die Frage, ob der Nonnenchor tatsächlich seit jeher auf der Empore lag. Oder kam er vielleicht erst um das Jahr 1738 dorthin? Aber wo könnte er stattdessen untergebracht gewesen sein? Vor dem Hintergrund der anhaltenden Diskussion über die Frage nach der Funktion der sogenannten Langchöre wird der Gedanke akut, dass der Nonnenchor in Stetten ursprünglich ebenerdig im Chor lag und nicht, wie heute, auf einer Empore.

III.3.3.A. KONTROVERSE

Das Problem der Langchöre beschäftigt die Forschung zur Mendikantenbaukunst seit geraumer Zeit. Kontroverse Diskussionen über dieses Phänomen entbrannten dabei gerade in Bezug auf Kirchen weiblicher Konvente, schienen Langchöre doch dort durchaus überflüssig zu sein. Schließlich hatten Nonnen mit dem Altardienst nichts zu tun. Gleichwohl ist die Existenz dieser Baukörper auch an Frauenklosterkirchen nun mal eine Tatsache. Ebenso kann anhand der schriftlichen Überlieferung einiger Frauenkonvente, deren Kirchen einen Langchor besaßen – beispielsweise Unterlinden (Colmar), Klingental (Basel) oder auch das weniger prominente Kloster Himmelskron in Hochheim (Worms) – einwandfrei belegt werden, dass die Schwestern diesen Langchor in der Tat als Nonnenchor benutzten.⁶⁰ Wolfgang Schenkluhn

⁶⁰ Siehe dazu und zum Folgenden, sofern nicht anders vermerkt: Meersseman 1945; Konow 1954; Coester 1984; Hamburger 1992, S. 111–114; Frank 1996; Schenkluhn 2000, S. 85–102, vor allem die typologische Darlegung S. 90–93; Jäggi 2001; dies. 2006, passim, aber besonders S. 185–246; dies. 2008, vor allem S. 692–703; dies. 2008a. – Seit jeher standen dabei die oberrheinischen Klosterkirchen von Unterlinden, Schlettstadt, Klingental sowie Oetenbach in der Schweiz bevorzugt im Fokus des Interesses. Insgesamt wurden Frauenklosterkirchen in

hat darüber hinaus festgestellt, dass der Langchor sogar zuerst bei Frauenklosterkirchen und dann erst an den Kirchen der männlichen Konvente auftauchte.⁶¹ Diese Sachlage stellte folglich den Nährboden für ein breites Spektrum an Erklärungsmodellen bereit.

Da sich die ältere Forschung mit dem Gedanken einer womöglich vollständig fehlenden Empore nicht anfreunden konnte, entwickelte sich die Vorstellung zweier Nonnenchöre innerhalb einer Kirche. Nach Helga Konow zum Beispiel habe der eigentliche Nonnenchor zwar auf einer Empore gelegen, doch hätten die Schwestern zu bestimmten Zeiten wohl auch den architektonischen Chor benutzt.⁶² Neue, besonders durch Carola Jäggi mit dem Ansatz einer kulturwissenschaftlich orientierten Architekturforschung angestregte Untersuchungen konnten indessen erweisen, dass nicht wenige Frauenklosterkirchen über gar keine Empore verfügten. Erst auf dieser Grundlage vermochte sich die jüngere Forschung von der determinierten Emporentheorie zu emanzipieren. Unter anderem wurde nun der gewiss naheliegende Vorschlag geäußert, dass der Langchor in vielen Fällen wohl doch als Nonnenchor Verwendung fand.

Auch die Klosterkirche zu Stetten war immer wieder Gegenstand dieser Diskussion. Dabei haben sich vor allem Ernst Coester, Wolfgang Schenkluhn und Carola Jäggi eingehender mit ihr auseinandergesetzt. Diese Kontroverse gilt es zunächst auszubreiten, um darauf aufbauend den hier vertretenen Vorschlag unterbreiten zu können.

Ernst Coester hat sich mit der Stettener Klosterkirche im Rahmen seines Forschungsinteresses an „einschiffigen Cistercienserinnenkirchen West- und Süddeutschlands von 1200 bis 1350“ befasst.⁶³ Er glaubt in Stetten das Vorbild der fränkischen Zisterzienserinnenkirchen Schlüsselau, Himmelkron und Mariaburghausen zu erkennen. Vor allem die nur wenig später als Stetten

der einschlägigen Forschung aber bei weitem nicht derart intensiv diskutiert wie die Kirchen männlicher Konvente. Die Forschung zur Mendikantenbaukunst ist vor allem auf letztere fixiert, während architektonische Aspekte der Kirchen weiblicher Mendikantenkonvente eher im Bereich der Forschung zum geistlichen Frauenwesen von Interesse zu sein scheinen (so zum Beispiel bei Muschiol 2001 und dies. 2002 über das Problem der Trennung der inneren von der äußeren Kirche mithilfe einer Empore).

61 Vgl. Schenkluhn 2000, S. 93.

62 Vgl. Konow 1954, S. 40.

63 Coester 1984, hier vor allem S. 224–230.

errichtete Kirche des Klosters Himmelkron sei nach Coester geradezu ein Zitat des zollerischen Modells.⁶⁴

Coester untermauert seine These zum einen mit dem Hinweis auf verwandtschaftliche Verbindungen. So gehört zu den von ihm untersuchten fränkischen Frauenzisterzen auch das Kloster Birkenfeld. Die Birkenfelder Kirche hält Coester aber eng verwandt mit jener von Schlüsselau. Die Kirche von Schlüsselau wiederum rezipiere Coester zufolge als erste der fränkischen Zisterzienserinnenkirchen Stettener Formengut, da sie bereits ein Chorpolygon aufweist, während ältere Bauten des weiblichen Zweigs dieses Ordens hinsichtlich der Chorform noch ganz der Tradition des eingezogenen Rechteckchors verpflichtet seien. Dieser sei im Allgemeinen typisch für Zisterzienserinnenkirchen, sagt Coester. Birkenfeld wurde jedoch von dem Nürnberger Burggrafen Friedrich III. gegründet († 14. August 1297), also vom Cousin Friedrichs des Erlauchten von Zollern († 24. Mai 1289).⁶⁵ Für Ernst Coester ist damit klar, dass der „Baumeister [von Himmelkron, Anm. Y. A.] [...] durch Vermittlung des Stifters von Birkenfeld, Burggraf Friedrich III. von Zollern, die von seinem direkten Vetter Friedrich (V.) von Hohenzollern in den achtziger [!] Jahren des 13. Jhs. gestiftete Dominikanerinnenkirche Stetten bei Hechingen kennengelernt“ habe.⁶⁶

Sein stärkstes Argument zur Erklärung der im Vergleich zur traditionellen zisterziensischen Bautradition neuen Architektur, die nun bei Himmelkron durchgeschlagen sei, beruht aber darauf, dass die Stettener Kirche ihrerseits in typologischer Hinsicht zisterziensischer Abkunft sei. Diese Abhängigkeit erkennt Coester besonders in der „schmale[n] Langhausform“, die auch bei „älteren langgestreckten Cistercienserinnenkirchen wie Frauental und Him-

64 Zu dem um 1270 durch Eberhard II. von Schlüsselberg und seinen Sohn Konrad I. gegründeten und im Zuge der Reformation 1554 aufgehobenen Kloster Schlüsselau vgl. Coester 1984, S. 203–212; zu dem um 1280 von Otto III. von Orlamünde gestifteten Kloster Himmelkron vgl. ebd., S. 212–224; zum Kloster Mariaburghausen, dessen Kirche im frühen 14. Jahrhundert fertiggestellt war, vgl. ebd., S. 233–243.

65 Siehe zu den verwandtschaftlichen Verhältnissen der Nürnberger Burggrafen mit den Zollerngrafen oben das Kapitel II. 2.3.

66 Zitiert aus Coester 1984, S. 219. – Friedrich der Erlauchte firmiert in der Literatur häufig auch als Friedrich V. Diese Nummerierung begründet sich darin, dass sein Vater gewöhnlich als Friedrich IV. von Zollern geführt wird. Doch angesichts der gerade im 12. und 13. Jahrhundert teilweise unklaren Genealogie empfiehlt sich die Identifikation anhand der Nummerierung eher weniger. Ferner ist darauf hinzuweisen, dass Stetten bereits 1267 gestiftet wurde und nicht erst, wie Ernst Coester zu wissen glaubt, in den 80er Jahren des besagten Jahrhunderts (vgl. Kapitel II. 2.2.b).

melspforten“ zu finden sei.⁶⁷ Den Langchor hingegen habe Stetten Coester zufolge von oberrheinischen Vorbildern wie zum Beispiel Unterlinden, Schlettstadt und Oetenbach übernommen.⁶⁸ Demzufolge hält Ernst Coester die Architektur der Stettener Klosterkirche als ein Konglomerat aus mainfränkisch-zisterziensisch-oberrheinisch-dominikanischen Einflüssen.

Diese ganze Argumentation ist für das hier interessierende Problem, nämlich der Lage des Nonnenchors, deswegen relevant, weil sich nach Coesters Ansicht die verschiedenen Einflussfaktoren auf den Standort des Nonnenchors niedergeschlagen hätten. Aufgrund seiner Überzeugung, dass die „schmale Langhausform“ der Stettener Kirche zisterziensischen Ursprungs sei, steht für Coester quasi automatisch fest, dass es dort ebenso eine Empore gegeben habe wie in den anderen „langgestreckten Cistercienserinnenkirchen“. Doch dadurch, dass ihr Langchor demgegenüber vom Oberrhein her inspiriert sei und er zudem die oben in Kapitel III. 3.2.a. erwähnte, vermauerte Pforte in der Südwand des Chors entdeckt hatte, geht Coester zugleich davon aus, dass „in ihm [dem Langchor, Anm. Y. A.] möglicherweise trotzdem ein Chorgestühl [stand], in dem die Nonnen bei Sonntags- und Feiertagsgottesdiensten Platz nahmen.“ Ernst Coester postuliert damit, dass die vorbarocke Klosterkirche in Stetten über zwei Nonnenchöre verfügte; einen ebenerdigen im Chor, den anderen auf der Empore.

Doch innerhalb der dominikanischen Bautradition sieht Coester die Stettener Kirche nicht nur als Rezipienten, sondern sie habe ihrerseits „Impulse“ auch auf Neubauten ihres eigenen Ordens ausgestrahlt.⁶⁹ Sein Fokus richtet sich dabei vor allem auf die Wormser Gegend und das dort um 1290 gegründete Dominikanerinnenkloster Liebenau. Dieses wurde von den rheinischen Pfalzgrafen mit Zuwendungen bedacht, ist heute jedoch vom Erdboden verschwunden. Für Vergleiche muss man sich daher mit schematischen Rekonstruktionszeichnungen begnügen, die unter anderem auf archäologischen Sondierungen der 1930er Jahre beruhen.⁷⁰ Anhand des so rekonstruierten

67 Zitiert aus Coester 1984, S. 224.

68 Vgl. Coester 1984, S. 225–230.

69 Vgl. Coester 1984, S. 230–233, hier zitiert aus S. 224.

70 Coester druckt ebd., S. 232 Abb. 77 eine von F. M. Illert im Zuge der Ausgrabungen von 1931 erstellte Rekonstruktion der Außenansicht Liebenaus aus der Vogelschauperspektive mit Blick von Südosten. Auf einen Grundriss von Liebenau verzichtet er, dagegen bringt er einen solchen von Stetten (ebd., S. 225 Abb. 75), wie auch einen Querschnitt der Kirche von Stetten (ebd., S. 228 Abb. 76).

Grundrisses stellt Coester fest, dass die Grundrisse von Liebenau und Stetten bei gleichem Maßstab „nahezu identisch“ seien. Auch in der rekonstruierten Außenansicht Liebenaus erkennt Coester „nahezu eine Wiederholung von Stetten“.⁷¹ In Bezug auf den Nonnenchor kommt Ernst Coester damit auch für die etwas jüngere Kirche von Liebenau zu dem Schluss, dass „die Lage des Nonnenchors wie in Stetten im Schiff anzunehmen“ sei, dass aber dennoch „im Langchor ein zweites Chorgestühl [stand], das die Nonnen zu bestimmten Zeiten wie in Stetten benutzten.“

Carola Jäggi wurde in ihrer Arbeit über die Kirchen der Dominikanerinnen und Klarissen von dieser Gleichsetzung Coesters zwar zur Kritik veranlasst.⁷² Aber was Stetten anbelangt, gewinnt man den Eindruck, dass sie sich in der Frage nach dem ursprünglichen Standort des Nonnenchors dennoch nicht eindeutig festlegen mochte.

Problematisch ist für Jäggi zunächst, dass Coesters Emporen-These lediglich auf Mutmaßungen beruht. Für das Kloster Liebenau hätten die Grabungsergebnisse hinsichtlich einer eventuell vorhandenen Empore „keine Anhaltspunkte erbracht“. Zudem sei ein Vergleich mit Stetten allein deshalb „wenig ergiebig“, weil die Stettener „Westpartie samt Empore aus der Mitte des 18. Jahrhunderts“ stamme. Dagegen erkennt Jäggi in der wiederholt erwähnten, heute vermauerten, spitzbogigen Pforte in der Südwand des Chors von Stetten ein starkes Indiz dafür, „dass der Ostteil [der Kirche, Anm. Y. A.] vom Kreuzgang aus zu betreten war, so dass auch hier zu erwägen ist, die Nonnen hätten zumindest in einer ersten Phase ihren *chorus* im Langchor gehabt.“⁷³ Jäggi lässt allerdings offen, welchen Zeitraum sie unter dieser „ersten Phase“ versteht.

Hinsichtlich der bautypologischen Verwandtschaft Stettens mit der, wie gesagt, nur als schematische Rekonstruktion bekannten Liebenauer Klosterkirche, stimmt Jäggi indessen mit Ernst Coester überein. So ordnet Jäggi die Stettener Klosterkirche innerhalb der Bautradition dominikanischer Frauenklöster dem Typus des „langgestreckten Saals mit Chorpolygon“ zu.⁷⁴ Und innerhalb dieser Gruppe verortet Jäggi die Stettener Klosterkirche ungefähr

71 Zitiert aus Coester 1984, S. 232, hier auch das folgende Zitat.

72 Jäggi 2006, hier S. 209, hier auch die folgenden Zitate.

73 Zitiert aus Jäggi 2006, S. 209 (Hervorhebung im Original).

74 Zitiert aus Jäggi 2006, S. 64.

im Mittelfeld einer von ihr erarbeiteten Entwicklungsgeschichte dieses Typs. Diese Typengeschichte beginnt demnach mit der Kirche des heute gleichfalls weitgehend ruinierten Klosters Sirnau bei Esslingen und endet mit den Kirchen der Wormser Gruppe, die unter anderem aus jenen des Klosters Himmelskron in Worms-Hoheim und dem erwähnten Kloster Liebenau besteht.⁷⁵ Unmittelbare Vorstufen von Stetten sind dabei nach Jäggi die ehemaligen Klosterkirchen von Gotteszell in Schwäbisch-Gmünd (heute ein Frauengefängnis) und Gnadenzell in Offenhausen. Letzteres Kloster wurde in der vorliegenden Arbeit bereits im Kontext der Inkorporation in Beziehung zu Stetten gesetzt (siehe Kapitel II. 2.4.b).

Doch scheint nun gerade der Vergleich mit Gnadenzell und Gotteszell Zweifel in Bezug auf den Standort des Nonnenchors in Stetten zu evozieren. So ließ sich für Gnadenzell anhand von Wandmalereien sowie von Mauerwerksbefunden unzweifelhaft feststellen, dass die Kirche über eine bauzeitliche Empore verfügte.⁷⁶ Und auch für Gotteszell in Schwäbisch-Gmünd kann anhand von Baubefunden – hier ist es ein hochgelagertes spitzbogiges Portalchen in der westlichen Kirchennordwand – auf die Existenz einer gründungszeitlichen Empore geschlossen werden.⁷⁷ Durch die bautypologische Eingliederung Stettens in die Klostergruppe um Gotteszell und Gnadenzell wird der Eindruck erzeugt, dass Carola Jäggi im Blick auf die Stettener Nonnenchor-Situation gewisse Zweifel an ihrer zuerst geäußerten Überlegung hegt, dass dieser tatsächlich im Chor platziert gewesen sein soll (siehe oben), stünde das doch nun im Widerspruch zu den typologischen Vorläufern, nämlich den Klosterkirchen in Offenhausen und Schwäbisch-Gmünd.

Damit liegt der Zwiespalt offen zu Tage: Reiht man die Stettener Klosterkirche in die von Jäggi vorgeschlagene Typenreihe schwäbischer Frauenklosterkirchen ein, besaß sie wahrscheinlich eine bauzeitliche Empore. Ordnet man sie dagegen dem oberrheinischen Typus zu, so hatte sie wahrscheinlich den Nonnenchor im Chor.

Vielleicht lässt Carola Jäggi den Leser nicht zuletzt aufgrund dieses Zwiespaltes im Unklaren darüber, was genau sie unter jener oben erwähnten „ers-

75 Vgl. Jäggi 2006, S. 64–75.

76 Vgl. Jäggi 2006, S. 65 f.

77 Vgl. Jäggi 2006, S. 65.

ten Phase“ versteht, in welcher die Schwestern ihren Nonnenchor im Chor gehabt haben sollen.

Carola Jäggi sieht insgesamt im Stettener Bauwerk zwar nicht ausdrücklich eine Mischung aus mainfränkisch-zisterziensisch-oberrheinisch-dominikanischen Einflüssen, vielmehr hält sie die Kirche typologisch für ein genuin schwäbisches Produkt. Doch diese Neuverortung erbrachte, was die Frage des Nonnenchors anbelangt, kein sichereres Resultat; im Gegenteil: Eine plausible Lösung ist damit noch weiter in die Ferne gerückt.

Einen anderen Ansatz verfolgt Wolfgang Schenkluhn.⁷⁸ Für ihn zählt die Stettener Klosterkirche, die er in seiner Studie über die Mendikantenbaukunst als einzige süddeutsche Frauenklosterkirche mit gleich zwei großformatigen Abbildungen ehrt,⁷⁹ zu den frühesten Vertretern jener Sakralbauten, deren Langchöre „den Aufwand und das Ausmaß der zugehörigen Langhäuser [über-treffen].“⁸⁰ Vor allem im Unterschied zu Carola Jäggi sortiert Schenkluhn die Stettener Kirche in eine Entwicklungslinie mit den sogenannten oberrheinischen Bauten, deren Paradigma die Klosterkirche Unterlinden in Colmar darstellt. Jäggi hat sich hiervon distanziert, weil bei Stetten Langhaus und Chor gleichfluchten. Unterlinden dagegen besitzt einen eingezogenen, gleichsam am Schiff angedockten Langchor.⁸¹ Somit handelt es sich bei Unterlinden um zwei an sich getrennte Baukörper, während Stetten im Grundriss geschlossen erscheint. Doch in diesem Umstand erkennt Schenkluhn anders als Jäggi kein distinktives typologisches Merkmal, sondern stattdessen eine Weiterentwicklung. Diese Auffassung ermöglichte ihm im Unterschied zu Jäggi die Verortung Stettens in der oberrheinischen Bautradition.

Die typologische Verortung zeitigt nun auch in Schenkluhns Darlegung Folgen für die Lage des Nonnenchors. Zwar äußert sich Schenkluhn – zumindest was Stetten anbelangt – nicht ausdrücklich über dessen Standort. Allerdings betont er bezogen auf die Gruppe um Unterlinden und Klingental explizit, dass diese Klöster neben dem Langchor eben auch über bauzeitliche Emporen verfügten.⁸² Ähnlich wie Jäggi, nur vor dem Hintergrund einer

78 Schenkluhn 2000, hier S. 91–93.

79 Vgl. Schenkluhn 2000, Abb. 50 und 51 auf S. 92.

80 Zitiert aus Schenkluhn 2000, S. 92.

81 Die oberrheinischen Bauten behandelt Jäggi als eigenständigen Typus, vgl. Jäggi 2006, S. 45–52.

82 Vgl. Schenkluhn 2000, S. 91, der dabei die Klosterkirchen von Unterlinden (Colmar), Klingental

anderen regionalen Bautradition, scheint somit auch Schenkluhn für Stetten eine Empore im Schiff zumindest nicht kategorisch abzulehnen – aber, wie gesagt, ausdrücklich äußert er sich diesbezüglich nicht; was indes auch als eine gewisse Unsicherheit in dieser Sache aufgefasst werden kann.

Insgesamt wird damit deutlich, dass die Literatur auf die Frage, wo in der vorbarocken Stettener Klosterkirche der Nonnenchor lag, weder eine eindeutige, noch eine schlüssige Antwort zu geben im Stande ist. Zwar scheint man den Gedanken, dass der Nonnenchor in vorbarocker Zeit tatsächlich im Chor lag, nicht kategorisch abzulehnen. Doch in allen Fällen verhindert die jeweilige bautypologische Verortung der Kirche – sei es in der mainfränkisch-zisterziensischen, sei es in der schwäbischen oder sei es in der oberrheinischen Tradition – die Verabschiedung der Vorstellung einer ursprünglichen Empore im Schiff.

III.3.3.B. DER NONNENCHOR IM LANGCHOR

Mit typologischen Argumenten kann man im vorliegenden Problem, nämlich der Frage nach dem Standort des vorbarocken Stettener Nonnenchors, somit nur bedingt operieren. Und bei allen Bemühungen um stringente Gruppenbildung (mit bemerkenswert unterschiedlichen Resultaten), scheint die Kirche selbst, das heißt losgelöst von typologischen Problemen, nur allzu oberflächlich unter dem Aspekt des Nonnenchors betrachtet worden zu sein. Dabei lassen sich einige Indizien aufspüren, die noch real existieren oder durch historische Fotoaufnahmen und Berichte dokumentiert sind, und vermöge derer die Behauptung, der vorbarocke Nonnenchor lag im Chor, gewagt werden kann.

Sollte sich im Rahmen künftiger Forschungen zur Bau- und Kulturgeschichte des Klosters Stetten herausstellen, dass die Kirche ursprünglich in der Tat über kein Langhaus verfügte, wie oben in Kapitel III. 3.1. hypothetisch geäußert, wäre die These, dass der vorbarocke Stettener Nonnenchor im Chor des Kirchengebäudes situiert war, automatisch erwiesen. Denn es

tal (Basel), Silo (Schlettstadt) und Oetenbach (Zürich) beschreibt. Als Weiterentwicklung der Stettener Lösung betrachtet Schenkluhn die Klosterkirche von St. Lambrecht bei Neustadt an der Haardt (Rheinpfalz), die im beginnenden 14. Jahrhundert entstand und im Grunde nur aus einem Chor besteht, in dem Sinn, dass sie durchgehend gewölbt ist und das Langhaus mit dem Chor wie in Stetten gleichfluchtet, sodass das Langhaus als solches kaum noch erkennbar ist (vgl. ebd., S. 92). – Zu St. Lambrecht siehe Conrad 1960.

hätte in diesem Fall kein alternativer Raum hierfür zur Verfügung gestanden. Doch vorerst müssen wir uns mit der Diskussion von Indizien begnügen.

Mit dem Hinweis auf die oben erwähnte Pforte im westlichsten Joch der Chorsüdwand, hat die bisherige Forschung (Coester und Jäggi) auf die im Wortsinn offensichtlichsten Indizien bereits aufmerksam gemacht. Gemeint sind alte Zugänge zum Chor. Die besagte Spitzbogentüre, deren Gewände nur durch abgefaste Kanten profiliert ist, ist selbst heute noch auf Anhieb zu erkennen, da sie nur innen säuberlich mit Werksteinen vermauert wurde, nicht aber außen (Abb. 42 und Abb. 43).⁸³ Im Kircheninnern erscheint an dieser Stelle ein steinsichtiges Gewände mit Segmentbogen in der heute ansonsten glatt verputzten und weißlich getünchten Wand (Abb. 44). Der Durchgang wurde zunächst nicht dergestalt vermauert, dass er mit der Wand fluchtete. Das scheint erst im Rahmen der Sanierung der Kirche nach dem Brand des Jahres 1898 geschehen zu sein. So ist auf historischen Fotoaufnahmen noch eine Nische an jener Stelle auszumachen (Abb. 38 und Abb. 39, rechte Bildseite). Außen sind Vertiefungen an einer Seite des Türgewändes zu erkennen (Abb. 43). Diese dienten offenbar der Befestigung eines hölzernen Türblatts. Aus stilistischen Gründen muss der Zugang vor dem 15. Jahrhundert entstanden sein; es dürfte auch eine Datierung in die Bauzeit nicht unwahrscheinlich sein.

Dass diese Türe relativ niedrig erscheint, begründet sich darin, dass der Fußboden im Chor heute um bis zu einem Meter höher liegt, als es um das Jahr 1500 nachweislich der Fall war.⁸⁴ Man hat den Fußboden bereits bei

83 Exkursartig kann hierbei auch auf die annähernd quadratischen Löcher hingewiesen werden, die auf historischen Fotoaufnahmen in der Außenwand über diesem Portal auszumachen sind. Es kann sich dabei nur um Ausbuchtungen für Auflager des Gebälks handeln. Denn der Nordflügel des Kreuzgangs war nur ebenerdig; es gab auf dieser Seite keine zweite Etage. Infolgedessen diente die Kirchensüdwand als Befestigungsfläche für das Dach des Kreuzgangnordflügels. Deswegen mussten nach bestimmten Abständen Auflager ins Mauerwerk eingelassen werden, die das Gebälk der Kreuzgangüberdachung trugen. Somit verraten diese Löcher zugleich, dass der Kreuzgang wenigstens im Nordflügel nicht etwa gewölbt, sondern entweder flachgedeckt oder aber mit einem offenem Dachstuhl versehen war.

84 Dass das ursprüngliche Fußbodenniveau deutlich unter dem heutigen lag, kann insbesondere am Sakramentshäuschen abgelesen werden. Dessen Standbein steckt nämlich tief im heutigen Fußboden (Abb. 71 und Abb. 71-1). Als das Sakramentshäuschen im Jahr 2004 durch den Steinmetzbetrieb Schnell (Fridingen an der Donau) restauriert wurde, legte man eine Dokumentation über Schäden und Befunde an (hier zitiert als „Schnell 2004“). Daraus geht hervor, dass nicht nur der Fußboden im Chor, sondern auch jener im Chorraum um mehr als 35 cm erhöht wurde, vgl. Schnell 2004, ohne Paginierung, hier S. 2. – Ich danke Eduard Schnell herzlich für die Einsichtnahme in den Restaurierungsbericht und für die Überlassung zahlreicher Fotoaufnahmen.

der Barockisierung erhöht. Das konnten die drei letzten Klosterfrauen noch selbst berichten. Im Jahre 1835 ließ Rudolf Stillfried anlässlich seines ersten Besuchs in der Gegend mit Genehmigung des Fürsten von Hohenzollern-Hechingen inner- und außerhalb der Kirche Grabungen vornehmen.⁸⁵ Er interessierte sich dabei freilich nicht für den Standort des vorbarocken Nonnenchors, sondern vielmehr für Grabsteine und Gräber der hohenzollerischen Vorfahren. Doch hat man in diesem Zusammenhang offenkundig auch die drei damals noch lebenden Nonnen, darunter die 90jährige Priorin, über die frühere räumliche Situation befragt. Diese Nonnen, die aufgrund ihres Alters als Augenzeugen zu bezeichnen sind, erinnerten sich unter anderem daran, dass man beim Umbau der Kirche im 18. Jahrhundert auch den Fußboden erhöht habe, indem man den „alten ursprünglichen Fußboden“⁸⁶ einfach mit einem neuen Belag versah und darauf Pflastersteine bettete. Außerdem bestätigten die Klosterfrauen, dass es sich bei den erwähnten heute vermauerten Durchgängen und Wandnischen tatsächlich um Türen gehandelt hat, die vor der Barockisierung „von der Kirche in den Kreuzgang führten“.

Solch eine Türe, wie die im westlichsten Joch des Chores von Stetten, ist auch für andere Klöster belegt, deren Nonnenchor gleichfalls im Chor lag. Das bei weitem am besten erforschte und darum bekannteste Beispiel stellt die Klosterkirche von Unterlinden dar. Deren Architektur wurde im vorausgegangenen Kapitel im Rahmen der Darlegung der Forschungskontroverse bereits erläutert. Hier ist ergänzend zu erwähnen, dass im Fall Unterlindens das Klausurum nördlich der Kirche lag – in Stetten lag es dagegen südlich. Das ändert aber an der Tatsache nichts, dass die Unterlindener Schwestern den Chor ebenerdig durch eine Türe betreten konnten, die sich im westlichsten Joch desselben befand. Bezeugt wird dies abgesehen von baulichen Befunden auch durch entsprechende Quellenhinweise. Unter anderem finden sich diese im sogenannten Schwesternbuch des Klosters.⁸⁷ Somit liegt bei vertauschter Lage des Klausurgevierts dieselbe Situation einer den Schwestern des Mittelalters vorbehaltenen Zugangsmöglichkeit vor wie in Stetten.

85 Über seinen Besuch im Kloster im Jahr 1835 berichtet Stillfried selbst, vgl. ders. 1873/74, S. 57.

86 Zitiert aus einem Zeitungsbericht in HHH K 131 Nr. 11 (ohne Paginierung), hieraus auch das folgende Zitat.

87 Unterlinden gehört im Unterschied zu Stetten zu jenen Klöstern, die ein solches überliefern. – Vgl. zur hier dargelegten Situation in Unterlinden die Ausführungen in Jäggi 2006, S. 45–48, 207 mit Abb. 40 (Grundriss); vgl. ferner dies. 2000/01.

Und wie es für Unterlinden außerdem überliefert ist,⁸⁸ stellte auch in Stetten der Durchgang im westlichsten Joch des Chores nicht die einzige Möglichkeit dar, ihn ebenerdig zu betreten. Auch hier führte ein zweites Portal vom östlichsten Joch des Chors ins Langhaus der Johanneskapelle (Abb. 6a). Denn deren Schiff diente im Mittelalter als Sakristei, während ihr Altarraum als Kapelle Verwendung fand. In der äußeren Westwand der Johanneskapelle erscheint schließlich eine dritte, sehr ähnliche Pforte, die gleichfalls vermauert wurde (Abb. 45). Auf diese Weise war es den Schwestern im Mittelalter möglich, einen Rundgang durch Chor und Kreuzgang zu machen, ohne dabei in eine Sackgasse zu gelangen.

Auch heute dient das Schiff der Johanneskapelle als Sakristei; im 18. Jahrhundert scheint es dieser Funktion entledigt worden zu sein. Die Sakristei wurde stattdessen in einen offenbar eigens hierfür errichteten Anbau verlegt. Dieser Anbau, der auf der Nordseite des Chors zwischen die Schrägseiten des Polygons eingefügt wurde (Abb. 6a), existiert noch heute. Betreten wird er über eine Türe, die, wie die oben besprochene, im Jahr 1738 eingebaute Türe zur Kanzeltreppe, gleichsam wie in die Mauer geschnitten wirkt (Abb. 40-5). Und wie diese, gibt auch der Anbringungsort des Durchgangs zu dem Anbau ähnliche ästhetische und statische Probleme preis, die seinen Charakter als nachträgliche Zwangsmaßnahme unterstreichen. So musste auch hier ein Strebepfeiler der Breite nach durchtrennt werden, um die Türe mit dem Anbau zu verbinden. Diese Position stellte die einzige Möglichkeit dar, wo ein solcher Durchgang im Chorhaupt nachträglich geschaffen werden konnte. Alle anderen Möglichkeiten waren entweder durch das damals aufgestellte Gemeindegestühl oder die Seitenaltäre, wovon zumindest jener der Evangelienseite spätestens seit dem 17. Jahrhundert bestand,⁸⁹ oder das bereits seit ca. 1500 im Nord-Ost-Eck des Polygons emporragende Sakramentshäuschen⁹⁰ sowie durch den Hochaltar selbst verstellt.

Dass die ebenerdigen Zugänge im Zuge der Barockisierung ihres ursprünglichen Zwecks beraubt wurden und den Klosterfrauen damit jede Möglichkeit genommen wurde, vom Klaustрум in den Chor zu gelangen, ist gerade im Blick auf jene Türe im westlichsten Chorjoch offenkundig. Der

88 Vgl. Jäggi 2006, S. 207 mit Abb. 40 auf S. 46 (Grundriss).

89 Vgl. die Quellendarlegung oben in Kapitel III. 3.1.

90 Zum Sakramentshäuschen siehe unten das Kapitel IV. 3.

Vorbau der neuen Kanzeltreppe von 1738 mag zwar ästhetisch und statisch bedenklich erscheinen, in praktischer Hinsicht jedoch könnte es aus der Perspektive der Urheber des Umbaus im 18. Jahrhundert keine geeignetere Position für ihn geben. So bot sich diese Stelle deshalb an, weil auf diese Weise der ebenerdige Zugang vom Nordflügel des Kreuzgangs in den Chor vermauert werden konnte. Der Vorbau der Kanzeltreppe wäre andernfalls mit diesem Portal kollidiert. Der Vorbau verunmöglichte die Benutzbarkeit der Türe. Somit steckt hinter diesem Einbau weniger architektonisch-statische Nachlässigkeit der barocken Bauleute, als vielmehr sorgfältig durchdachte Strategie: Man nahm die baulich-ästhetischen Probleme offenbar in Kauf, um das Ziel zu erreichen, den Klosterfrauen hier die Möglichkeit zu nehmen, in den Chor zu gelangen.

Im Zusammenhang mit der Verlegung der Sakristei in den neuen Anbau dürfte auch das Westportal der Johanneskapelle, welches durch den Ostflügel des Kreuzgangs zu betreten war (Abb. 45), vermauert worden sein. Ohne dass hierfür schriftliche Belege vorliegen, könnte ein frommes Bedürfnis der Gemeinde, den Kapellenraum im Altarbereich der Johanneskapelle aufzusuchen, die Verlegung der Sakristei verlangt haben.

Diese Vermutung begründet sich zunächst darin, dass die Gemeinde den Chor – gesetzt den Fall, dass darin bis zum beginnenden 18. Jahrhundert der Nonnenchor untergebracht war – nun erstmals betreten konnte, während es für das Kirchenvolk bis dahin nicht möglich war, ihn zu betreten. Ferner speist sich die genannte Vermutung aus der Tatsache, dass auf dem Altar der Johanneskapelle das oben erwähnte, von Eitelfriedrich IV. von Hohenzollern-Hechingen um 1600 gestiftete Retabel stand, wie auch die Kapelle insgesamt durch Stuck und andere Verzierungen nach Art derer des benachbarten observanten Franziskanerklosters St. Luzen reich ausgestattet war.⁹¹ Dies könnte ein gewisses frommes Begehren beim Kirchenvolk evoziert haben, diese Kapelle betreten zu dürfen. Möglicherweise diente die Johanneskapelle im Barock als eine Art Pilger- oder Wallfahrtsziel – hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf diverse Legenden über die Entstehung des Klosters, die in der Gegend kursierten. Demnach ranken sich um die Johanneskapelle, die wie erwähnt den Kern des Klosters gebildet haben soll, verschiedene Wun-

91 Vgl. oben in Kapitel III. 3.2.a.

derberichte.⁹² Auch vor diesem Hintergrund, der Gemeinde die Möglichkeit zu geben, diesen in der vormodernen Vorstellung mysteriösen Ort aufzusuchen, wäre es in jedem Fall geboten gewesen, die Durchgangsmöglichkeiten in den Kreuzgang abzuschaffen.

Andere Indizien zugunsten der Behauptung, dass der vorbarocke Nonnenchor im Chor lag, sind nicht mehr sichtbar oder waren wohl auch nie im Wortsinn offensichtlich. Sie kamen jedoch bei der Renovierung der Kirche nach dem Brand im September 1898 zum Vorschein – so gesehen hatte jenes tragische Unglück zumindest etwas Gutes. Denn in diesem Zusammenhang wurden sie registriert und dokumentiert: Die Rede ist von Schalltöpfen.

Über den Fund informierte im Jahre 1904 zuerst Hans Pfeifer (1849–1931), herzoglich braunschweigischer Geheimer Baurat, der im Bereich der Altertums- und vor allem der Glockenforschung profiliert gewesen zu sein scheint und anscheinend über weitreichende Kontakte in dieser Branche verfügte.⁹³ So beruft sich Pfeifer, der auch eine Abbildung über die Anordnung und Lage der Töpfe in der Stettener Klosterkirche bringt, auf entsprechende Mitteilungen keines anderen als Wilhelm Friedrich Laurs.⁹⁴ In seiner Funktion als Landeskonservator der Hohenzollerischen Lande hatte Laur die Renovierung der Klosterkirche nach dem Brand von 1898 begleitet. Offenkundig war er dabei auf die Schalltöpfe gestoßen.

Die Überlieferung dieses Tatbestands durch Hans Pfeifer ist umso wertvoller, da ich in den hierfür in Frage kommenden Akten keinen Hinweis zu dieser Sache finden konnte.⁹⁵ Walther Genzmer unterrichtet in der Neuauflage der „Kunstdenkmäler“ von 1939 zwar über den Fund der Schalltöpfe.⁹⁶ Doch versäumt er, die Quellen nachzuweisen. Daher bleibt unklar, wodurch

92 Vgl. Locher 1885/86.

93 Pfeifer 1904. – Da aus einschlägigen biographischen Lexika nichts über Pfeifers Person in Erfahrung zu bringen war, stammen die hier gemachten Angaben zu seinem beruflichen Profil aus o. V.: [Pfeifer, Hans (1849–1931), Nachlass], in: Bundesarchiv – Zentrale Datenbank Nachlässe, URL: <http://www.nachlassdatenbank.de/viewsingle.php?person_id=10487&asset_id=11369> (letzter Zugriff: 19.1.2017).

94 Vgl. Pfeifer 1904, S. 130 Anm. 7: „Nach freundlicher Mitteilung des Herrn Landeskonservators Laur in Hechingen.“

95 Vgl. StAS FAS DS 120 T 4 NVA 12463. Auch in den unter anderem von Wilhelm Friedrich Laur herrührenden Unterlagen und Inventaren, die im Kontext der Arbeit an der Erstausgabe der „Hohenzollernschen Kunstdenkmäler“ von 1896 angefallen sind, konnte ich keinen entsprechenden Hinweis finden (vgl. StAS Ho 235 T 3 Nr. 376).

96 Vgl. KD Hechingen 1939, S. 290.

Genzmer hiervon Bescheid wusste. Darüber hinaus beschränkt sich Genzmers Mitteilung auf einen einzigen Satz, und eine entsprechende Abbildung vermisst man gleichfalls.⁹⁷

Während die Stettener Schalltöpfe innerhalb der Schalltopfforschung seit ihrer Entdeckung bekannt sind, ja sogar jüngst in der profunden Studie über das Schalltopfensemble der Stiftskirche Meschede (Westfalen) von der Tübinger Altertumswissenschaftlerin Aline Kottmann wieder publik gemacht wurden,⁹⁸ blieben sie der Frauenklosterforschung indes verborgen – trotz der breiten Rezeption, die die „Kunstdenkmäler“ erfahren haben. In dieser Literatur wird bislang weder darauf hingewiesen noch dieser Befund als Indiz in der Nonnenchorfrage herangezogen.⁹⁹ Daher geschieht dies hier erstmals.

Aus der Darstellung des Sachverhaltes durch Hans Pfeifer geht hervor, dass die Töpfe, die zufolge der Pfeiferschen Zeichnung die Gestalt eines henkellosen, länglichen Kruges aufwiesen, im Chor unter dem Gewölbeansatz saßen und mit organischen Substanzen gefüllt waren.¹⁰⁰ Pfeifer beschreibt die Fundstelle folgendermaßen:

„Bei der Wiederherstellung des Wandputzes der durch Brand im Jahre 1898 beschädigten Klosterkirche in Stetten im Gnadentale (Hohenzollern) wurden Tongefäße freigelegt, die sich im Scheitel der Schildbogen der gotischen Chorgewölbe in der Dreieckstellung angeordnet fanden, wie beistehende Abb. 12 ersehen läßt [hier Abb. 46]. Die Töpfe lagen wagrecht [!] in der Mauer mit der Öffnung etwas vor die innere Wandfläche vortretend, jedoch so, daß der Wandputz noch da-

97 KD Hechingen 1939, S. 290: „Im Scheitel der Schildbögen fanden sich bei der Instandsetzung der Kirche im Jahre 1898 runde in Dreieckstellung eingemauerte Tongefäße, sog[enannte] Schallgefäße, deren Oeffnungen dem Inneren der Kirche zugekehrt waren [...]“ Wie Genzmer aber dazu kommt, den zitierten Satz mit „[...] (wohl Löcher für Hängegerüste)“ zu beenden, obwohl er die Funde im selben Zug als „Schallgefäße“ bezeichnet, ist mir ein Rätsel.

98 Kottmann 2015a/b. – Aline Kottmann hat in jüngster Zeit ausgehend von ihrer Tübinger Dissertation über das Mescheder Schalltopfensemble einige Beiträge zur Schalltopfforschung geleistet, sodass dazu neue Literatur vorliegt.

99 Carola Jäggi zum Beispiel hat die „Kunstdenkmäler“ gerade auch in Bezug auf die Nonnenchorfrage in Stetten herangezogen, doch scheint ihr der Hinweis auf die Schalltöpfe entgangen zu sein, vgl. dies. 2006, S. 69 f. mit Anm. 206–211 und S. 209 mit Anm. 267 und 268. – Auch Ernst Coester nutzt KD Hechingen 1939 (vgl. ders. 1984, S. 226 Anm. 138) ohne hierauf aufmerksam geworden zu sein.

100 Vgl. Pfeifer 1904, S. 129 f. mit Abb. 11 und 12; siehe auch Kottmann 2015a, S. 350; dies. 2015b, S. 421.

rüber hinweggehen konnte: sie waren von länglich bauchiger Form (Abb. 11 [hier Abb. 46]), 18 cm hoch, 9 cm an der Mündung und 12 cm im Bauche weit. Der Inhalt bestand aus vermodertem Holze, das jedoch den Hohlraum nicht vollständig ausfüllte.¹⁰¹

Was die Datierung anbelangt, macht Pfeifer keine expliziten Vorschläge, daher scheint er die Töpfe für bauzeitlich zu halten, das heißt nach ihm datieren sie offenbar ins 13. Jahrhundert. Dagegen bleibt Kottmanns Vorschlag mit der Angabe „spätmittelalterlich“ recht oberflächlich.¹⁰² Wo die Stettener Schalltöpfe nach ihrer Entdeckung abgeblieben sind, war bis zum Abschluss dieser Studie nicht zu klären.

Schalltöpfe sind ein bekanntes, doch keineswegs auf das Mittelalter beschränktes Phänomen des Kirchenbaus.¹⁰³ Zwar interessieren sich vorrangig Altertumswissenschaftler, Bauforscher und Archäologen dafür; als eines der wenigen Forschungsfelder der historischen Disziplinen wecken sie indessen auch das Interesse der Naturwissenschaften, besonders das der in der Physik angesiedelten Akustik. Die Bezeichnung solcher häufig in Kirchenwänden, doch auch in Fußböden und Gewölben vermauerter Töpfe und Krüge beruht auf der Rezeption der Vitruvschen Architekturlehre.¹⁰⁴ In Buch fünf, Kapitel fünf seines zehnbändigen Opus *De architectura* erklärt Vitruv, dass in einem Theater der Nachklang optimiert werden könne, wenn man unter den Sitzbänken Töpfe einmauere, deren Mündungen in den Raum hinein geöffnet seien.¹⁰⁵

In Südeuropa wurde bereits in der Frühen Neuzeit nach solchen Töpfen in Theatern gesucht – mit eher mäßigem Erfolg. Diessseits der Alpen wurden erstmals im Jahr 1725 in Kirchenwänden entdeckte Töpfe als Schalltöpfe bezeichnet.¹⁰⁶ Auch der erste tatsächliche Fund von Schalltöpfen in einer Kirche

101 Zitiert aus Pfeifer 1904, S. 129 f.

102 Vgl. Kottmann 2015b, S. 421.

103 Schalltöpfe wurden bis ins 17. Jahrhundert verbaut (vgl. Kottmann 2004, S. 32). Im 20. Jahrhundert wurde erneut mit ihnen experimentiert. 1948 beispielsweise ließ der französische Architekt André Lé Donné 2500 Schalltöpfe in die Kirche Notre-Dame du Rosaire in Le Havre einsetzen (vgl. Caviezel 2006, S. 23).

104 Zur folgenden Zusammenfassung der Forschungsgeschichte siehe die vorzügliche Darlegung in Kottmann 2015a, S. 335–343; vgl. ferner dies. 2004, S. 32 f.

105 Vgl. hierzu besonders Kottmann 2015, S. 337 ff.

106 Von dem Pfarrer Justus C. Thorschmid in seinem Werk *Antiquitates Plocenes* (1725), vgl. Kottmann 2015, S. 335 f. (mit entsprechendem Quellenzitat); vgl. auch Caviezel 2006, S. 21.

datiert ins 18. Jahrhundert; und zwar fand man diese im Chor der damals im Abbruch begriffenen Dominikanerkirche in Straßburg.¹⁰⁷ Ihre eigentliche Erforschung begann indes im 19. Jahrhundert und steigerte sich bis zu dessen Ende zu einem „regelrechte[n] Boom der Schalltopfforschung“ (Aline Kottmann). Allenthalben wurden Kirchen auf die altertümliche Keramik hin durchleuchtet, Inventare angelegt, Interpretationen vorgelegt – und kontrovers diskutiert. Denn die These einer primär akustischen Funktion dieser Keramik erntete auch Kritik. Alternativ schlug man unter anderem vor, dass mit den Wandtöpfen eine bessere Haftungsmöglichkeit von Verputz und Malereien erreicht werden sollte.¹⁰⁸

Heute jedoch scheint in der Forschung Einhelligkeit darüber zu bestehen, dass dieses „Kuriosum [...] auf die akustischen Qualitäten des Raums zielt.“¹⁰⁹ In der Tat konnte durch in mittelalterlichen Schalltopfkirchen mithilfe modernster Technik durchgeführter Experimentalstudien die Effektivität solcher in der Akustik nach Hermann Helmholtz als „Helmholtz-Resonatoren“ bezeichneter, in Wänden vermauerter Hohlkörper belegt werden. „Durch das ‚Aufbrechen‘ der großen vorhandenen Wandflächen wird die Echowirkung im Raum verkleinert. Die Nachhallzeit im Raum verringert sich, wodurch sich die Sprachverständlichkeit erhöht. Der Klangeindruck wird klarer.“¹¹⁰

Dass man im Mittelalter von der akustischen Wirksamkeit der Wandtöpfe überzeugt war, bestätigt auch eine von Coelestinermonchen in Metz verfasste Chronik. So weiß diese Chronik zum Jahr 1432 zu berichten, „daß der Prior Ode-le-Roy, von einem Generalkapitel des Ordens zurückgekehrt, in dem Chore seiner Kirche Töpfe habe anbringen lassen, um die Akustik des Raumes zu verbessern, wie er es vorher in einer Kirche, wahrscheinlich derjenigen, in der das Ordenskapitel abgehalten war, gesehen hatte.“¹¹¹ Zu

107 Vgl. Kottmann 2015a, S. 336 mit Abb. 107, welche die Einbausituation illustriert.

108 Dies wurde zum Beispiel für die in der im Hohenzollerischen gelegenen Kirche in Burgfelden gefundenen Schalltöpfe vorgeschlagen, vgl. Kottmann 2004, hier S. 31. – Weitere Interpretationsmöglichkeiten werden von Kottmann 2015a auf den S. 340–343 dargelegt.

109 Zitiert aus Caviezel 2006, S. 20.

110 Zitiert aus Kottmann 2004, S. 33.

111 Zitiert aus Pfeifer 1904, S. 88; vgl. Caviezel, S. 21. – Für eine ausführliche Schilderung der mittelalterlichen Schalltopfsituationen siehe Kottmann 2015a, S. 343–352. – Zur Quelle, der Metzger Chronik der Coelestiner, mit Literatur vgl. o. V.: Chronique des Célestins de Metz (Chronik der Coelestiner in Metz), in: geschichtsquellen.de, URL: <http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_01126.html> (letzter Zugriff: 9. 1.2017).

bemerken ist, dass der Prior explizit den „Chor der Kirche“ mit Schalltöpfen ausgestattet wissen wollte, und zwar aus dem Grund, weil dort gesungen wurde. Aline Kottmann konnte in ihren weiträumig angelegten Studien, für welche sie alle 253 gegenwärtig in Europa bekannten Schalltopfkirchen (darunter auch die Klosterkirche von Stetten) untersucht hat, nachweisen, dass Schalltöpfe tatsächlich in den meisten Fällen in den Chören der jeweiligen Kirchen verbaut worden waren.

Zwar fanden sich auch in anderen Räumen der von ihr untersuchten Kirchen Schalltöpfe, doch scheinen das meist Räume gewesen zu sein, in denen gesungen wurde.¹¹² Die zunehmende Festlegung ihres Einbauortes innerhalb der Kirche korrespondiert mit der wachsenden Konjunktur der Schalltöpfe. So konnte Kottmann feststellen, dass zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert die meisten Schalltöpfe verbaut wurden.¹¹³ In diesem Zeitfenster kamen auch systematisch angelegte Einbaumuster wie zum Beispiel Reihungen, Dreieckstellungen, aber auch figürliche, ja sogar symbolische Formationen auf.¹¹⁴ Die auf diese Weise entstandenen Topfmuster wurden häufig in die Wandbemalung einbezogen, etwa durch ornamentale Verzierungen. Dies verlieh den von den hohlen Töpfen verursachten Löchern in den Wänden „dekorativen Charakter.“¹¹⁵

Im dominikanischen Milieu der deutschen Provinz des Mittelalters ist Stetten nicht das einzige Beispiel einer Schalltopfkirche. Als solche unvergleichlich bekannter ist Oetenbach (Zürich). Das 1903 abgebrochene Kloster, eines der frühesten Gründungen der Teutonia, zählte bautypologisch zur

112 Vgl. zu den statistischen Untersuchungen Kottmann 2015a, S. 346–348, hier zitiert aus S. 347: „Gegenüber dem restlichen Bau scheint der Chor auf jeden Fall bevorzugt bestückt worden sein.“ In 20 % der 253 bekannten Schalltopfkirchen seien nur dort welche zu finden gewesen. Man geht jedoch davon aus, dass längst nicht alle Schalltopfkirchen bereits bekannt sind beziehungsweise ermittelt wurden, da Schalltöpfe im Normalfall erst dann sichtbar werden, wenn entsprechend tiefgehende Eingriffe in die Bausubstanz getätigt werden oder im Falle eines Abbruchs. Daher sind die Statistiken vorläufige Datengrundlagen.

113 Vgl. hierzu Kottmann 2015a, S. 345 mit Abb. 111 und 112 (statistische Diagramme). Als „Keimzelle“ von Schalltopfkirchen gilt demnach Westfalen. Aus Xanten stammen die ältesten bekannte Schalltöpfe in Kirchen, diese datieren ins 9. Jahrhundert. – An dieser Stelle kann erwähnt werden, dass Karl der Große die Bücher Vitruvs mehrfach abschreiben ließ, solche Abschriften waren beispielsweise in den Klosterbibliotheken der Reichenau, in Fulda und in Köln vorhanden (vgl. hierzu Kottmann 2004, S. 32).

114 Letzteres ist zum Beispiel in St. Arbogast (Oberwinterthur) der Fall, wo unter anderem ein großes Kreuz mit den Töpfen nachempfunden wurde; dazu mit nicht uninteressanter Interpretation vgl. Schnyder 1981.

115 Zitiert aus Kottmann 2015a, S. 347.

oben vorgestellten oberrheinischen Gruppe um Unterlinden, Klingental und Silo,¹¹⁶ da es einen (allerdings flachgedeckten) eingezogenen Chor von beträchtlicher Länge (43 Meter) mit 5/8-Schluss aufwies,¹¹⁷ welcher, wie bei den anderen Vertretern dieses Typs, den Nonnenchor beherbergte. Dort im Chor saßen „[i]n zwei Reihen übereinander [...] dicht unter dem Auflager der Holzdecke [...] über 60 Schalltöpfe,“¹¹⁸ die womöglich bauzeitlichen Datums sind.¹¹⁹ Die Straßburger Dominikanerkirche als weiteres Beispiel wurde bereits erwähnt; auch dort saßen die Schalltöpfe im Chor. Andere Beispiele von Schalltopfkirchen des Predigerordens, bei denen die Schalltöpfe dort saßen, wo sich der Schwester- beziehungsweise Brüderchor befand, wären die Dominikanerkirchen in Eisenach und Braunschweig sowie die Dominikanerinnenkirchen von Maria Steinach in Algund bei Meran oder Adlersberg bei Regensburg.¹²⁰

Mit der Martinskirche in Burgfelden bei Albstadt-Ebingen (Zollernalbkreis) kann auch auf eine in der Nähe von Stetten gelegene Schalltopfkirche verwiesen werden. Sie gehört mit ihrem Topfensemble aus dem 11. Jahrhundert im übrigen zu den ältesten Fällen von Schalltopfkirchen.¹²¹ Schalltöpfe waren demzufolge in Hohenzollern schon zweihundert Jahre vor der Gründung Stettens bekannt.

Unter diesen Beispielen sind die Töpfe in der Braunschweiger Dominikanerkirche insofern bemerkenswert, als die dort gefundenen wie die Stettener mit organischen Substanzen gefüllt waren. Dazu erklärt Aline Kottmann, dass derart gefüllte Wandtöpfe den Resonanzeffekt gegenüber hohlen sogar

116 Siehe oben in Kapitel III. 3.3.a.

117 Zu Oetenbach vgl. Jäggi 2006, S. 53 mit Abb. 49 (Grundriss), hiernach auch die Maßgabe der Chorlänge.

118 Zitiert aus KD Zürich II 2002, S. 223.

119 Nach Kottmann 2015b, S. 417 datieren die Töpfe ins 13./14. Jahrhundert.

120 Vgl. zu den weiteren Fällen Kottmann 2015b, S. 415, 418, 427. Auch die Dominikanerkirche in Warburg besaß Schalltöpfe im Chor (ebd., S. 422). Jene der Dominikanerinnen von Adlersberg bei Regensburg besaß dagegen welche im Langhaus (ebd., S. 417), und in der Tat war dort der Nonnenchor auf einer Empore im Langhaus angesiedelt (vgl. Jäggi 2006, S. 83). Dasselbe gilt für Maria Steinach: Der Nonnenchor lag auf einer Empore im Langhaus (vgl. Jäggi 2006, S. 37 f.) und die Töpfe saßen gleichfalls im Langhaus (Kottmann 2015b, S. 415; zu Algund siehe auch Greiter/Nothdurfter 1991). Für alle bislang bekannten Schalltopfkirchen des Predigerordens ist somit eine Kongruenz des Orts des Schwestern- beziehungsweise Brüderchors mit dem architektonischen Chor zu konstatieren.

121 Zu Burgfelden vgl. Kottmann 2004.

noch verstärkten.¹²² Wo aber könnte ein solcher Verstärkereffekt besser gebraucht werden als in einem Nonnenchor, in dem mehrere Dutzend Klosterfrauen siebenmal am Tag das *officium divinum* sangen? Die Schalltöpfe sind ein sehr deutlicher Hinweis darauf, dass in Stetten der vorbarocke Nonnenchor im Chor lag. Andernfalls hätten die Töpfe dort in den Wänden keinen Sinn ergeben.

Ein weiterer Hinweis bezüglich der Lage des Nonnenchors soll als Problem zur Diskussion gestellt werden. Es geht um Dachreiter und hierbei konkret um die Frage, anlässlich welcher Situation(en) sich die Position des Dachreiters der Kirche eines männlichen oder weiblichen Mendikantenkonvents verändert oder verändern kann. Dass sich die Position des Dachreiters auf einer Mendikantenkirchen verändern kann, lässt sich an mehreren Beispielen belegen. Darunter werden im Folgenden prägnante Fälle zur Sprache gebracht. Die Frage jedoch, warum sie ihren Standort auf dem Dachfirst verändern, wurde allem Anschein nach bislang nicht gestellt oder diskutiert.¹²³

Diese Überlegungen beruhen, was nun Stetten anbelangt, auf dem Verdacht, dass dort im Rahmen der Barockisierung der Dachreiter auf seine seitherige (also heutige) Position auf dem First über der Westwand der Kirche versetzt wurde. Denn, wenn der Nonnenchor ursprünglich im Langchor gelegen hätte, hätte sich der Dachreiter mit Sicherheit über dem Triumphbogen erhoben.

Es haben sich bedauerlicherweise keine historischen Darstellungen der Klosterkirche zu Stetten finden lassen, die vor 1738 entstanden sind und den Zustand wirklichkeitsgetreu präsentieren. Eine große Karte des hohenzollernisch-hechingischen Gebiets von 1717 stellt die einzelnen Ortschaften und Siedlungen nur recht schematisch dar¹²⁴ und auch der Merian-Stich von 1653 scheint diesbezüglich zu schwächeln (vgl. Abb. 5 und Abb. 5-1). Sollte aber auf letzterem in jenem Gebäudekomplex, den Merian als „Stetten Frau[en] Closter“ beschriftet (Abb. 5-1), der längliche Baukörper im Vordergrund die

122 Vgl. Kottmann 2004, S. 33.

123 Carola Jäggi nennt unter den Kriterien zur Bestimmung der Lage des Nonnenchors auch den Dachreiter (dies. 2006, S. 192), doch stellt sie die Relevanz dieses Bauteils in ihrer Untersuchung meines Erachtens nicht gebührend heraus. Auch unterbleibt eine instruktive Erörterung der funktionalen, durch die Frömmigkeitspraxis bedingten Hintergründe des Dachreiters, wie sie hier im Folgenden zu geben versucht wird.

124 Vgl. StAS KI Z/2 („Hohenzollern-Hechingische Landkarte“).

Kirche darstellen, wird man das turmartige Gebilde auf dessen linker Seite als Dachreiter interpretieren dürfen. Aus der Ausrichtung dieses Stichs ergibt sich dabei, dass es sich bei der linken Seite um den östlichen Teil der mutmaßlich hier zu sehenden Kirche handelt. Somit wäre festzustellen, dass der Dachreiter noch im Jahr 1653 offenbar auf dem Dachfirst des Chors platziert war. Aber, wie gesagt, die Darstellung Merians ist im Falle Stettens ungenügend, um diesbezüglich alle Zweifel auszuräumen.

Als reduzierte Ausgabe von Glockentürmen sind Dachreiter eine Erfindung der Zisterzienser. Sie entstanden vor dem Hintergrund des Armutsideals dieses Ordens als Ersatz opulenter (Vierungs-)Türme und stellen das verbindende Merkmal der zisterziensischen Bautradition dar – da Zisterzienserkirchen meist Basiliken mit Querschiffen waren, bildeten sich in den Grundrissen der jeweiligen Konventskirchen dort Vierungen aus, wo die Querschiffe die Langhäuser überlagerten.¹²⁵ Die Mendikanten, deren Armutsideal bereits namensgebend war, übernahmen diese Tradition zwar, pflegten aber, wie dies oben in der Einleitung des vorliegenden Kapitels dargelegt wurde,¹²⁶ eine andere Baukultur. Querhäuser kommen an den Kirchen dieses Ordens – der Fokus richtet sich hier freilich vor allem auf die Dominikaner – in den seltensten Fällen vor; die meisten davon scheinen in den südalpiner Provinzen des Ordens zu finden zu sein, so zum Beispiel in Bologna. Wie oben erwähnt, dominiert hier vielmehr der Typus des an ein (durchaus mehrschiffiges) Langhaus angedockten (Lang-)Chors. Das gilt für die Kirchen männlicher sowie weiblicher Konvente.

Trotz der im Vergleich zu den Zisterziensern andersartigen Baukultur ist die Position der Dachreiter dennoch nicht beliebig. Im Gegenteil: Wie bei den Zisterziensern, aber auch wie bei Domkirchen und anderen Kirchen, in denen ein Klerikerkollegium zu Gange war, ist die Dachreiterposition funktional bedingt. Der Standort von Dachreitern gehorcht nämlich liturgischen Anforderungen. Zu diesen Anforderungen gehörte das Läuten der Glocke. Das Glockenläuten war im Leben der Nonnen (beziehungsweise Brüder) ein ungemein tagesbegleitendes Zeichen.¹²⁷ Siebenmal täglich, nämlich vor jedem

125 Vgl. etwa Esser 1953, S. 195: „[D]er bis auf wirkliche Ausnahmen allgemeine, sogar durch Generalkapitelsbeschluss geforderte Verzicht auf Türme ist ein [...] typischer Zug [der Kirchenbauten der Zisterzienser, Anm. Y. A.]“

126 Siehe oben Kapitel III. 1. und 2.

127 Vgl. zum Folgenden Frank 2006a, S. 106. – Speziell in Bezug auf Frauenklöster siehe die

Stundengebet, vernahmen die Klosterschwestern oder -brüder den Schlag der Glocken: Es war das Signal, sich zum Chordienst im jeweiligen Nonnen- beziehungsweise Brüderchor zu versammeln. Ein Konventsmitglied, der Glöckner, war für das rechtzeitige Betätigen der Glocken verantwortlich. Rechtzeitig hieß: Die Glocke musste so früh oder so spät angeläutet werden, dass jedes Konventsmitglied pünktlich zu Beginn des *officium divinum* im Nonnen- beziehungsweise Brüderchor eintreffen konnte. Maßgabe war daher der am weitesten entfernte Punkt im Kloster, vom Standort des an den Seilen der Glocken hantierenden Glöckners aus gemessen. Da der Glöckner selbst aufgrund seines Amtes aber keine Gelegenheit mehr gehabt hätte, nach dem Glockenschlag noch rechtzeitig den Chor zu erreichen, hat man die Glockentürme respektive die Dachreiter folgerichtig zum Nonnen- beziehungsweise Brüderchor gerückt.

Aus den gleich vorzuführenden Beispielen ist zu ersehen, dass die Dachreiter dabei in der Regel das westliche Ende des jeweiligen Nonnen- oder Brüderchors markieren. Dies betrifft die Klosterkirchen von Brüdern- sowie von Schwesternkonventen, weil der Sachverhalt mit dem Glöckner und dem Schlagen der Glocke in männlichen Konventen nicht anders als in weiblichen gehandhabt wurde. Darum verweisen Dachreiter zwar nicht an und für sich, aber durch ihre Position auf dem Dachfirst in aller Regel sehr zuverlässig darauf, wo in der Kirche sich jeweils der Nonnen- oder Brüderchor befand.

Zahllose Beispiele könnten genannt werden, um diese Regelmäßigkeit vor Augen zu führen. Dabei ist natürlich darauf zu achten, dass die jeweiligen Situationen zweifelsfrei verbürgt sind. Das ist etwa für die Kirche St. Paul in Esslingen der Fall. Der Dachreiter sitzt noch heute über dem Triumphbogen; er markiert damit präzise den Abschluss des 1268 geweihten Chors und damit die westliche Wand des Brüderchors als desjenigen Raums, in dem sich die Konventualen zum Chordienst versammelt haben. Westlich des Dachreiters befand sich die dreischiffige Laienkirche, die bis in die 1480er Jahre im Unterschied zum kreuzrippengewölbten Chor flachgedeckt war, was die Separation der Räume zusätzlich unterstrich.¹²⁸ Dieselbe Situation bietet das

aufschlussreichen Ausführungen zur Bedeutung und zur Symbolik des Glockenzeichens, die Humbert von Romanis in seiner Auslegung der Augustinerregel gibt (de Romanis/üb. Meyer 1488, Blatt xxxii). Siehe auch die Hinweise oben in Kapitel I. 4.4.a. Anm. 149.

128 Zu St. Paul in Esslingen liegt eine Baumonographie vor, siehe Jäger 1994; vgl. ferner Knapp/Bauer 2009.

Beispiel der (in dieser Arbeit schon erwähnten) Dominikanerkirche in Bern (Abb. 29; Abb. 29-1). Obwohl dieses Kloster gleichfalls bereits in der Reformationszeit säkularisiert wurde, befindet sich der Dachreiter nach wie vor an seinem angestammten Platz, nämlich über dem Triumphbogen, wo der kreuzrippengewölbte Chor ins flachgedeckte Mittelschiff der Laienkirche der insgesamt dreischiffigen querhauslosen und im 13. Jahrhundert errichteten Basilika übergeht; in diesem Fall ist auch der Lettner (Abb. 53) erhalten, so dass der Dachreiter erkennbar auf Höhe des Lettners positioniert ist.¹²⁹

Analog verhält sich die Situation bei den Frauenklosterkirchen. Im Bereich der Dominikanerinnen verweist Carola Jäggi auf die Klosterkirche von St. Katharinental. Der Dachreiter saß dort wie im Falle Esslingens und Berns „über der Lettnerzone“. Alleine deshalb, so Jäggi, sei anzunehmen, „dass sich die [Katharinentaler] Schwestern zu ihren gottesdienstlichen Pflichten im architektonischen Chor versammelten.“¹³⁰ Das im Zusammenhang mit den Schalltöpfen vorgestellte Kloster Oetenbach, als Beispiel des oberrheinischen Bautypus, besaß realistischen Zeichnungen zufolge (wie erwähnt wurde das Kloster 1903 abgebrochen) an derselben Stelle einen Dachreiter wie Katharinental, Bern oder Esslingen, nämlich über dem Triumphbogen, wo der Chor an das in diesem Fall flachgedeckte einschiffige Laienhaus grenzte.

Den umgekehrten Fall, dass der Dachreiter auf dem Westgiebel sitzt, weil der Nonnenchor auf einer Empore im Schiff der entsprechenden Kirche situiert war, präsentiert etwa das Kloster in Rothenburg ob der Tauber.¹³¹ Zwar wurde auch diese Kirche im 19. Jahrhundert rückgebaut, doch ihr Erscheinungsbild ist unter anderem durch Zeichnungen überliefert. So weiß man Folgendes: „Der Außenbau der Kirche [...] war gekennzeichnet durch einen kleinen Dachreiter über dem Westgiebel [...]“¹³²

Ich lasse es bei diesen Beispielen bewenden, besteht doch das eigentliche, hier zu diskutierende Problem in der Frage, aus welchen Gründen Dachreiter wandern. Es ist anzunehmen, dass die Ursachen dafür nicht zuletzt frömmig-

129 Zur Dominikanerkirche Bern vgl. KD Bern 1969, hier besonders zum Dachreiter S. 121 mit Abb. 143, S. 92 Abb. 89, S. 99 Abb. 93. Das Langhaus der Kirche wurde Mitte des 18. Jahrhunderts barockisiert. Den Stilbruch markiert vor allem der Giebel, welcher der Westfassade vorgesetzt wurde (ebd., Abb. 97 S. 102).

130 Zitiert aus Jäggi 2006, S. 192.

131 Den Nachweis der Empore liefern erhaltene Baudetails, vgl. KD Rothenburg 1959, S. 454–523.

132 Zitiert aus KD Rothenburg 1959, ebd.

keitsgeschichtlicher Natur sind.¹³³ Deswegen erscheint mir dieses Problem eines zu sein, das vor allem den Kompetenzbereich der Kirchengeschichte und der Theologie betrifft. So wird es hier kaum möglich sein, endgültige Lösungen zu präsentieren – und das ist auch gar nicht angestrebt. Stattdessen beabsichtigte ich im vorliegenden Kontext zu demonstrieren, dass Dachreiter wandern können. Hierfür sollen einige prägnante Fallbeispiele vorgebracht werden. Gleichzeitig wird anhand dieser Beispiele zu erfahren sein, in welchem Zeitfenster die Wanderung des Dachreiters häufig stattfand.

Das anschaulichste, weil bildlich und zeitlich wohl am besten dokumentierte Beispiel hierfür stellt die Dominikanerkirche St. Magdalena in Augsburg dar; und auch im Blick auf die Situation in Stetten im 18. Jahrhundert ist dieses Beispiel bemerkenswert.¹³⁴ Die Kirche besitzt heute keinen Dachreiter mehr. Denn er wurde im Rahmen der Säkularisation Anfang des 19. Jahrhunderts rückgebaut.¹³⁵ Im Zeitraum zwischen der Vollendung ihres Neubaus im Jahre 1515 und ihrer Barockisierung zwischen 1720 und 1730 erhob sich über dem drittöstlichsten Joch jedoch ein schlanker, spitzer Dachreiter. Auf dem sogenannten Kilianschen Stadtplan von 1626 ist dieses Türmchen recht gut zu erkennen.¹³⁶ Noch deutlicher erscheint es auf einem Kupferstich von Jeremias Wolff, der um 1710/20 datiert.¹³⁷ Keine zwei oder drei Jahre nach diesem Kupferstich muss der filigrane, gotische Dachreiter durch

133 So verweist Josef Jungmann auf Veränderungen in der Beziehung von Musik und Liturgie in der Barockzeit. Aufgrund der großen Bedeutung, die der Barock der Musik beigemessen habe, sei es nicht selten zu räumlichen Veränderungen innerhalb eines Kirchenraums gekommen (Folgendes zitiert aus ders. 1958, S. 198): „[D]er räumliche Standort, den der ‚Sängerchor‘ nun meistens einnimmt, weitab vom ‚Chor‘, von dem er den Namen hat, gewissermaßen an der Grenze zwischen Welt und Kirche, auf der Orgelempore.“ – Diese Äußerung ist nicht zuletzt deshalb interessant, weil die nachbarocke Stettener Raumsituation sehr genau damit übereinstimmt, wurden doch damals Nonnenchor und Orgelstandort gleichsam vereint.

134 Im Kontext des Altargemäldes von Josef Hartmann (Kapitel III. 3.2.a.) wurde bereits angesprochen, dass Stetten im 18. Jahrhundert weit überwiegend von Augsburger Dominikanern betreut wurde (vgl. Arras 2015/16).

135 Vgl. Wiedemann 1917, S. 11, dem aber offenbar entging, dass der Dachreiter im Verlauf der Zeit gewandert ist; zur Barockisierung durch die Gebrüder Feichtmayr siehe ebd., S. 18 f. – Zum Kloster ansonsten grundlegend Siemer 1936, hier zum Dachreiter S. 74, aber merkwürdigerweise ist auch ihm die Wanderung des Dachreiters entgangen; zum Neubau zwischen 1513 und 1515 siehe jetzt auch Arras 2017.

136 Der entsprechende Ausschnitt ist abgebildet in Wiedemann 1917, S. 4. Auch auf dem sogenannten Seld-Plan von 1521 ist der relativ mittig des Kirchendachs positionierte Dachreiter deutlich zu erkennen, vgl. die Abbildung des entsprechenden Ausschnitts in Sölch 2010, S. 492 Abb. 2.

137 Vgl. die Abbildung in Wiedemann 1917, zwischen S. 10 und 11.

eine „Welsche Haube“ ersetzt worden sein, die auf dem nicht weniger als 32 Meter in die Höhe schießenden Satteldach etwas derb anmutet. Mit diesem Glockenturm figuriert die Kirche bereits auf einem um 1730 entstandenen Stich von Jeremias Wolffs Erben.¹³⁸ Dabei haben aber nicht allein stilistische Veränderungen stattgefunden, sondern der Dachreiter thront nun plötzlich auf dem Ostgiebel der Kirche und nicht mehr über dem dritten Joch wie davor. Auf einer um 1900 entstandenen Fotografie sind interessanterweise beide Positionen des Dachreiters markiert (Abb. 51). Damit ist offensichtlich, dass er im Zuge der Barockisierung zwischen 1720 und 1730 umgesetzt wurde. Aber warum?¹³⁹

Die Kirche St. Magdalena ist indes nicht der einzige Fall, wo eine Wanderung des Dachreiters konstatiert werden kann. Auch jener der im frühen 19. Jahrhundert abgetragenen Dominikanerkirche in Nürnberg saß er „zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Stellen“, wie Friedrich Bock beobachtet hatte.¹⁴⁰ Zu überprüfen wäre ferner das in der Literatur praktisch nie genannte, im heutigen Slowenien gelegene Dominikanerinnenkloster Michelstetten in Velesovo (etwa 30 Kilometer nördlich von Ljubljana gelegen), einem im 13. Jahrhundert gegründeten Konvent, der gewöhnlich von den Dominikanern vom hundert Kilometer entfernten Cividale del Friuli betreut und um 1730/40 neugebaut wurde.¹⁴¹ Es scheinen zwar wohl insgesamt nur wenige Abbildungen dieser Niederlassung vorzuliegen, wovon noch weniger öffentlich zugänglich sind. Doch publizierte Jure Volcjak eine historische (vorbarocke) Darstellung und eine aktuelle, das heißt nachbarocke Fotografie. An-

138 Dieser Stich zielt den Schutzumschlag von Gottlieb et al. 1985. Die Dominikanerkirche mit dem barocken Türmchen ist dort auf dem Buchrücken sehr deutlich zu sehen.

139 Es lässt sich sogar aufs Jahr genau festzustellen, wann der Dachreiter versetzt wurde, nämlich 1724, als im Inneren der Kirche das bis dahin dort vor die Ostwand der Kirche gestellte Sakramentshaus von 1518 – ein marmornes Werk der deutschen Frührenaissance „ersten Ranges“ (Brigitte Sölch) – abgebrochen wurde (vgl. zu diesem Sakramentshaus und seiner Abtragung: Sölch 2010, S. 515 f. mit Anm. 126). Das Sakramentshäuschen wurde also offensichtlich aufgrund der Versetzung des Dachreiters abgebrochen. Ob damit auch eine Verlegung des Brüderchors einherging, wäre zu erforschen. Nach Ernst Gall hatte die Kirche „zur Barockzeit am O[st]-Ende jedes Schiffs einen Altar, von denen der s[ü]dliche] als der „Principal Chor- und Conventsaltar“ bezeichnet wurde, während am n[ördlichen] täglich die Frühmesse gelesen wurde“ (zitiert aus Gall, RDK 3 [1952]). Unklar ist, was genau er mit „Barockzeit“ meint; noch das 17. oder schon das 18. Jahrhundert? Die vorbarocke Kulttopographie der Augsburger Dominikanerkirche ist kaum erforscht. Eine der wichtigsten Quellen schweigt dazu leider (Faber/ed. Dirr 1908).

140 Zitiert aus Bock 1924, S. 193.

141 Zu Michelstetten vgl. Volcjak 2008, die im Folgenden erwähnten Abbildungen ebd., S. 217, 227 Abb. 2,3.

hand dieser Wiedergaben des Klosters gewinnt man den Eindruck, als hätte sich auch dort der Dachreiter zuerst relativ mittig auf dem Dach der Kirche erhoben, während er nach dem Neubau plötzlich den Westgiebel bekrönt.

Ein besonders prägnantes Beispiel unter Frauenklöstern liefert in diesem Kontext die Kirche des ehemaligen Zisterzienserinnenkonvents Olsberg im Kanton Aargau, etwa 20 Kilometer östlich von Basel gelegen.¹⁴² Erst kürzlich unter anderem durch umfassende archäologische und bauhistorische Untersuchungen erforscht, führt der Bauphasenplan in präziser Art und Weise die Abhängigkeit des Dachreiters vom Nonnenchor vor. Gegründet wurde die Kirche im 13. Jahrhundert, der Grundriss zeigte dabei ein längliches Rechteck. Der Nonnenchor lag in diesem Zeitraum ebenerdig westlich des Hochaltars, welcher im Chorpolygon stand. Der Dachreiter saß damals relativ mittig auf dem Dachfirst der Kirche. „Im frühen 18. Jahrhundert kam es erneut zu einer tiefgreifenden Umgestaltung der Klosterkirche. Im Westen wurde die ehemalige Konversenkirche abgebrochen und die Westfassade um ca. 13 m weiter nach Osten verschoben, wo nun ein Türmchen den zentralen Eingang überhöhte. Dieses Türmchen zeigt auch an, dass der Nonnenchor jetzt im Westen lag, und zwar auf der noch heute bestehenden Empore, die damals [...] errichtet wurde.“¹⁴³

Was Carola Jäggi als Fazit dieser Darlegung sehr treffend zur Sprache bringt, wenn sie erklärt „dass die Westempore, die in der Forschung zur Architektur mittelalterlicher Frauenklöster gemeinhin als Standardlösung für die Positionierung des Nonnenchors gilt, keineswegs auf das Mittelalter zurückgeht, sondern einen vergleichsweise jungen Einbau darstellt“,¹⁴⁴ wird man nun *mutatis mutandis* auf Stetten ummünzen dürfen: Mit hoher Wahrscheinlichkeit erhob sich der Dachreiter in Stetten bis zur Barockisierung zwischen 1738 und 1774 über dem Triumphbogen, genau dort, wo der Chor ins Langhaus übergeht, weil der Nonnenchor ursprünglich im Chor lag.

142 Zum Folgenden vgl. Jäggi 2010, S. 384–389.

143 Zitiert aus Jäggi 2010, S. 388. Im frühen 16. Jahrhundert wurde die Lage des Nonnenchors in Olsberg vor dem Hintergrund des Tridentinums erneut verändert, doch hatte dies keine derart erheblichen Auswirkungen, dass deswegen der Dachreiter seinen Platz hätte wechseln müssen.

144 Zitiert aus Jäggi 2010, S. 388 f.

III.3.4. DAS VORBAROCKE SANCTUARIUM UND DIE HOHENZOLLERN-GRABLEGE

Der Nonnenchor bestimmte die Kulttopographie der Klosterkirche eines Frauenkonvents nicht allein. Andere Elemente trugen ihrerseits dazu bei. Zu diesen Elementen gehörte die Verteilungssituation der Altäre ebenso wie eine potentielle Funktion des Klosters als Memorialstätte, wenn es zum Beispiel die Grablege einer Familie beherbergte. Letzteres war im Falle Stettens mit den Hohenzollern gegeben.

Doch ist sich die Literatur bislang im Unklaren darüber, wo genau in der Kirche diese Begräbnisstätte situiert war. Auch die Klärung der Verteilung der Altäre in der Klosterkirche steht bislang aus. Mit dem Ziel vor Augen, ein Gesamtbild der vorbarocken Raumdisposition und der damit zusammenhängenden Kulttopografie zu schaffen, gilt es im Folgenden diese Fragen zu erörtern.

III.3.4.A. AUFSTELLUNG DER ALTÄRE – EIN VORSCHLAG

Der Versuch, die Aufstellungssituation der Altäre zu rekonstruieren, setzt die Kenntnis der Anzahl der zu verteilenden Altäre voraus. Diese Kenntnis kann erworben werden aus entsprechenden Quellen, wie zum Beispiel aus Weiheurkunden, aus Mess- oder besser Altarstiftungen, nicht zuletzt durch erhaltene Retabel, wobei deren ursprüngliche Standorte freilich zweifelsfrei bekannt sein müssen. Indessen ist in Bezug auf Stetten aus dem oben in Kapitel III. 3.1. vorgebrachten Quellenbestand zu ersehen, dass die Überlieferung diesbezüglich allzu schmal ist, als dass man anhand dieser Grundlage im Stande wäre, die wahre Anzahl der im Mittelalter in der Klosterkirche aufgestellten (Neben-)Altäre mit Sicherheit zu bestimmen. Ein Rekonstruktionsversuch steht daher von vornherein auf labilen Füßen. Wenn dennoch ein solcher Versuch unternommen werden soll, wird ihm eine latente Unschärfe nicht zu nehmen sein.

Wie oben dargelegt,¹⁴⁵ ist aus den zweieinhalb Jahrhunderten vor 1500 lediglich ein Altar schriftlich bezeugt, der sogenannte *vordere Altar*. Aus der entsprechenden Stiftungsurkunde ist zu entnehmen, dass dieser Altar bereits

145 Vgl. Kapitel III. 3.1.

1344 existierte.¹⁴⁶ Aus dem Wortlaut dieser Urkunde kann erschlossen werden, dass er damals auch bereits eine gewisse Zeit in Betrieb gewesen war. Somit erscheint die Annahme, es dürfte sich hierbei um ein zur Grundausrüstung gehöriges Element gehandelt haben, nicht abwegig. Vor größere Probleme stellt die Lokalisierung dieses Altars. Unklar bleibt, was das Adjektiv „vorne“ im räumlichen Kontext der Klosterkirche meint. Und impliziert dieses ortsbezogene Eigenschaftswort, dass auch ein „hinterer“ Altar vorhanden war? Und von welchem Standort blickte der Stifter in welche Richtung, um „vorne“ definieren zu können? Die Vermutung liegt zwar nahe, dass der Altar im Laienbereich stand, da es sich bei dem Stifter mit einem Bürger aus Reutlingen um einen Laien handelte. Doch kann diese Frage nicht zweifelsfrei beantwortet werden, da wir über die Gestalt des vorbarocken Schiffs der Klosterkirche (so es überhaupt eines gab) keine Kenntnisse besitzen.

Indessen findet sich bei Joseph Braun ein interessanter Hinweis. Er verweist im Zusammenhang mit einer Darlegung der Entwicklung von Nebenaltären auf das Kloster Maria Laach, wo 1156 sieben Altäre geweiht worden seien. Während der Hauptaltar als *altare mains* ausgewiesen wurde, hat man die Nebenaltäre mithilfe von ortsbezogenen Eigenschaftswörtern lokalisiert. So wurde unter anderem ein „Altare ante chorum“ geweiht, den Braun als Heilig Kreuz-Altar identifiziert, weswegen er unter dem Triumphbogen gestanden haben wird.¹⁴⁷ Denn dort standen für gewöhnlich die Kreuzaltäre. Diesen Altar konnte man also deshalb als „Altare ante chorum“ bezeichnen, weil er aus Sicht des Laien nicht im Chor, sondern davor stand. Wenngleich nicht zu beweisen, besteht immerhin die Möglichkeit, dass im vorliegenden Fall ähnliche Gedankengänge zur Kennzeichnung des fraglichen Altars als *vordere[r]* geführt haben.

Damit müsste zugleich davon ausgegangen werden, dass es sich um einen Kreuzaltar handelte. An solchen nämlich wurde im Normalfall für „die nicht dem Kloster oder Stift angehörenden, also für die Laien, das Volk, der Gottesdienst gehalten.“¹⁴⁸ Daraus müsste im Weiteren geschlussfolgert werden,

146 StAS FAS DH 1 T 1–6 R 78,304a, S. 181 (13.12.1415).

147 Vgl. Braun 1924a, S. 378. Dieselbe Terminologie, nur verallgemeinert und bezogen auf den Lettner, findet sich auch bei Jungmann 1958, S. 334: „Darum wird auch vor dem Lettner in der verbleibenden Volkskirche ein zweiter Hauptaltar errichtet, der Kreuzaltar, der als ‚Laienaltar‘ dem Volksgottesdienst gewidmet ist.“ – Zu den Eigenschaften von Kreuzaltären siehe Braun 1924a, S. 401–406.

148 Zitiert aus Braun 1924a, S. 406. – Zur Praxis von Messstiftungen auf Nebenaltären in Bezug auf

dass der Chor mithilfe einer Trennwand oder womöglich einem Lettner vom Langhaus geschieden war.

Der *hoch altar* ist zum Jahr 1540 erstmals schriftlich dokumentiert.¹⁴⁹ Aus dieser Notiz ist zu erfahren, dass er im Chorchaupt stand. Und vor dem Hintergrund der christlichen Tradition darf man mit Sicherheit davon ausgehen, dass er nicht erst seit 1540 im Chorchaupt aufgestellt war, sondern seit jeher. Ein beliebiger Wechsel seines Standortes im Laufe der Jahrhunderte ist ausgeschlossen.¹⁵⁰ Es handelt sich beim Stettener Hochaltar um einen massiven Steinblock, der etwas abgerückt von der Ostwand des Polygons steht, sodass zwischen ihm und der Ostwand etwas Platz frei ist. Der Hochaltar ist noch heute um mehrere Stufen erhöht, um 1500 muss diese Erhöhung um einiges deutlicher ausgefallen sein, da der Fußboden der Kirche bei der Barockisierung im 18. Jahrhundert, wie oben mitgeteilt, nennenswert erhöht wurde. Nicht nur der Hauptaltar an sich, sondern der gesamte Altarbereich im Chorchaupt war gegenüber dem restlichen Chor erhöht. Davon zeugt das Sakramentshäuschen, dessen Standbein und Sockel seither um dieses Maß im Fußboden stecken.¹⁵¹ Das Sakramentshäuschen war Bestandteil des Altarhauses und befindet sich wie üblich auf der Evangelienseite im Nordost-Eck des Polygons. Auf der Epistelseite in der südlichen Seitenwand des Polygons erscheint auf historischen Fotoaufnahmen eine Art Nische. Man wird davon auszugehen haben, dass diese Nische mit der sogenannten *dyr ins kroten loch* identisch ist, welches die Nachschrift des Gebetsbuchs von Anna Hölzlin für diese Stelle des Chores erwähnt.¹⁵² Unklar bleibt jedoch, was man darunter konkret zu verstehen hat.

Insgesamt ergibt sich aus der vorausgegangenen Erörterung, dass zwei Altäre für die Zeit vor 1500 nachweisbar sind, deren wahrscheinlicher Standort sich rekonstruieren lässt. Angesichts der spätmittelalterlichen Frömmigkeits-

die Dominikaner siehe auch Frank 1995; ders. 1998.

149 FHH Hs. 422, fol. 212v–213r; vgl. oben, Kapitel III. 3.1.

150 Zur Aufstellung der Altäre grundlegend Braun 1924a, ab S. 385 (Sechstes Kapitel); vgl. auch Jungmann 1958, S. 334 f. – Siehe ferner in vorliegender Arbeit die Erläuterungen oben in Kapitel III. 1. – Davon abgesehen wird auch in KD Hechingen 1939, S. 291 bezeugt, dass der Hochaltar „aus der Erbauungszeit des Chors um 1280“ stamme.

151 Siehe Kapitel III.3.3.b. Anm. 84.

152 FHH Hs. 442, fol. 212v–213r; siehe oben, Kapitel III. 3.1.

kultur, wobei sich die Anzahl der Altäre in einer Kirche ins Hypertrophe steigern konnte, scheint die Zahl von zwei Altären recht gering zu sein. Die Vermutung liegt daher nahe, dass die urkundliche Überlieferung in Bezug darauf Lücken aufweist.¹⁵³

Dennoch darf man nicht aus den Augen verlieren, für welche Aufgabe dieses Kloster gerade im Mittelalter maßgeblich bestimmt war: Es diente wesentlich als Grablege einer hochadeligen Dynastie, nämlich jener der Hohenzollern. Von dem Konvent wurde daher vor allem erwartet, dass er den Memorialpflichten mit den entsprechenden Messen und durch den Chordienst nachkam. Mit anderen Worten: Stetten war kein Kloster, in dem sich ständig eine große Menge an Gläubigen einfand. Dafür war das Kloster zum einen nicht gestiftet worden, zum anderen existierte im Stetten des Mittelalters eine Öffentlichkeit vergleichbar mit der einer Stadtgesellschaft auch gar nicht, die sich in Stiftungen hätte erschöpfen können. Vor diesem Hintergrund gewinnt eine interessante Bemerkung von Gisela Muschiol an Gewicht:

„Ein Gebetsort, der überwiegend für die Feier der Stundenliturgie genutzt werden sollte, mußte nicht die gleiche Anzahl an Altären aufweisen wie ein Gebetsraum, in dem eine größere Zahl von Priestern regelmäßig zur Feier der Messe verpflichtet war.“¹⁵⁴

Vermutlich beherbergte die Stettener Klosterkirche im Mittelalter nie mehr als zwei Altäre. Diese scheinen für die Memoria der Hohenzollern ausreichend gewesen zu sein.

III.3.4.B. WO BEFAND SICH DIE GRABLEGE DER HOHENZOLLERN?

„1804 30. November, abends zwischen 7 und 8 Uhr (also bei Dunkelheit) werden die in der Klosterkirche zu Stetten ausgehobenen Gebeine der Zollerngrafen auf Befehl des Fürsten [Hermann Friedrich Otto von Hohenzollern-Hechingen] in die Gruft der Hechinger Stadtkirche überführt.“¹⁵⁵ Die Kirche

153 Zu den Spezifika der spätmittelalterlichen Frömmigkeit siehe beispielsweise Hamm 1993. – Wie hoch die Verluste der Stettener Überlieferung sein müssen, führt eine Darlegung des Umgangs mit derlei Dokumenten innerhalb des hohenzollerischen Archivwesens nach der Säkularisation vor Augen, vgl. Trugenberg 2005.

154 Zitiert aus Muschiol 2002, S. 793 f.

155 Zitiert aus Haug/Kraus, Nr. 852a S. 304; vgl. Egler/Ehrenberg 1906, S. 225 (mit Namensliste derjenigen Verstorbenen, deren Gebeine gehoben und nach Hechingen überführt wurden). –

zu Stetten diente zwischen 1289 und 1488 als Erbgrablege der schwäbischen Hohenzollern. Und obwohl die Aushebung der Gebeine der in der Stettener Klosterkirche bestatteten Hohenzollern an sich überliefert ist, fehlen präzise Angaben über den Ort dieser Begräbnisstätte. Auch die historische Überlieferung hüllt sich diesbezüglich in Schweigen.

Dieser Mangel wiegt umso schwerer, als zahlreiche Grabdenkmale und -steine im frühen 19. Jahrhundert offenbar zur Abdeckung eines Mühlkanals zweitverwendet wurden und die übrigen anscheinend etwas später beim Umbau des Klausurgevierts zur Kaserne gebraucht werden konnten. Das jedenfalls musste Rudolf Stillfried feststellen. Er gehörte zu den ersten und insgesamt engagiertesten Personen, die sich um die Erforschung der Hohenzollern-Grablege im Kloster Stetten bemühten.¹⁵⁶ Auch von den überdauernden Totenschilden war kaum mehr zu erfahren, als dass die Grabstätte *hie in diesem kore* lag.¹⁵⁷ Und selbst Johann Ulrich Pregitzer, der die Grabsteine im Jahre 1703 noch *in situ* gesehen hat, schreibt lediglich vom „Chor“ der Kirche als Standort.¹⁵⁸ So wurden ebendort wiederholt archäologische Grabungen durchgeführt. Die wohl spektakulärste dieser Aktionen, die angeblich ohne Genehmigung des Fürsten, aber im Beisein Stillfrieds sowie unter reger Anteilnahme der Presse stattfand, scheint jene am 24. September 1871 gewesen zu sein. Zwar berichtet der ungenannte Reporter der „Hohenzollerischen Blätter“ in aller Detailliertheit über die Art und Weise, wie „die Reste von drei Skeletten [...] in einem durch eine Quermauer gebildeten gruftähnlichen Raume“ lagen,¹⁵⁹ doch leider versäumt er zu erwähnen, wo genau sich dieser

Es scheinen damals aber nicht alle Gebeine gehoben worden zu sein, da 1870 bei erneuten Grabungen weitere Gebeine gefunden wurden, siehe Anm. 159. – Zum Fürsten Hermann Friedrich Otto († 2. November 1810) und zur Säkularisation, in deren Rahmen die Hebung der Gebeine stattfand, siehe Werner 2002/03, hier v. a. S. 216 ff.

156 Hierzu vgl. Stillfried 1873/74, hier S. 56 ff. über das Schicksal der Grabsteine als Baumaterial.

157 So die Inschrift auf dem Totenschild Eitel Friedrichs IV. († 1439), siehe oben, Kapitel 3.1. und Abb. 21.

158 Vgl. Pregitzer 1703, hier S. 96 („[...] *in selbigem Chor* [...]“).

159 Zitiert aus Haug/Kraus, Nr. 200⁷ S. 379, hier die folgenden Zitate (Hervorhebung durch Haug/Kraus, im Original ist die Stelle nicht in Sperrung gesetzt). Auch im „Schwäbischen Merkur“ und im „Schwarzwälder Boten“ wurde über die Ausgrabung berichtet. – Stillfried behauptet, die Grabung sei genehmigt gewesen, und er verlegt sie außerdem ins Jahr 1870 (ders. 1873/74, S. 56–61, hier S. 57 f.), was schon Haug/Kraus, ebd., als Irrtum feststellen. Demnach habe auch das Rentamt nichts von Grabungen gewusst. – Nach Stillfried habe es sich bei dem entdeckten Grab um jenes Friedrichs des Erlauchten gehandelt, da „unter Bauschutt“ Fragmente eines Grabsteins des 13. Jahrhunderts ans Licht gekommen seien, worauf nach Stillfried folgende Buchstaben zu lesen waren: ...MITIS ...E ZOLR....AVC...O.... Das ergänzte Stillfried zu:

„gruftähnliche Raum“ befand. Immerhin wird mitgeteilt, dass die beschriebene Gruft „unmittelbar vor dem Hochaltar“ entdeckt wurde. Ob sie aber frontal, links oder rechts desselben zu suchen ist, bleibt unklar.¹⁶⁰

Diese Ungewissheit über die tatsächliche Lage der Begräbnisstätte führte in der Literatur offenbar dazu, dass man fortan eine präzise Lokalisierung vermied. Erst Franz Haug und Johann Adam Kraus äußern ihre Überlegungen diesbezüglich. Demnach soll „[e]ine Grafengruft [...] links vom Hochaltar“ angesiedelt gewesen sein.¹⁶¹ Eine Begründung bleibt zwar aus, doch darf es als höchstwahrscheinlich bezeichnet werden, dass diese Vermutung vor dem Hintergrund der allgemein bekannten christlichen Tradition steht, welche die Evangelienseite für die „bessere“ der Kirche erachtet. Wie dem auch sei, der Vorschlag scheint jedenfalls überzeugt zu haben. Denn die spätere Literatur stellt es sodann als verbürgte Tatsache dar, dass die Grablege links des Hochaltars situiert war.¹⁶²

Tatsächlich lässt sich dieser Vorschlag anhand der Quellen verifizieren. Aufschlussreich erscheint vor allem der hier schon mehrfach bemühte Epilog der Hs. 442 der Fürstlich Hohenzollernschen Hofbibliothek.¹⁶³ Zur Er-

sepultura Friderici coMITIS de ZOLR hujus monasterii AVC(t)O(r), vgl. ders. 1873/74, S. 57 f. (siehe Abb. 11). Dass diese Ergänzung gerechtfertigt ist, bezeugt Pregitzer (ders. 1703, S. 96), der folgende *Inscription* [...] in selbigem Chor lesen konnte: *Sepulchri Friderici Comitiss de Zolre, Fundatoris huius loci, qui obiit in Domino die 24. Maji Anno Domini 1289, qui requiescat in pace.* – Vgl. dazu auch oben, Kapitel II. 2.3.d. Anm. 138. – Dem ortsansässigen Zeitzeugen Konrad Bausinger zufolge habe eines dieser drei Gräber dem erwähnten Kaspar Hölzle gehört, wie er in einer Mitteilung an Friedrich August Lehner vom 6. Februar 1882 im Zusammenhang mit der Übergabe der Handschrift FHH Hs. 442 an die Fürstliche Hofbibliothek erwähnt. Nach Bausinger bezeuge dies die oben in Kapitel III. 3.1. bekannt gegebene *Notiz auf den zwei letzten [!] Seiten* der Handschrift, hierdurch erhalte man *Gewißheit* [...], *wem eines der 3 Skelette angehört, welche vor 10 Jahren vor dem Hochaltar der hiesigen Klosterkirche aufgedeckt wurden* (zitiert aus StAS FAS DS 169 T 1 Nr. 297); siehe für weitere Inhalte dieses Briefes oben, Kapitel III. 3.1. Anm. 29.

160 Auch die Nachricht über eine erneute Grabung, die im Zusammenhang mit der Renovierung der Kirche nach dem Brand 1898 stattfand, schweigt diesbezüglich, vgl. StAS FAS DS 92 T 9 NVA 12463 (5.1.1899): Die Hofkammer zu Sigmaringen übermittelte dem Fürstlichen Rentamt in Hechingen *nachstehende höchste Äußerung zur Kenntnisnahme bez[iehung]sweise künftigen Darnachachtung* [!]: *„es wäre erwünscht gewesen, wenn das Rentamt sofort nach Aufdeckung [!] der beiden Gräber Meldung gemacht hätte, ich würde dieselben vor dem Ausräumen besichtigt haben. Leopold“*. Der Unterzeichnende ist Fürst Leopold von Hohenzollern († 8. Juni 1905), vgl. Grossmann et al. 1905, S. 101 Nr. 758. – Zum Interesse Leopolds am Kloster Stetten vgl. Kapitel IV. 2.1. Anm. 28.

161 Zitiert aus Haug/Kraus, Nr. 200^o S. 380.

162 So zum Beispiel Mors 1987a, S. 34: „Ihre Ruhestätte erhielten die Zollergrafen [!] an der Nordseite des Chorraumes bis 1488 [...]“

163 FHH Hs. 442, fol. 212v–213r, hier auch das folgende Zitat; vgl. oben, Kapitel III. 3.1.

innerung sei erwähnt, dass diese Nachschrift über die Bestattung von Kaspar Hölzle, des Vaters der Stettener Schwester Anna Hölzle, im Chor der Klosterkirche berichtet. Die Stelle, an der Hölzle beerdigt worden sei, wird dabei folgendermaßen bezeichnet: [Er] *ligt zu unserm Cor begraben – vor dem hoch altar auf der rechten Seiten, gegen der dyr ins kroten loch hin auß [...]*. Aus dieser Angabe ist zu entnehmen, dass die Grabstätte des Kaspar Hölzle auf der Epistelseite zu suchen ist. Daraus ergibt sich, dass diese Stelle schlechterdings nicht schon belegt war und schon gar nicht mit dem Familiengrab der Stifterfamilie. Vielmehr dürfte Hölzle dort seine letzte Ruhe gefunden haben, weil diese Seite noch frei war. Das lässt nun den Schluss zu, dass die Hohenzollern-Grablege auf der linken Seite des Chors lag.

Diese Überlegung scheint durch die Stiftung der Fürstin Maria Sidonia von Hohenzollern-Hechingen geborene Markgräfin von Baden-Hachberg († 1686) bestätigt zu werden. Denn sie stiftete einen Jahrtag auf den Nebenaltar der Evangelienseite.¹⁶⁴ Wenngleich diese Stiftung erst 1677 datiert, so deutet in der Zusammenschau mit der Lokalisierung des Hölzle-Grabes alles darauf hin, dass die Grablege der Hohenzollern zwischen 1289 und 1488 links des Hochaltars lag. Der Vermutung von Franz Haug und Johann Adam Kraus ist daher zuzustimmen.

III.3.5. MEDIEN DER ZÄSUR

Aus der Zusammenschau der Kapitel III. 3.3. und III. 3.4. ist einerseits zu ersehen, dass der Nonnenchor dem Altarhaus höchstwahrscheinlich unmittelbar angeschlossen war, andererseits muss angenommen werden, dass die Laienkirche bis ins 18. Jahrhundert hinein unmittelbar westlich an den Nonnenchor anschloss. Angesichts dessen stellt sich die Frage nach der Art und Weise der Abtrennung dieser Räume. Denn wie eingangs dargelegt, sollten die Funktionsräume in einer Frauenklosterkirche dergestalt angelegt sein, dass keine Kontakte zwischen Nonnen und konventsfremden Personen zustande kommen konnten.

Um dieses Ziel zu erreichen, bediente man sich in Klosterkirchen weiblicher Konvente, wo der Nonnenchor ebenerdig im Chor der Kirche situiert

¹⁶⁴ Vgl. Haug/Kraus, Nr. 714 S. 246. Die Stiftung galt dem Dominikus-Altar. Dass dieser auf der Evangelienseite stand, geht aus seiner Rekonziliation 1733 hervor, vgl. dazu Kraus 1951, S. 46; siehe insgesamt oben, Kapitel III. 3.1.

war – wie es für Stetten ursprünglich zu vermuten bleibt –, nicht selten einer zugleich effektiven und multifunktionalen Erfindung der Weltkirche, um die Religiösen vom Laientum zu separieren, nämlich des Lettners.¹⁶⁵ Aus dem gewöhnlich beidseitig des Triumphbogens aufgestellten Ambo hervorgegangen, übernahm der Lettner dreierlei Aufgaben. Er diente als Kanzel, als Ciborium für Altäre und vor allen Dingen dafür, die im Chor beheimatete Geistlichkeit von der Welt gleichsam abzuschirmen. Im Hinblick auf das Klausurgebot war letztere Aufgabe in einem Frauenkloster, sofern es sich nicht um ein freiweltliches Damenstift handelte, natürlich besonders relevant.

Einige Kirchen dominikanischer Schwesternkonvente der deutschen Provinz wiesen Lettner auf. Dabei konnten diese Medien der „Zäsur“¹⁶⁶ besonders bei Kirchen mit Langchor, wie sie entlang des Oberrheins häufig vorkamen, nachgewiesen werden. Anschauliche Beispiele hierfür stellen Klingental und Unterlinden dar.¹⁶⁷ Für Klingental etwa, einem um 1280/90 errichteten Bau mit Langchor zu sechs Jochen und 5/8-Schluss, ist belegt, dass Chor und Laienbereich von Anfang an durch einen Lettner getrennt waren, der mit seinen fünf Jochen durch die volle Breite des Langhauses verlief und wie üblich als Ort der Aufstellung von Altären diente.¹⁶⁸

Anstelle eines aufwendigen Lettners, konnte auch eine einfache gemauerte Wand als Medium der Zäsur dienen. Eine solchermaßen gestaltete Abschrankung von Chor und Schiff findet sich häufig bei Kirchen, die typologisch gesehen nicht dem oberrheinischen Modell entsprachen. Während die Architektur der Kirchen des oberrheinischen Typs sich für die Errichtung eines Lettners offenbar besonders anbot, lassen sich schlichte Trennwände dagegen häufig bei Saalkirchen feststellen, die im Grundriss ein einfaches Rechteck bilden. Ein Beispiel hierfür stellt das Kloster Kirchberg dar. Hier schied offenbar von Anfang an eine hohe Wand den östlichen vom westli-

165 Zum Lettner grundlegend Schmelzer 2004; vgl. auch Muschiol 2002, S. 797 f.; Gall, RDK 3 (1952); Braun 1924a, S. 397 ff.; aufschlussreich für die dominikanische Tradition ist Frank 1996, hier S. 98 mit Anm. 10.

166 Vgl. Frank 1996, S. 98, der den Lettner interessanterweise als ein Mittel der Sichtbarmachung der „Funktionsraumzäsur“ beschreibt: „Die Funktionsraumzäsur wird [...] sichtbar gemacht durch den Lettner.“

167 Vgl. dazu Jäggi 2006, S. 45–49 mit Abb. 40 S. 48; S. 52 f. mit Abb. 45–47 auf S. 50 f.

168 Für Unterlinden lässt sich zwar kein Lettner in den Quellen fassen, dafür aber ein sogenannter *ambo*, den Jäggi mit einer Art Lettner identifiziert, vgl. dies. 2006, S. 207.

chen Teil der Kirche (Abb. 52).¹⁶⁹ Auf diese Weise entstanden nicht nur durch den Lettner getrennte Bereiche, sondern sogar zwei eigenständige Räume.

Eine schlichte Trennwand findet sich auch in Fällen, wo der Grundriss die Form eines gestreckten Saals mit Chorpolygon aufweist. Zu diesem Typus gehören aus der Reihe der Dominikanerinnenklöster beispielsweise Himmelskron in Hochheim (Worms) oder auch Gotteszell (Schwäbisch-Gmünd) und Gnadenzell (Offenhausen). Für Gnadenzell wurde bereits mitgeteilt,¹⁷⁰ dass die Kirche den Erkenntnissen bauhistorischer Untersuchungen zufolge der Länge nach durch eine Wand in zwei Hälften geteilt war. Allerdings muss hier nach Carola Jäggi von einer bauzeitlichen Empore im westlichen Teil der Kirche ausgegangen werden. Anders verhält es sich bei dem Zisterzienserinnenkloster Olsberg im schweizerischen Kanton Aargau, das oben im Zusammenhang mit den Überlegungen zur Wanderung von Dachreitern bereits Erwähnung fand.¹⁷¹ Sein Grundriss entspricht zwar jenen der genannten Beispiele. Es konnte indes erwiesen werden, dass Olsberg im späten Mittelalter nicht über eine Empore, sondern über einen ebenerdigen Nonnenchor verfügte, der gleichsam in eine Reihe zwischen Altarhaus und Laienkirche geschaltet war. Der Nonnenchor war dabei mittels einer Mauer gegen den für konventsferme Personen bestimmten Bereich im Westen des Bauwerks abgetrennt.¹⁷²

Was nun Stetten anbelangt, so spricht die Frage, in welcher Art und Weise die einzelnen Räume der Kirche voneinander separiert waren, ein Problem an, welches nur anhand von Maueruntersuchungen beziehungsweise durch

169 Zu bauhistorischen Befunden in der Klosterkirche vgl. auch Schmidt-Thomé 1980. Die Kirche wurde nach dem Einsturz des Fußbodens im östlichen Bereich um 1980 archäologisch untersucht, wobei eine Art Gruft zum Vorschein kam. Dabei konnte unter anderem herausgefunden werden, dass ihre Südwand im Wesentlichen bauzeitlich ist (abgesehen von den Veränderungen in Folge des Einzugs der Pforzheimer Nonnen 1564, vgl. dazu Arras 2016; Kanngießer 2016), und die Trennwand, die den Raum der Breite nach durchschneidet, offenbar von Anfang an so angelegt war. – Mein herzlicher Dank gilt an dieser Stelle Adolf Klek (Balingen) für die Hinweise bezüglich der Grabungsmaßnahmen der 1980er Jahre.

170 Vgl. die entsprechenden Angaben und Quellennachweise in Kapitel III. 3.3.a.

171 Siehe oben das Kapitel III. 3.3.b.

172 Vgl. Jäggi 2010, hier S. 385 mit Abb. 2a auf S. 386. Die zuständigen Bauforscher möchten in dieser Trennwand allerdings einen Lettner erkennen. Dem Grundriss (Abb. 2a bei Jäggi, ebd.) zufolge wurde aber offenbar nur das Fundament einer einfachen Mauer entdeckt. Auch Jäggi, ebd., bezeichnet die Vermutung, es könne sich um einen Lettner gehandelt haben, als Interpretation der „Ausgräber“.

archäologische Sondierungen gelöst werden könnte. Denn es sind keine anderweitigen Hinweise überliefert, die hierüber irgendwie Aufschluss geben könnten. Allenfalls über die Betrachtung der architektonischen Gesamtgestalt der Kirche kann man versuchen, sich dieser Frage nähern. Der Grundriss der Stettener Klosterkirche präsentiert im Unterschied etwa zu Unterlinden und Klingental nicht zwei aneinander gefügte Baukörper, sondern nur einen. Insofern ähnelt Stetten eher den Lösungen von Gnadenzell oder Olsberg – um zwei der vorgestellten Beispiele herauszugreifen – als jenen der ober-rheinischen Typen; wenngleich für Stetten keine mittelalterliche Empore zu vermuten ist. Doch angesichts des Vergleichs der Grundrisse könnte überlegt werden, ob auch in Falle Stettens eher an eine Trennwand statt an einen Lettner zur Abschränkung des Laienbereichs vom Nonnenchor zu denken wäre.

Hier ist auch daran zu erinnern, dass wir nur einen einzigen Altar kennen, der mutmaßlich im Laienbereich stand. Dagegen wiesen die städtischen Beispiele des Oberrheins, Unterlinden und Basel, im Laienbereich mindestens drei, wenn nicht mehr Altäre auf.¹⁷³ Eine aufwendige Architektur zur angemessenen Unterbringung dieser Altäre wäre in Stetten allein deshalb weitaus weniger erforderlich gewesen als etwa im Falle Klingentals.

Einen guten Eindruck davon, wie eine solche Trennwand aus der Sicht des Kirchenbesuchers ausgesehen haben könnte, vermittelt das Beispiel der Klarissenkirche St. Franz in Prag, eine der ältesten erhaltenen Mendikantenkirchen überhaupt.¹⁷⁴ Gegründet um 1230 von Agnes, der Tochter des Königs Ottokar I., und zuerst den Dominikanern unterstellt, datiert der aus einem gewölbten Saal zu drei Jochen mit eingezogenem 5/8-Chor zu zwei Jochen bestehende Bau im Wesentlichen in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts und besitzt noch eine gemauerte Trennwand zwischen Chor und Langhaus.¹⁷⁵ Die Mauer führt dabei nicht durch die gesamte Höhe der Kirche vom Fußboden bis ins Gewölbe hinauf, sondern sie ist lediglich halb hoch, sodass im oberen Bereich durch den Triumphbogen ins Gewölbe des Chors geblickt werden kann. Etwa mittig weist sie einen Durchgang auf, der mit einer Türe verschlossen ist. Einen solchen Durchgang zeigt auch die Trennwand in Ols-

173 Vgl. die Literatur in Anm. 167.

174 Zur Prager Klarissenkirche siehe Jäggi 2006, S. 40–45 mit Abb. S. 33–38.

175 Vgl. Jäggi 2006, S. 44 Abb. 37.

berg (siehe oben). Sollte in Stetten eine solche Trennwand existiert haben, wird sie mit hoher Wahrscheinlichkeit ähnlich angelegt gewesen sein. Dabei dürfte die Türe in der Wand als Durchgangsmöglichkeit bei Bestattungen verstorbener Hohenzollern benützt worden sein.

Der Mangel an solchen verbürgten Nachrichten und Hinweisen in Bezug auf Stetten gilt gleichermaßen für die Gestalt der zweiten Schranke, die Frauenklosterkirchen aufwiesen. Nämlich jene, die den Nonnenchor vom Altarhaus im Osten trennte. Doch diesbezüglich scheint das Problem insofern kleiner zu sein, als man hier in der Regel auf eine einfache Wand zu treffen scheint. Diesen Befund legen jedenfalls die aufgeführten Beispiele nahe, wobei hier die typologische Zuordnung der Kirche weitgehend unerheblich zu sein scheint. In Olsberg beispielsweise konnte archäologisch eine einfache Mauer an dieser Stelle ermittelt werden, die gleichfalls mit einem Durchgang versehen war.¹⁷⁶ Eine solche Mauer scheint auch im Falle Unterlindens vorhanden gewesen zu sein, wie aus der Rekonstruktion der Raumdisposition im Grundriss von Unterlinden hervorgeht.¹⁷⁷

Aber letztlich bleibt festzustellen: Da handfeste Belege über die Art und Weise der Gestaltung der Vorrichtung fehlen, die einerseits den Nonnenchor vom Schiff, andererseits das Altarhaus vom Nonnenchor schieden, besitzen all diese Überlegungen lediglich den Charakter von Annäherungen aufgrund von Vergleichen mit ähnlichen Fallbeispielen.

III.4. FAZIT

Die Zusammenfassung der Ergebnisse der in den Abschnitten III. 3.2., III. 3.3. und III. 3.4 angestellten Erörterungen ergibt für die mittelalterliche Kulttopographie in der Stettener Klosterkirche Folgendes (Abb. 54):

Ausgehend von einer Darlegung der räumlichen Situation in Klosterkirchen im Allgemeinen, wonach diese streng in Funktionsbereiche gegliedert sind, wurden die einzelnen im Blick auf die Raumdisposition und Kulttopographie relevanten Elemente im spezifischen Fall von Stetten untersucht. Zu diesen Elementen gehörte vor allen Dingen der Nonnenchor, dann das Al-

¹⁷⁶ Vgl. die Literatur in Anm. 172.

¹⁷⁷ Hierzu vgl. Jäggi 2006, S. 46 Abb. 40.

tarhaus und seine Bestandteile, ferner die Art und Weise, wie diese Bereiche voneinander geschieden wurden, da diese Trennwände die Binnengliederung der Kirche überhaupt erst definierten.

Die Betrachtung der Dinge führte zu der Überzeugung, dass der Nonnenchor im Mittelalter im Chor situiert war. Da das Altarhaus mit dem Hochaltar östlich des Nonnenchors und der Laienbereich mit einem vermuteten Kreuzaltar westlich des Triumphbogens lokalisiert werden konnte, erhob sich die Frage nach der Abschränkung dieser Bereiche. Diese Frage war lediglich hypothetisch zu beantworten, da aussagekräftige Quellen fehlen und moderne bauhistorische Untersuchungen des Mauerwerks oder archäologische Sondierungen im Bereich des Triumphbogens beziehungsweise im Bereich des Altarhauses bislang nicht vorgenommen worden sind. Aufgrund von Vergleichen mit ähnlichen Fällen bleibt jedoch zu vermuten, dass die Stettener Klosterkirche über keinen Lettner im eigentlichen Sinn verfügte. Die Trennwände dürften vielmehr aus einfachen Mauern beschaffen gewesen sein, die mit einem meist verschlossenen Durchgang versehen waren, welche etwa im Falle von Bestattungen genutzt wurden.

Somit wies die Klosterkirche im Mittelalter offenbar eine sehr ähnliche Raumdisposition auf, wie sie zum Beispiel Unterlinden zeigte. Aber auch die Olsberger Situation im 15. Jahrhundert dürfte den hier vermuteten, ursprünglichen Stettener Gegebenheiten sehr nahe kommen. Wie die schematische Rekonstruktion zeigt (Abb. 54), schloss sich an das Altarhaus der Nonnenchor an und dieses grenzte an den Laienbereich. Nonnenchor und Altarhaus beziehungsweise Hochaltar standen demnach in einer recht engen räumlichen Beziehung. Da dieser offenbar durch keinen Zwischenraum mit gänzlich anderer Funktion gestört wurde (wie es bei einer Emporenlage des Nonnenchors der Fall gewesen wäre), kommunizierten beide Kulträume unmittelbar miteinander.

IV. SYMPTOME. WIE KAMEN DIE IDEEN ZUM VORSCHIN?

IV.1. SICHTBARE STRATEGIEN

Chor und Altarhaus stellten die Räume bereit, in denen sich die Werte und die Ideen der Dominikanerobservanten entfalten konnten. Nun kann gefragt werden, in welcher Art und Weise das observante Ideengut innerhalb dieser Räume vermittelt wurde. Wie und wodurch traten die religiösen Vorstellungen der Dominikanerobservanten ans Licht? Welche erkennbaren Strategien wurden dabei angewandt und in welche Richtung zielten diese? Waren lediglich die Klosterfrauen Zielgruppe etwaiger strategischer Maßnahmen oder fokussierten die Observanten womöglich auch auf das Laientum oder speziell auf die Stifterdynastie? Und wenn ja, wie offenbarte sich die neue Frömmigkeitskultur außenstehenden Personen?

IV.1.1. BILDMEDIEN

Die Erforschung des „Wie“ setzt die Kenntnis des „Wodurch“ voraus. Es bedurfte geeigneter Medien, um die Werte und Ideen zu kommunizieren. Würde man zur Beantwortung der Frage, über welchen Kanal die entsprechende Botschaft vermittelt wurde – um im Bild des Kommunikationssystems zu bleiben –, dem Forschungsschwerpunkt zu den observanten Dominikanerinnen Süddeutschlands folgen, wäre hierbei zunächst an Chorbücher, Bibeln, Breviere oder an Bücher insgesamt zu denken. Denn, wie es in der Einleitung dieser Arbeit bereits dargelegt worden ist, beschäftigt sich die in diesem Bereich tätige Wissenschaft seit Jahrzehnten weit überwiegend mit der Schriftkultur dieser Nonnen. Das mit Abstand am häufigsten untersuchte Kloster ist dabei St. Katharina in Nürnberg. An diesem Fallbeispiel konnte nachgewiesen werden, dass die Abschreibe- und Sammeltätigkeit der Nonnen infolge der Reform des Konvents durch die Dominikanerobservanten eine vielleicht einzigartige Konjunktur erlebte.¹ Die Bestände der jeweiligen

¹ Siehe die Darlegung des Forschungsstands in Kapitel 2.1. sowie in Kapitel I. 3. Anm. 50.

Konventsbibliotheken wurden dabei nicht nur teils dramatisch aufgestockt,² sondern die Klosterfrauen scheinen diese Bücher nun auch intensiv gelesen zu haben. Dabei kann man zwischen gemeinschaftlichen Lektüreeinheiten etwa im Rahmen der Tischlesungen im Kapitelsaal³ und der Einzellektüre etwa von Gebetsbüchern unterscheiden.⁴ Auf die bildliche Ausstattung der Bücher mit Miniaturen oder eingeklebten Holzschnitten wurde gleichfalls großen Wert gelegt. So erhielten die für die Liturgie benötigten Chorbücher und Bibeln vielfach prächtigen ornamentalen und figürlichen Schmuck. Aber auch die Bücher für die geistliche Unterweisung wurden teils reich mit Bildern versehen.⁵ Daher ist dem Medium „Buch“ sicherlich eine nicht geringe Bedeutung in der Vermittlung bestimmter religiöser Werte und Ideen beizumessen.

Die vorliegende Arbeit hat sich indessen zum Ziel gesetzt, die Manifestation der observanten Frömmigkeit in Chor und Altarhaus zu erforschen.⁶ Darum standen im wahrsten Sinne des Wortes offensichtlichere Medien als Bücher zur Verfügung, um bestimmte religiöse Vorstellungen zu vermitteln, nämlich die bildliche und skulpturale Ausstattung der Klosterkirche. In diesem Ausstattungsemble gehörte dem Retabel des Hauptaltars die Rolle des Protagonisten, wie verschiedene Untersuchungen denn auch erwiesen haben.⁷ Das Bildprogramm des Retabels diente den Ordensleuten dabei als

2 In St. Katharina in Nürnberg zum Beispiel wuchs der Bücherbestand von „nur wenige[n] Bücher[n]“ vor der Reform „auf etwa 500–600 Bände“ danach (vgl. Schneider 1983, passim, hier zitiert aus S. 70 f.).

3 Hasebrink 1996, passim.

4 Zu Gebetsbüchern insgesamt siehe Lentjes 1996a. – Ich vermeide es an dieser Stelle absichtlich, von „privater“ Lektüre zu sprechen. Denn dies würde den Eindruck von Individualismus innerhalb des Konvents hervorrufen und zugleich suggerieren, dass die Nonnen bestimmte Bücher besaßen, obwohl diese doch dem Gesamtkonvent gehörten und ihnen lediglich zur Lektüre ausgeliehen waren; auf die Literatur hierzu wurde in Anm. 1 und 2 verwiesen, siehe dort.

5 Grundlegend zum Problem der Buchmalerei in spätmittelalterlichen Frauenklöstern sind die zahlreichen Arbeiten von Jeffrey Hamburger. Hervorzuheben sind dabei Hamburger 1998, S. 427–467, hier vor allem S. 460 ff., und ders. 2016 (mit weiterer Literatur). – Peter Schmidt widmete sich dagegen der Handschriftenillustration mittels Druckgraphik (vgl. Schmidt 2000; ders. 2003; ders. 2004). – Zur Buchmalerei am Beispiel des Nürnberger Katharinenklosters siehe auch Sauer 2007.

6 Siehe dazu Kapitel III.

7 So beispielsweise Matthias Müller anhand eines Retabels, das der Berliner Dominikanerkirche zugewiesen wird (ders. 2008) oder Ulrike Heinrichs anhand des Hochaltarretabels der Dominikaner von Colmar (dies. 2007, S. 187–204). Das Beispiel des Hochaltarretabels der Dortmunder Dominikaner behandelt Baxhenrich-Hartmann 1984. Vor allem das Hochaltarretabel der Frankfurter Dominikaner, der sogenannte Holbein-Stammbaum, stand immer wieder im

eine Art fromme Orientierungshilfe. Dies ermöglichte letztlich der Umstand, dass Altaraufsätze in europäischen Ländern des ausgehenden Mittelalters ständig aufgebaut und infolgedessen ständig sichtbar waren.⁸ Seine Botschaft erreichte dadurch die Mitglieder des Konventes zu allen Zeiten gleich intensiv. Im Hinblick auf die Vermittlung bestimmter Frömmigkeitsvorstellungen scheint dem Retabel deswegen eine höhere Effizienz immanent gewesen zu sein als etwa dem Buch, das man nach Gebrauch zuschlug und weglegte.

Neben den Konventualen vermochte der Altar darüber hinaus konvents-fremde Personen auf die jeweils gepflegte Frömmigkeitskultur hinzuweisen. Schließlich gewährte man der Laienschaft bei der Elevation der Hostie in der Messe den Blick auf den Hochaltar.⁹ Die Sicht auf den Hochaltar ermöglichte eine Öffnung, welche in die Trennvorrichtung eingelassen war, die den Chor vom Westbau des Kirchengebäudes schied (siehe hierzu Kapitel III. 3.5.). Bei dieser Öffnung in der Trennmauer handelte es sich in der Regel um ein kleines Fenster oder eine kleine Türe. Im mittleren Joch des Lettners der Berner Dominikanerkirche zum Beispiel befand sich ursprünglich ein (heute vermauerteres) Maßwerkfenster (Abb. 53).¹⁰

Das Retabel des Hochaltars wird daher im Mittelpunkt stehen, wenn im Folgenden die eingangs dieses Kapitels aufgeworfene Frage, wie das observante Ideengut visualisiert wurde, erörtert werden soll. Die Fokussierung auf diesen zentralen Kultgegenstand der mittelalterlichen Chorausstattung ist möglich, weil im Falle Stettens – im Unterschied zu zahlreichen andere Frau-

Fokus des Interesses (Weizsäcker 1923a/b; Krause 2002, hier besonders S. 170–180, und jetzt auch speziell Schulz 2015a). Verschiedene Retabel aus St. Katharina in Nürnberg beleuchten Robert Suckale (ders. 2009a, S. 138–153, S. 165) und Gerhard Weilandt (ders. 2003). – Auch außerhalb der deutschen Ordensprovinz bestätigt sich die Bedeutung des Hochaltarretabels in der Frömmigkeitskultur der Konventualen, vgl. etwa zu Krakau die Arbeit von Madej-Anderson 2007; zur Situation in der lombardischen Provinz vgl. Zaru 2014 und Hanneschläger 2008. – Das Retabel spielt in der Frömmigkeitskultur des Predigerordens auch deswegen eine wichtige Rolle, weil er an dessen Entwicklung großen Anteil hatte, dazu grundlegend Cannon 1980, dies. 1982 und dies. 2013.

- 8 Am Anfang der Entwicklung, an deren Ende das fest mit dem Altar verbundene Retabel stand, wurden von Hans Belting so bezeichnete „mobile Festbilder“ verwendet, die nach jeder Feier wieder fortgetragen wurden (vgl. hierzu Belting 2004, Kapitel 18, hier zitiert aus S. 423).
- 9 Die Literatur zur vielzitierten „Schaufrömmigkeit“, die vielfach mit der spätmittelalterlichen Volksfrömmigkeit gleichgesetzt wird, ist ausgesprochen umfangreich; daher sei hier lediglich verwiesen auf Hamm 2011. Thomas Lentes hat sich diesem Problem wiederholt im Zusammenhang mit den Dominikanerinnen zugewandt, vgl. zum Beispiel Lentes 2002.
- 10 Zum Lettner, jeweils mit der älteren Literatur, siehe Gutscher-Schmid/Utz Tremp 1999; Gutscher-Schmid 2007, S. 82–101. – Vgl. aber dazu in der vorliegenden Arbeit die Ausführungen in Kapitel I. 4.2., Kapitel III. 3.3.b. mit Anm. 129 sowie unten das Kapitel IV. 2.3. Exkurs.

enklöstern des Ordens der deutschen Provinz – zumindest einige Bildtafeln erhalten geblieben sind, die aus Gründen, welche in Kapitel IV. 2.1. dargelegt werden, dem spätmittelalterlichen Hochaltarretabel zugeordnet werden können.

In Abgrenzung zu früheren Arbeiten interessiert sich die vorliegende Untersuchung jedoch weniger für das Retabel als isolierten Gegenstand. Die hier gewählte Perspektive ist vielmehr eine die visuelle Kultur umfassende: Das Retabel wird als integraler Bestandteil der Kulttopographie der Klosterkirche wahrgenommen; von Interesse ist seine Einbettung in den dortigen Altarraum und wie es im Zusammenspiel mit weiteren Objekten der Ausstattung dieses zentralen Raumes zu Ordenszwecken instrumentalisiert wurde.

Daher behandelt die vorliegende Arbeit auch nicht primär stilistische Probleme. Um wen es sich bei dem namentlich unbekanntem Maler handelte, woher er kam, welcher Schule er zuzuordnen ist, wie er seine Malereien ausführte, ob er in seinem Handwerk talentiert war oder nicht, usw.: All diese Fragen sind hier unerheblich und werden deswegen nicht diskutiert.¹¹ Hier dagegen geht es um das Retabel und sein Bildprogramm als Element der visuellen Kultur – als ein Element der visuellen Kultur unter anderen, wenngleich es sicherlich das wichtigste darunter war. Zu den anderen Elementen gehört im Falle Stettens das Sakramentshäuschen im nordöstlichen Eck des Chorpolygons, wurde es doch im selben Zeitraum wie das Retabel angeschafft und hat zudem die vergangenen Jahrhunderte an Ort und Stelle überdauert.¹² Im Wesentlichen sind die an das Retabel gerichteten Fragen *mutatis mutandis* auch an das Sakramentshäuschen zu stellen. Das gilt ebenso für die werkstatt- und künstlergeschichtliche Diskussion, die auch in diesem Zusammenhang als nicht zielführend erachtet wird.

Mit den Bildtafeln aus dem Retabel und dem Sakramentshäuschen sind für Stetten gleich zwei elementare Bestandteile der liturgischen Praxis aus dem ausgehenden 15. Jahrhundert vorhanden – es ist dies eine Situation, die man in der mittelalterlichen Sakralbautopografie, speziell auch im Bereich dominikanischer Frauenklosterkirchen der deutschen Provinz, gewiss nicht überall antrifft. Durchmustert man andere Klosterkirchen auf den erhaltenen Bestand an spätmittelalterlichen Ausstattungsgegenständen, ist die Aus-

11 In der Darlegung des Forschungsstandes zu den Stettener Bildtafeln wird aber freilich auch diejenige Literatur aufgeführt, die sich diesem Problem widmet; siehe unten das Kapitel IV. 2.1.b.

12 Dazu Kapitel IV. 3.

beute häufig ernüchternd. Klöster, wie zum Beispiel jene, die im Württembergischen lagen und deswegen bereits in der Reformationszeit säkularisiert wurden, hat man im Verlaufe der Frühen Neuzeit nicht selten rückgebaut und die Ausstattung ging verloren oder wurde verstreut, sodass die Objekte heute nicht mehr zugeordnet werden können. Dagegen wurden andere, insbesondere im bayerisch-schwäbischen sowie österreichischen Einzugsgebiet liegende Klöster, die erst im Zuge der napoleonischen Neuordnung aufgehoben wurden, zum Teil umfassend barockisiert. Das war der mittelalterlichen Ausstattung indes oft ebenso abträglich. Angesichts dessen ist das aus dem ausgehenden Mittelalter überlieferte Ensemble des Klosters Stetten bemerkenswert; bemerkenswert auch deshalb, weil die Anschaffung dieser Kunstwerke auf einen konkreten Anlass zurückgeführt werden kann, nämlich auf die Reform durch die Dominikanerobservanten. Es ist darum naheliegend zu fragen, ob die Observanten visuelle Strategien anwandten, um die ins Kloster eingeführte, neue Frömmigkeitskultur nicht nur zu bekunden, sondern vor allen Dingen zu determinieren.

IV.1.2. MEMORIA

Außer bildlichen Medien hatten die Dominikanerobservanten im Falle Stetens nicht-bildliche ins Auge gefasst, um ihre ideellen Vorsätze in die Tat umzusetzen, nämlich die Begräbnisfunktion der Kirche. Wie in dieser Arbeit wiederholt mitgeteilt, diente der Chor der Klosterkirche seit Anbeginn als Grablege der schwäbischen Hohenzollern. Doch an diesem genuinen Zweck des Chorpolygons haben die Observanten offenbar Anstoß genommen. Es scheint, als hätten sie eine Verlegung derselben erwirkt. Die Aufgabe des Chors als Begräbnisstätte geriet dadurch zu einem strategisch probaten Instrument, um das Ziel der Bekundung bestimmter Ideen zu erreichen. Eine Änderung in der Bestattungstradition war schließlich ebenso sinnlich wahrnehmbar, ja richtiggehend sichtbar, wie etwa das Retabel auf dem Hochaltar. Aber die strategische Indienstnahme der Bestattungsfunktion der Klosterkirche zielte nicht vorrangig auf die Schwesternschaft. Sie waren vielmehr an jene Laien adressiert, die mit dem Kloster verbunden waren. Solche Beziehungen zwischen einem Kloster und (einer) weltlichen Personen(gruppe/n) kamen unter anderem durch Stiftungen und Schenkungen zu Stande. Bedachte eine Person ein Kloster mit Zuwendungen materieller Art, so erwarb

sie sich neben bestimmten Memorialdiensten häufig auch das Recht, in der Klosterkirche bestattet zu werden. Dieses Recht gehörte besonders jener Person, die dem Kloster zu seiner Existenz verholfen hat, die es also im weiteren Sinne gestiftet hat.¹³ Mitunter hielt die Nachkommenschaft eines Klostergründers über zwei, drei oder noch mehr Generationen an dieser Begräbnisstätte fest. Auf diese Weise etablierte sich innerhalb der Stifterdynastie eine auf den fraglichen Ort konzentrierte Bestattungstradition. In solchen Fällen spricht man von einer „Erbgrablege“, und das fragliche Kloster wird dann gewöhnlich als „Hauskloster“ der Stifterfamilie bezeichnet – so diffus dieser Begriff auch sein mag.¹⁴ Unter den Dominikanerinnenklöstern Süddeutschlands firmierten etwa Maria-Reuthin bei Wildberg (Landkreis Calw)¹⁵ und Auf Hof bei Neudingen nahe Donaueschingen¹⁶ als sogenannte Hausklöster; ersteres als jenes der Grafen von Hohenberg, letzteres für die Grafen von Fürstenberg.¹⁷

Ohne mich hier auf die seit langem geführte Kontroverse zum Hausklosterbegriff einlassen zu wollen, bleibt gleichwohl festzustellen, dass auch zwischen Stetten und den Hohenzollern ein Verhältnis bestand, dem eine gewisse Verbundenheit beider Seiten als Charakteristikum eignete. Immerhin nutzten die schwäbischen Hohenzollern den Chor der Klosterkirche über einen Zeitraum von 199 Jahren als Grablege.¹⁸

Doch nach dem Tod des Grafen Jos Niklas von Zollern im Jahre 1488, der zuletzt in Stetten bestattet wurde, endete diese Tradition abrupt, ohne dass der ausschlaggebende Anlass ersichtlich würde – mit der Bestattungs-

13 Zum Problem von Bestattungen und Stiftergräbern siehe grundlegend Sauer 1993.

14 Das „Hauskloster“-Problem wird in der Forschung seit Jahrzehnten kontrovers diskutiert, entsprechend umfangreich ist die Literatur. Die noch gültige Definition eines Hausklosters beruht im Wesentlichen auf Vorschlägen, die Wilhelm Störmer 1980 vorlegte (ders. 1980). Aus der neueren Literatur ist auf den Tagungsband einer von Nathalie Kruppa veranstalteten Konferenz zu diesem Thema hinzuweisen (Kruppa 2007; siehe dazu den Tagungsbericht dies. 2006, wo sich auch eine Zusammenfassung des nicht im Sammelband enthaltenen Beitrags von Stefan Tebruck, Jena, über das Verhältnis der Thüringer Landgrafen zu ihren Klöstern findet) sowie auf die verschiedenen Arbeiten zu diesem Themenkomplex von Jürgen Dendorfer (siehe zum Beispiel ders. 2014a und ders. 2014b); Dendorfer 2014a, S. 20 Anm. 14 weist im Übrigen darauf hin, dass Störmers Aufsatz von 1980 im Jahre 2008 erneut erschienen ist, was zeigt, dass dieser nach wie vor aktuell ist.

15 Gand 1973.

16 Schell 2009.

17 Beide Frauenklöster kamen in den vorausgegangenen Kapiteln bereits zu Sprache, siehe Kapitel II. 2.2.

18 Siehe dazu Kapitel II. 2.2.b und Kapitel III. 3.4.b.

tradition wurde scheinbar urplötzlich gebrochen. Seit dem Jahr 1512 diente sodann die Stiftskirche in Hechingen als neue Grablege.

Angesichts der Tatsache, dass der Wechsel der Grablege gewissermaßen unangekündigt und ohne ersichtlichen Grund geschah, wurden in der Forschung verschiedene Thesen und Theorien entwickelt, um den vermeintlich unvermittelt vollzogenen Wechsel zu erklären. Zunächst werden daher die Erklärungsvorschläge ausgebreitet, die die bisherige Forschung zu Gehör gebracht hat.¹⁹ In Abgrenzung zu diesen Ansichten wird hier jedoch die These verfochten, dass der Wechsel der Grablege eine Konsequenz der Reform darstellte. Das Wirken der observanten Doktrin soll daher als Ursache dieses Wechsels eruiert werden. Damit wären die Ziele dargelegt, welche das vierte Kapitel der vorliegenden Arbeit ansteuert. Es bleibt noch zu erklären, wie diese Ziele erreicht werden sollen.

IV.1.3. VORGEHEN

Die Vorgehensweise ergibt sich im vorliegenden Kontext zunächst aus dem Forschungsstand zu den Bildtafeln und dem Sakramentshäuschen. Wie aus der folgenden Darlegung ersichtlich werden soll, wurden bisher weder das Retabel noch das Sakramentshäuschen hinreichend erforscht. Von den Bildtafeln des Retabels waren sogar noch nicht einmal alle Bestandteile bekannt. Daher ist es notwendig, die Untersuchungsgegenstände zunächst im Detail vorzustellen und ikonographisch zu analysieren. Was die Bildtafeln anbelangt, die von dem ehemaligen Flügelalter erhalten geblieben sind, muss auch ein Rekonstruktionsversuch unternommen werden. Die ikonographische Beschreibung der Bilder und des Sakramentshäuschens bildet dann die Grundlage für die ikonologische Analyse. Dabei gilt es zu untersuchen, inwiefern sich die in Kapitel I. 4.4. dargelegten Ideen und Werte der deutschen Dominikanerobservanten des ausgehenden 15. Jahrhunderts in dieser Ikonographie, die das Patrozinium des Altars nicht *per se* erfordert, reflektieren. Dasselbe Erkenntnisinteresse steuert anschließend auch die Untersuchung des Figurenprogramms des Sakramentshäuschens und der Verlegung der Grablege an.

19 Diese Thesen werden in Kapitel IV. 4. referiert.

IV.2. DAS RETABEL

IV.2.1. BILDTAFELN IM FÜRSTLICH HOHENZOLLERNSCHEN MUSEUM

In den Fürstlich Hohenzollernschen Sammlungen in Schloss Sigmaringen befinden sich unter anderem sechs beidseitig bemalte Bildtafeln mit sakraler Ikonographie des ausgehenden 15. Jahrhunderts (Abb. 55a/b, 56a/b, 57a/b, 58a/b, 59a/b und 60a/b).²⁰ Vier dieser Tafeln zeigen auf ihrer heutigen Schauseite Szenen aus dem Marienleben auf graviertem Goldgrund, während die übrigen zwei je eine Szene aus den Viten der beiden Heiligen Katharina von Alexandrien und Johannes des Täufers verbildlichen. Die heute aufgrund der Art und Weise, wie die Bilder an der Ostwand des Museumsbaus hängen, nicht zu sehenden Rückseiten weisen keine narrativen Darstellungen auf. Vier der sechs Tafelrückseiten zeigen stattdessen männliche und weibliche Heilige als Standfiguren, darunter mehrere Ordensleute (Abb. 55b, 58b, 59b, 60b), welche sich durch den entsprechenden Habit ausweisen. Die beiden anderen Rückseiten zeigen auf Wolken schwebende Gestalten (Abb. 56b und 57b). Letztere beiden Tafeln, deren heutige Vorderseiten die Geburt Christi respektive die Heimsuchung darstellen, haben mit ca. 90 cm auf 90 cm annähernd quadratisches Format, die übrigen vier messen rund 90 cm in der Höhe und 150 cm in der Breite.²¹

IV.2.1.A. ZUR STETTENER PROVENIENZ

Alle sechs Tafeln stammen aus dem Kloster Stetten. Ihre Überlieferungsgeschichte lässt sich zwar nicht bis zu ihrer Entstehung zurückverfolgen, doch die auf Vollständigkeit bedachten Inventarverzeichnisse führen jeweils, neben zahlreichen anderen Gegenständen, auch eine Reihe von *Bild[ern]* auf, die mit den hier zur Diskussion stehenden Tafeln ohne Zweifel identisch sind.²² In

20 Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen, Schloss Sigmaringen, Inventar-Nummern Gem. 000.002, Gem. 000.003, Gem. 000.004, Gem. 000.005, Gem. 000.006, Gem. 000.007.

21 Für eine nähere Beschreibung und die genauen Maße der einzelnen Tafeln siehe im Anhang, Kapitel 1.2.

22 Vier Inventarverzeichnisse, die zwischen 1817 und 1869 aufgenommen wurden, liegen gedruckt vor, vgl. Haug/Kraus, Nr. 865a S. 307 (unvollständiges Inventar vom 7.6.1817); ebd., Nr. 194' S. 374 (Inventar vom 7.10.1851 aus StAS FAS DS 92 T 9 NVA 24333); ebd., Nr. 197' S. 377 (Inventar von Mitte Januar 1867 aus StAS FAS DS 92 T 9 NVA 24304) sowie ebd., Nr. 199'

dem am 3. November 1900 erstellten *Verzeichnis der in der Klosterkirche zu Stetten bei Hech[ingen] vorhandenen Inventar-Gegenstände* zum Beispiel handelt es sich um die Nummern 1, 2, 6, 10, 12 und 13. Hinter diesen Nummern verbirgt sich jeweils *1 Bild [...] auf Holz gemalt mit maserirtem braunem Holzrahmen*. Die Ikonographie der heutigen Vorderseiten (zum Beispiel *Mariae Heimsuchung*, *Entbauftung Johannes des Täufers*, usw.) dient dabei zur Unterscheidung der einzelnen *Bild[er]*.²³ Unter ganz ähnlicher Bezeichnung sind die Tafeln in dem am 11. August 1911 angefertigten Inventarverzeichnis aufgeführt; lediglich die Reihenfolge ist nicht dieselbe wie die im zuvor genannten Inventar.²⁴ So handelt es sich hier um die Positionen 1, 3, 4, 14, 18 und 19. Erneut werden die Tafeln anhand der Ikonographie der heutigen Schauseite voneinander unterschieden. Auch jene von Gustav Hebeisen erwähnten *gotischen Gemälde*, die seinem Bericht zufolge offenbar relativ weit oben an der Kirchenwand hingen, dürften mit den fraglichen zu identifizieren sein.²⁵

Historische Fotoaufnahmen bestätigen die Gleichsetzung dieser in den Inventaren aufgeführten Bilder beziehungsweise Gemälde mit den hier diskutierten, heute im Fürstlichen Museum aufbewahrten Bildtafeln. Aufschlussreich hierfür sind besonders die im Abbildungsteil dieser Arbeit unter den Nummern 40, 40-4 und 40-5 abgedruckten Fotografien, die den mit unzähligen Gegenständen befrachteten Chor der Klosterkirche zeigen. Unter diesen Gegenständen sind zahlreiche Malereien und plastische Werke zu erkennen. Die Aufnahmen zeigen die einzelnen Gegenstände, Malereien und andere Kunstwerke, exakt an jenen Stellen, wo sie das am 3. November 1900 aufgenommene Inventar beschreibt; dieses steht folglich in unmittelbarem

S. 378 (Inventar vom 10.7.1869 aus StAS FAS DS 92 T 9 NVA 24304). Weitere Inventare beziehungsweise Beschreibungen von im Kloster einst befindlichen Kunstobjekten habe ich im Rahmen der Forschungen für die vorliegende Arbeit gefunden. Da diese bislang unbekannt waren und daher noch nicht gedruckt sind, habe ich relevante Auszüge daraus im Anhang ediert (siehe Anhang, Kapitel 2.2. bis Kapitel 2.6.). Im Folgenden zitiere ich aus diesen Editionen.

23 Siehe im Anhang, Kapitel 2.3. – Auf dieselbe Weise wurden etwa auch die Tafeln des Colmarer Dominikanerretabels inventarisiert. Dort hat man gleichfalls lediglich die Darstellungen der Festtagsseite notiert, „während die Bilder der Rückseite gänzlich unerwähnt bleiben“ (zitiert aus Heinrichs 2007, S. 188, hier auch das folgende Zitat). Für Colmar vermutet Ulrike Heinrichs, dass die Rückseiten zum Zeitpunkt der Inventarisierung der Kirche „unter einer Abdeckung oder Übermalung verborgen waren.“

24 Siehe im Anhang, Kapitel 2.4.

25 Siehe im Anhang, Kapitel 2.5., hier unter Punkt c. – In einem drei Tage später an den Fürstlichen Museumsdirektor Dr. Gustav Hebeisen adressierten Brief Wilhelm Friedrich Laurs (Anhang, Kapitel 2.6.) sind die Bilder dagegen nicht eindeutig zu identifizieren.

Zusammenhang mit den Fotoaufnahmen. Und es liegt auch die Ursache auf der Hand, die zur Anfertigung sowohl des Inventars als auch der Fotografien führte, nämlich die Instandsetzung der Kirche, die der erwähnte Brand von 1898 notwendig gemacht hatte. Die Aufnahmen entstanden somit zwischen 1900 und 1903. Sie präsentieren die Kirche, nachdem sie durch den Fürsten Leopold von Hohenzollern, dem Sohn des Museumsgründers Fürst Karl Anton von Hohenzollern (1811–1885), *stilgerecht renoviert* worden war. Das vermerkt das Inventar gleich in der obersten Zeile der Spalte „Bemerkungen“.

Das Ergebnis dieser Renovierung besteht – um dies am Rande zu bemerken – durch die ganzflächige Wandbemalung à la Gotik in Kombination mit einer äußerst markant mit Hohenzollern-Wappen gemusterten Tapete im Chorpolygon (vgl. Abb. 40 und 40-5). Sogar die Kreuzrippen im Gewölbe wurden ins Dekorationsprogramm einbezogen.

Indem sich nun die in diesem Inventar unter den Nummern 1, 2, 6, 10, 12 und 13 aufgeführten, *auf Holz gemalt[en]* Bilder dank der relativ präzise angegebenen Position mithilfe der zugehörigen Fotografien zweifellos identifizieren lassen, kann ihre Übereinstimmung mit den genannten, hier interessierenden Gemälden im Fürstlich Hohenzollernschen Museum einwandfrei belegt werden. Betrachtet man sich nämlich das Interieur auf Abb. 40 in der Vergrößerung (Abb. 40-4) und legt dabei das genannte Verzeichnis vom 3. November 1900 zugrunde (siehe im Anhang, Kapitel 2.3.), wird deutlich, dass beispielsweise jenes als Nummer 1 aufgeführte *Bild*, das *Mariae Heim-suchung* zeigt, genau dort an der Wand hing, wo es dem besagten Inventar zufolge hängen sollte, nämlich im Polygon an der Schrägwand der Epistel-seite, gleich neben dem Hochaltar. Und dass es sich dabei um dieselbe Heim-suchung handelt wie jene, die sich heute im Fürstlichen Museum hinter der Inventar-Nummer Gem. 000.003 verbirgt, ist unverkennbar. Analog verhält sich der Sachverhalt mit den übrigen aufgeführten Kunstwerken: Die auf Abbildung 40 an der Kirchensüdwand befestigten Kunstwerke entsprechen den Nummern 2 bis 6 des Inventars,²⁶ dagegen entsprechen jene an der Kirchennordwand aufgehängten Bilder den Inventar-Nummern 10 bis 13.

26 Nummer 3 im fraglichen Inventar entspricht hier der Abb. 62 (links im Bild), Nummer 4 entspricht Abb. 69, Nummer 5 entspricht Abb. 62 (rechts im Bild) sowie Abb. 62a. Während die Tafeln des Jakobus und des Antonius heute verschwunden sind, befindet sich die überlebensgroße Marienplastik noch in der Klosterkirche (Abb. 69); sie hängt an der Nordwand, gegenüber der Kanzel auf ca. 3 Metern Höhe, wird um 1600/1610 datiert und dem Hechinger Bildschnitzer Zachäus Taubenschmid zugeschrieben, vgl. Helber 2001, S. 223.

Die Nummern 7 bis 9 sind wegen des Bildausschnitts indes nicht zu sehen; bei diesen hätte es sich jedoch um barocke Gemälde gehandelt, insofern wären sie im vorliegenden Zusammenhang ohnehin irrelevant. Gleichfalls unsichtbar ist die Empore und damit auch alles, was angeblich in diesem Bereich gewesen sein soll. Allerdings scheint man den Altar, der auf Abb. 50 zu sehen ist, mit jenem altarähnliche[n] Schrein identifizieren zu können, den das Inventar von 1900 unter Nummer 26 verzeichnet, und der auch in jenem von 1911 aufgeführt wird, hier allerdings ohne Nummer.²⁷ Die Nummern 11 und 12 kann man auf der Abb. 40 ebenfalls nicht sehen, denn diese Bilder werden verdeckt von der sogenannten fahrbaren Kanzel. Diese mobile Kanzel stammt aus der früheren Klosterkirche Hedingen in Sigmaringen und wurde auf Initiative des Fürsten Leopold im Rahmen der Renovierung um 1900 nach Stetten verbracht.²⁸ Es existiert jedoch eine Fotografie, die gleichsam einen Blick hinter die Kulisse der Kanzel gewährt (Abb. 40-5). Auf diesem Foto sind die im Inventar von 1900 aufgeführten Nummern 10 (*ein Bild: Christi Geburt auf Holz gemalt, und braun maserirtem Rahmen von Holz*), 11 (*ein Bild: Handwaschung des Pilatus auf Holz gemalt, mit rothem Holzrahmen*) und 12 (*ein Bild: Mariae Verkündigung auf Holz gemalt mit maserirtem braunem Holzrahmen*) nun einwandfrei zu erkennen. Zumindest die Bilder mit der Geburt Christi und der Verkündigung an Maria lassen sich dabei problemlos mit den Inventar-Nummern Gem. 000.002 und Gem. 000.004 des Fürstlichen Museums identifizieren. Dagegen scheint die *Handwaschung des Pilatus* verschollen zu sein. Zwar existieren auch historische Fotoaufnahmen von diesem Bild, welche vermutlich Anfang des 20. Jahrhunderts entstanden sind (Abb. 63 und 63a). Doch seither fehlt von dem inschriftlich auf 1521 datierten Gemälde jede Spur.²⁹ Offenbar fehlte es bereits um 1911 oder kurz danach. Diese Vermutung gründet auf einem entsprechenden Kommentar zur Nummer 2 im

27 Vgl. im Anhang, Kapitel 2.3. (Nr. 26) und 2.4. Siehe auch die dazugehörigen Abbildungen 50-1 und 50-2.

28 Ende des 19. Jahrhunderts wurde das Mausoleum des Fürstenhauses in der ehemaligen Hedinger Klosterkirche eingerichtet. Offenbar ließ Fürst Leopold die Kanzel in diesem Zusammenhang nach Stetten überführen, vgl. dazu Hohenzollern'sche Volkszeitung 218/1903, hier das Zitat. – Zum bislang nicht erforschten kunst- und kulturgeschichtlichen Interesse und Engagement des Fürsten Leopold siehe die Bemerkungen in Esbach 1906, hier S. 50, und Wenzler-Fiederer 1990, hier S. 23 ff. zum Umbau der Hedinger Kirche zur Begräbniskirche. Die Überführung dieser Kanzel nach Stetten scheint ihr entgangen zu sein.

29 Die Jahreszahl steht mitten im Bild auf einem Täfelchen, das mit einem Nagel befestigt an der Wand links im Mittelgrund des Bildes über der Figurengruppe hängt, vgl. Abb. 63.

damals erstellten Inventar.³⁰ Außerdem meldet auch Wilhelm Friedrich Laur im Jahre 1926 das Bild als vermisst.³¹ Anhand der Abbildungen 63 und 63a kann jedoch festgestellt werden, dass die Tafel sicherlich nicht zum Ensemble der hier zur Diskussion stehenden sechs anderen Bildtafeln gehört. Abgesehen von dem deutlich abweichenden Format und dem anderen Thema lässt sich dies vor allem anhand stilistischer Kriterien zweifelsfrei festmachen.

Insgesamt kann durch die Zusammenschau schriftlicher und bildlicher Quellen nicht nur die zunächst lediglich vermutete Übereinstimmung der in den Inventaren bezeugten Malereien mit jenen hier interessierenden sechs Tafelbildern, die Szenen aus dem Marienleben und den Viten Katharinas von Alexandrien und Johannes des Täufers darstellen,³² verifiziert werden, sondern dadurch wird auch deren Stettener Provenienz bestätigt.³³

IV.2.1.B. DAS INTERESSE DER FORSCHUNG AN DEN TAFELN

Nachdem Friedrich August Lehner in seinem 1871 erschienenen *Verzeichnis der Gemälde* des Fürstlich Hohenzollern'schen Museums zunächst zahlreiche Tafelbilder des 15. und 16. Jahrhunderts Stettener Provenienz publik gemacht hatte, worunter sich die zur Diskussion stehenden allerdings nicht befanden,³⁴

30 Siehe im Anhang, Kapitel 2.4.

31 Siehe im Anhang, Kapitel 2.6.

32 Siehe die Beschreibung oben, Kapitel IV. 2.1. sowie im Anhang, Kapitel 1.2.

33 In der Literatur findet sich außerdem der Vorschlag, dass eine in Schloss Lichtenstein (bei Reutlingen) befindliche Tafel, die die Darstellung im Tempel zeigt, zum vorliegenden Ensemble gehöre. Dies sei „nach Massen und Goldgrundmusterung unverkennbar“, heißt es (vgl. Frank 1951, S. 91). Handfeste Belege für diese Zuordnung fehlen jedoch. Auch in den soeben vorgebrachten Quellen wird die Lichtensteiner Tafel nie erwähnt. Selbst im Zusammenhang mit den Glasmalereien, von denen die Scheibe mit der Wurzel Jesse ja in der Tat nach Lichtenstein ging (siehe oben, Kapitel II. 2.3., und Anhang, Kapitel 1.1.), ist von besagtem Tafelbild an keiner Stelle die Rede. Abgesehen davon sind Maße und Goldpunzierung wenig überzeugende Argumente, da die Tafeln einerseits beschnitten sind und andererseits die sechs vorhandenen Tafeln schon selbst zwei verschiedene Goldmuster aufweisen; vgl. etwa Abb. 55a-1 mit Abb. 56a-1.

34 Vgl. Slg.Kat. Sigmaringen 1871, S. 4 Nr. 10, S. 5 Nr. 16, S. 15 Nr. 50 und 51, S. 21 Nr. 73–80, S. 25 Nr. 87, S. 27 Nr. 93, S. 48 Nr. 171 und 173, S. 49 Nr. 178, S. 51 Nr. 180. Davon gehörten folgende Nummern ursprünglich zusammen: 50, 51, 87, 93 sowie 10, 171 und 173. Lehner hatte diese Gemälde zuvor im sogenannten *allgemeinen Kunstinventar* der Fürstlichen Sammlung verzeichnet, welches allem Anschein nach internen Zwecken diene und über das keine Literatur vorzuliegen scheint. Folgende Nummern stellen diese alte Inventarnummern dar (die Reihenfolge entspricht jener der aufgeführten neuen Nummern): 4821, 4824, 4866, 4867, 4855–4862, 4871, 4870, 4812, 4814, 4815. – In dem in Anhang, Kapitel 2.2., beigefügten Verzeichnis von 1880 hat Lehner hinter die nach Sigmaringen überführten Kunstwerke sowohl die Nummern des *allgemeinen Kunstinventars* als auch die neuen, aus dem hier zitierten gedruckten Verzeichnis von 1871 verwendet. Allein aus diesen Quellen wird deutlich, dass selbst noch ausgang des 19. Jahrhunderts eine beachtliche Anzahl mittelalterlicher Kunstwerke im Kloster

war Karl Theodor Zingeler der Erste, der im „Kunstdenkmäler“-Band von 1896 auf diese Tafeln hinwies. Da sein Interesse, ebenso wie dasjenige seines Mitarbeiters Wilhelm Friedrich Laur, allerdings vornehmlich der Baukunst und den baugebundenen Ausstattungsstücken der inventarisierten Kirchen galt, wie zum Beispiel dem Sakramentshäuschen (siehe unten, Kapitel IV. 3.), erwähnt Zingeler die fraglichen Gemälde lediglich ergänzungshalber im resümierenden „Überblick“ am Ende des Bandes.³⁵ So werden die Stettener Bildtafeln offenbar erstmals in der von Walther Genzmer 1939 herausgegebenen Neuauflage der „Kunstdenkmäler“ für Hechingen explizit erwähnt. Hier sind nun auch die Maße der einzelnen Tafeln angegeben, ihre Ikonographie wird genannt und es sind zudem Abbildungen beigefügt.³⁶

Aber Genzmer brachte den Tafeln ebenso wenig wie Zingeler oder Laur ein eigentliches Forschungsinteresse entgegen – was vielleicht nicht zuletzt in der Absicht der „Kunstdenkmäler“ begründet liegt, wonach die jeweiligen Baudenkmäler in erster Linie erfasst und dokumentiert werden sollen. Allerdings ist es gerade in Anbetracht dieser Aufgabe der „Kunstdenkmäler“ rätselhaft, warum Genzmer mitzuteilen versäumte, dass die Tafeln eben auch rückseitig bemalt sind. Zwar geht aus seiner Darlegung nicht hervor, ob er überhaupt von deren rückseitiger Bemalung wusste oder nicht. Doch angesichts der Tatsache, dass diejenigen Kunstwerke, die sich zur Zeit der Bearbeitung des neuen „Kunstdenkmäler“-Bandes in der Klosterkirche befanden (das heißt im frühen 20. Jahrhundert) wiederholt umgehängt wurden, wovon historische Fotoaufnahmen zeugen (Abb. 38 bis 40), darf man wohl annehmen, dass die rückseitige Bemalung bei irgendeiner dieser Umhängaktionen zum Vorschein gekommen sein dürfte; zumal sie damals auch fotografiert wurde (Abb. 55b-1 bis 60b-1) – allein: aktenkundig wurde dies anscheinend nicht.

Mit einem eigentlichen Forschungsinteresse trat erst Eberhard Frank im Rahmen seiner am Kunsthistorischen Institut der Universität Tübingen bei

aufbewahrt gewesen war. Diese wurden demzufolge erst nach dem Tod der letzten Klosterfrau Gundi Salva Utz († 10. Januar 1867) zerstreut. Und ein guter Teil dieser Sammlung dürfte dem Brand von 1898 zum Opfer gefallen sein, so zum Beispiel der von Graf Eitelriedrich IV. um 1600 gestiftete Renaissance-Altar in der Johanneskapelle (siehe oben, Kapitel III. 3.2.a. zu Anm. 52).

35 Vgl. KD Hohenzollern 1896, S. 281 und S. 300, wo von zahlreichen, jedoch nicht näher bezeichneten Tafelbildern in der Klosterkirche die Rede ist.

36 Vgl. KD Hechingen 1939, S. 293 f. (unter „Malerei“) mit Abb. 480–482 und 484.

Professor Georg Weise entstandenen Dissertation „Die Reste spätgotischer Tafelmalerei im württembergischen Schwarzwald- und Neckargebiet“, die er 1951 eingereicht hat, an die Gemälde heran.³⁷ Frank betrachtet die Malereien, die er zunächst als „Reste“ eines Retabels erkennt, unter stilistischen Aspekten, denn sein Erkenntnisziel besteht in erster Linie darin, „graphische Vorlagen“ zu ermitteln, die diesen Malereien zu Grunde liegen. Was die Stettener Tafeln anbelangt, kann Frank für zwei der sechs Tafeln bestimmte Vorlagen nachweisen: „Für die Tafel der Heimsuchung wurde der Kupferstich des Meister E[.] S[.] L 16, für die der Geburt Christi Schongauers Kupferstich B 4 als Vorlagen benutzt.“³⁸

Stilistisch sieht Eberhard Frank die Stettener Bilder in der Tradition der Rottweiler Tafelmalerei des 15. Jahrhunderts stehen, an deren Anfang er Konrad Witz stellt. Diese Zuordnung glaubt Frank anhand bestimmter „Stilmerkmale“ beweisen zu können; er erklärt:

„Man beachte, wie alles leergeräumt ist, wie die idyllisch-romantische Stallruine Schongauers, die reiche Stadtsilhouette des Meister E. S. sehr kargen Kulissen gewichen sind, wie die Figuren [...] in harter Isolierung in die Bildszene gestellt werden. Ein anders gerichteter Stilwille gibt sich in diesem Verfahren zu erkennen [...] und es ist möglich, Rottweil als den Mittelpunkt und Konrad Witz als den Begründer dieser Stiltradition nachzuweisen.“³⁹

Als herausragendes Beispiel dieser „Stiltradition“ fokussiert Frank vornehmlich auf jene um 1440 datierten Bildtafeln, die die Literatur dem Hochaltar des Rottweiler Heiligkreuz-Münsters zuordnet.⁴⁰

37 Frank 1951, hier ist der Titel zitiert. Die maschinenschriftliche Fassung der Dissertation ist als Zusammenfassung unter verändertem Titel im Druck erschienen (Frank 1953, hier S. 6 f. über die Stettener Bildtafeln); vgl. dazu die Literaturdiskussion oben in der Einleitung. – Wie Frank aber zu der unrichtigen Behauptung kommt, Hannshubert Mahn habe sich in einem 1942 publizierten Aufsatz (Mahn 1942) mit diesen Tafeln bereits „eingehender beschäftigt“, ist mir schleierhaft. Mahn, der bis ca. 1943 als Privatdozent zusammen mit Georg Weise am Tübinger Kunsthistorischen Institut lehrte und dann im Krieg fiel, kommt in dem genannten Aufsatz an keiner Stelle auf die Tafeln zu sprechen. Er beschäftigt sich stattdessen unter anderem eingehend mit den Bildtafeln des ehemaligen Hochaltars des Rottweiler Münsters, von denen gleich die Rede ist (siehe Anm. 40).

38 Zitiert aus Frank 1951, S. 66. – Vgl. Abb. 57a-A, 56a-A.

39 Zitiert aus Frank 1953, S. 7.

40 Ausst.Kat. Rottweil 2000; Slg.Kat. Rottenburg 2012, S. 26–33 (Melanie Prange). – Weise bat

Gleichwohl könnten die Stettener Tafeln, wie Frank unter Verweis auf die verwendeten Vorlagen – darunter, wie gesagt, der zwischen 1470 und 1485 datierte Schongauer-Stich der Geburt Christi (B. 4) – erklärt, schlechterdings nicht vor 1470/80 entstanden sein. Diesen Datierungsvorschlag kann Frank anhand stilistischer Vergleiche mit anderen Bildern dieser Gegend, die gleichfalls ins ausgehende 15. Jahrhundert datieren, bestätigen.⁴¹ Wie zu sehen sein wird, schließt sich Alfred Stange Franks Datierungsvorschlag an. Vor dem Hintergrund der Schwierigkeit, mittelalterliche Malereien zuverlässig zu datieren, sofern das Entstehungsdatum nicht inschriftlich oder durch andere Quellen überliefert ist, darf diese Datierung als besonders wertvolles Ergebnis von Franks Forschung angesehen werden.⁴²

Unerklärlich bleibt dagegen, wie Eberhard Frank zu der Behauptung kam, die Rückseiten der Tafeln seien „unbemalt und ungerostet“.⁴³ Sollte er die Bilder womöglich gar nicht aus der Nähe betrachtet haben beziehungsweise haben können, weil sie damals vielleicht hoch oben an den Wänden der Kirche hingen⁴⁴ (vgl. auch Abb. 39) und keine Möglichkeit bestand, sie von dort abzunehmen oder wenigstens mithilfe einer Leiter hinaufzusteigen (was zum Beispiel Gustav Hebeisen seinerzeit tat⁴⁵), so ist dies umso bedauerlicher, als Frank dadurch seinen Datierungsvorschlag auf das Ende des 15. Jahrhunderts hätte untermauern können. Denn gerade die Rückseiten präsentieren die Malereien quasi *in natura*, das heißt ohne die gleichsam verfälschende Übermalung mit deckender Ölfarbe. Vor allem die Darstellungen Jakobus Majors und Maria Magdalenas auf der Rückseite des Martyriums des

anscheinend Dr. Fleischhauer vom Landesmuseum Württemberg um eine Abbildung der dortigen Tafel, die die Anbetung zeigt. So jedenfalls ist erklärbar, warum sich heute im Fotoarchiv Weise der Universität Tübingen im Bestand der Fotografien von Stetten eine Fotografie dieses Gemäldes befindet (vgl. Abb. 57a-B), auf deren Rückseite unter anderem die Farben der Gewänder und als Referenz explizit „Dr. Fleischhauer“ notiert wurden (Abb. 57a-B Rückseite).

41 Vgl. Frank 1951, S. 95.

42 Dagegen könnte über andere Überlegungen Franks, etwa über den Vergleich mit einem Künstler vom Kaliber eines Konrad Witz, vielleicht noch einmal diskutiert werden, wenn es um stilistische Fragen ginge, was hier indes nicht der Fall ist (vgl. dazu unten zu Anm. 49 die Ansicht von Alfred Stange). Zur Datierungsproblematik siehe auch unten, die zu Anm. 52 bis 54 dargelegte Kontroverse

43 Frank 1951, S. 91: „Die Rückseiten sind unbemalt und ungerostet (wahrscheinlich handelt es sich um auseinandergesägte Flügel).“

44 Vgl. eine entsprechende Aussage in Frank 1953, S. 6.

45 Siehe den Hinweis in Anhang, Kapitel 2.5., unter Punkt „e“: [...] *die gotischen Gemälde in der Kirche [...] von der Leiter aus besichtigen [...]*.

Täufers (Abb. 59b) bezeugen, dass der unbekannte Künstler, entgegen dem ersten Eindruck, welchen die malerisch entstellten Vorderseiten vermitteln, gewiss nicht ohne Talent gewesen war. Besonders die subtile Physiognomie mit den authentisch modellierten Wangenknochen des leider stark beschädigten Gesichtes des Apostels verrät eine gewisse Reife in der Malweise und rechtfertigt eine Datierung ins ausgehende 15. Jahrhundert durchaus (Abb. 59b-2). Hierfür spricht auch der Faltenwurf der Gewänder. Im Vergleich zu den hart gebrochenen, mitunter beinahe eckigen aufgeschichteten Faltenssystemen, die beispielsweise bei Meister E. S. oder Schongauer zum gängigen Motivrepertoire gehören (vgl. Abb. 56a-A, 57a-A, 62a-A) und wie sie vor allem auch der in dieser Zeit nachweisbare sogenannte Meister der Gewandstudien anzulegen pflegte,⁴⁶ tendieren die Faltenwürfe der Gewänder des älteren Jakobus und der Sünderin auf der Stettener Altartafel bereits in Richtung der fließenden Bewegungen, die etwa die Gewänder des Jakobus und des Antonius aufweisen, die auf den schmalen, hochkantigen Tafeln dargestellt sind, welche leider nur fotografisch überliefert zu sein scheinen (Abb. 62), die aber offensichtlich gleichfalls aus Stetten stammten.

Der Vergleich zum Beispiel des Antonius auf Abb. 62a mit Schongauers Interpretation dieses Heiligen (Abb. 62a-A) macht deutlich, dass die harte Drapierung der Faltenssysteme des Gewands, die der Stich insbesondere im Hüftbereich des Heiligen noch aufweist, auf der verlorenen Tafel schon eher in fließende Bewegungen übergegangen sind. Auch am Ärmel ist dieser Übergang zu den später typischen, weichen Formen erkennbar. Schließlich zeigt der Vergleich des Gesichtsausdrucks des Antonius auf der Tafel mit dem des Schongauer-Stichs, dass die starre, durchaus ernste Mimik, die spätgotischen Malereien oft anhaftet, bereits überwunden scheint. Hier glaubt man einen ersten Reflex an naturalistischem Interesse erblicken zu können, wie er in ähnlicher Weise im Gesichtsausdruck des Jakobus Majors der Rückseite des Johannes-Martyriums aufzuleuchten scheint.

Eberhard Frank schloss es schließlich aufgrund seiner Überzeugung, dass die Tafeln lediglich auf der heutigen Schauseite bemalt seien, kategorisch aus, alleine aus diesen Resten das Bildprogramm des Retabels rekonstruieren zu können.⁴⁷

46 Vgl. etwa die zahlreichen Beispiele in Ausst.Kat. Karlsruhe 2001, ab S. 267 (Kapitel II.5).

47 Vgl. Frank 1951, S. 91: „Wie allerdings die ursprüngliche Anordnung an dem Altar gewesen ist, lässt sich nicht mehr vorstellen, da alle Tafeln gepunzten Goldgrund tragen [...]“.

Ähnliche Ziele wie Frank verfolgte Alfred Stange, der die Gemälde im achten Band seiner Reihe „Deutsche Malerei der Gotik“ bespricht. In dieser Reihe geht es in erster Linie darum, anhand von stilistischen Argumenten Zusammenhänge von heute auf der ganzen Welt verstreuten Werken herzustellen, um auf diese Weise eine Art Entwicklungsgeschichte der spätmittelalterlichen Malerei des deutschsprachigen Raums nachzuzeichnen.⁴⁸ Was die Stettener Bilder anbelangt, schließt sich Stange den Ausführungen von Eberhard Frank zwar insofern an, dass er die Bilder, wie oben angedeutet, in die Tradition der Rottweiler Tafelmalerei stellt.⁴⁹ Doch im Gegensatz zur Auffassung von Eberhard Frank lasse diese „Stilstufe“ nach Alfred Stange „zur Kunst von Konrad Witz keinerlei Beziehungen“ erkennen.⁵⁰ Von der rückseitigen Bemalung der Tafeln wusste Stange indessen offenbar ebenso wenig Bescheid wie Frank, denn auch er verliert darüber kein Wort. Da der Name des Meisters – wie so häufig bei mittelalterlichen Werken – nicht überliefert ist, gibt Alfred Stange ihm kurzerhand den Notnamen Meister des Stettener Marienaltars und ordnet diesem Meister in seinem „kritischen Verzeichnis“ weitere, teils weit verstreute Tafelbilder zu.⁵¹

Aus dieser Werkgruppe hat Adalbert Klein bereits im Jahre 1951 in der Zeitschrift „Die Weltkunst“ auf eine kleine, querformatige Kreuzigungsdarstellung hingewiesen, die seiner Ansicht nach dem Stettener Meister zugeschrieben beziehungsweise in dessen Umfeld gerückt werden müsse. Zu sehen sind darauf in der Mitte der Gekreuzigte, flankiert von je zwei Assistenzfiguren: links Maria und Longinus, rechts Johannes und der Hauptmann mit Spruchband. Diese Kreuzigung, die Adalbert Klein auf „um 1490“ datiert, befand sich seinerzeit offenbar in Hechinger Privatbesitz.⁵² Stange ordnet diese Kreuzigungsdarstellung, die sich kaum fünf Jahre später bereits in „[r]heinische[m] Privatbesitz“ befand,⁵³ zwar gleichfalls dem Meister des

48 Vgl. Stange 1957, S. 153–155, hier S. 154 f.

49 Vgl. die Erklärung von Stange 1957, S. 154: „Allenthalben gibt sich der Meister als Schüler des Rottweiler Tafelmeisters zu erkennen.“ Diese Aussage wird von Alfred Stange wörtlich wiederholt in ders. 1970, S. 240.

50 Zitiert aus Stange 1957, S. 154.

51 Vgl. Stange 1970, S. 241 Nr. 1071. – Stange verweist ebd. für weitere Literatur zu den Stettener Tafeln gleichfalls auf Mahn 1942, S. 176. Offensichtlich hat er diesen Irrtum ungeprüft von Frank (ders. 1953, S. 6; siehe oben Anm. 37) übernommen.

52 Vgl. Klein 1951.

53 Vgl. Stange 1957, S. 154; ders. 1970, S. 240 Nr. 1069.

Stettener Marienlebens zu. Doch datiert er sie bedeutend früher; ihm zufolge handelt es sich bei dieser Tafel um „die früheste Arbeit dieses Malers.“⁵⁴

Abgesehen von kleinen Erwähnungen⁵⁵ scheint das Stettener Tafelensemble seither nicht mehr Gegenstand der Forschung gewesen zu sein. So bleibt zusammenfassend Folgendes festzustellen: Erstens interessierte man sich bisher lediglich unter stilistischen Gesichtspunkten für die Malereien der heutigen Vorderseite. Dies dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass, zum Zweiten, die Tatsache der rückseitigen Bemalung bisher nicht bekannt war, was wiederum dazu führte, dass schließlich ein Rekonstruktionsversuch von vornherein für unmöglich erklärt wurde.

IV.2.1.C. ERHALTUNGSZUSTAND UND RESTAURIERUNGEN

Was die Malereien auf den heutigen Rückseiten der Stettener Bildtafeln anbelangt, bleibt allerdings fraglich, ob man diese, selbst wenn sie seit jeher bekannt gewesen wären, beachtet oder gar zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht hätte, denn ihr Erhaltungszustand ist zum Teil sehr schlecht.⁵⁶ Insbesondere die Rückseite des Marientodes weist großflächige Zerstörungen auf (Abb. 58b, 58b-1 bis 58b-5). Die Malschicht der linken Hälfte der Tafel ist völlig ruiniert: Sie ist nicht nur bis auf die Holzbretter abgerieben, sondern diese Seite der Tafel wurde zudem mit einer weißlichen, gibsartigen Masse überzogen. Darüber hinaus hat man die Tafel aus nicht einleuchtenden Gründen zu einem unbekanntem Zeitpunkt mit kleinen und großen Holzblöcken beklebt. Auch die Malschicht der rechten Seite der Tafel weist erhebliche Beschädigungen auf. Sie wurde gleichfalls stellenweise mit der gibsartigen Masse bestrichen, allerdings nicht ganzflächig wie die linke Seite. So ist hier die figürliche Darstellung, die die Tafel ursprünglich zeigte,

54 Zitiert aus Stange 1957, S. 154; vgl. ders. 1970, S. 240 Nr. 1069. – Alfred Stange begründet seine Chronologie unter anderem damit, dass auf der von Adalbert Klein gefundenen Kreuzigungstafel die Falten „noch verhältnismäßig weich“ seien (ebd.).

55 Vgl. etwa Waldenspul 1953.

56 Da die Tafeln bisher nicht durch entsprechend ausgebildete Restauratoren begutachtet und kunsttechnologisch untersucht wurden, können hier keine detaillierten Angaben zum Erhaltungszustand gegeben werden, etwa was die Art und Weise der Übermalung anbelangt. Die folgenden Ausführungen müssen sich daher einerseits auf die Beschreibung der mit bloßem Auge sichtbaren Veränderungen der ursprünglichen Malerei (vgl. dazu die Anm. 66) und auf diesbezügliche Erkenntnisse der Literatur beschränken, andererseits auf quellengestützte Überlegungen über die Frage, wann die sogenannten Restaurierungen jeweils vorgenommen worden sein könnten.

immerhin noch stellenweise zu erkennen. In einem ähnlich zugerichteten Zustand befindet sich die Rückseite jener Tafel, die auf ihrer heutigen Schau­seite das Radwunder der heiligen Katharina von Alexandrien darstellt. Auch hier ist die Malschicht der linken Hälfte der Tafelrückseite verloren, während hingegen die Darstellung der rechten Hälfte noch ansatzweise zu erkennen ist (Abb. 60b, 60b-1 bis 60b-3). In diesem Fall wurde jedoch darauf verzichtet, die Malerei mit jener weißlichen Masse zu traktieren.

Zwar befinden sich nicht alle Rückseiten in einem derart desolaten Zustand wie diejenigen des Marien­tod­es und des Radwunders der heiligen Katharina. Als „gut“ kann die Erhaltung der rückseitigen Malereien indessen in keinem Fall bezeichnet werden. So weisen alle Rückseiten im oberen und unteren Bereich Fehlstellen durch ehemals der Breite nach auf die Tafeln montierte Latten auf (Abb. 55b bis 60b). Im oberen Bereich hat man die Latten dabei jeweils so angebracht, dass Köpfe und Gesichter sämtlicher Figuren beschädigt oder sogar völlig zerstört wurden. Besonders in Mitleidenschaft gezogen wurde in dieser Hinsicht die linke Hälfte der Rückseite der Verkündigung (Abb. 55b). Auf älteren Fotos sind die Holz­latten noch deutlich zu erkennen (Abb. 55b-1 bis 59b-1). Später wurden die Latten offenbar wieder entfernt; heute sind sie nämlich nicht mehr vorhanden (Abb. 55b bis 60b).

Die Entfernung der Latten könnte im Rahmen einer von Fürst Friedrich von Hohenzollern beim Sigmaringer „Restaurator Eschebach“ in Auftrag gegebenen Restaurierung der Tafeln erfolgt sein.⁵⁷ Diese Restaurierung war am 21. August 1953 abgeschlossen und ist vermutlich im Zusammenhang mit einer flächendeckenden Denkmalschutzkampagne zu sehen, welche Anfang der 1950er Jahre im Hohenzollerischen durchgeführt wurde.⁵⁸ Dabei wurde im Jahre 1952 auch die Stettener Klosterkirche renoviert.⁵⁹

Anlässlich dieser Kirchenrenovierung scheint man die sechs Tafeln, um dies am Rande anzumerken, ins Fürstliche Museum nach Sigmaringen überführt zu haben. Allem Anschein nach wurden sie bis dahin in der Klosterkirche aufbewahrt.⁶⁰ Dass der bislang unbekannt­e Zeitpunkt der Überführung

57 Zu den „sechs Bildtafeln eines schwäbischen Meisters aus dem Ende des 15. Jahrhunderts“, die am 21. August 1953 „durch den Restaurator Eschebach-Sigmaringen“ im Auftrag des Fürsten Friedrich „wieder hergestellt“ wurden, vgl. HHH K 131 Nr. 11.

58 Zur Denkmalpflege dieser Zeit siehe HHH K 131 Nr. 1 sowie Genzmer 1952 und ders. 1965.

59 Vgl. HHH K 131 Nr. 11.

60 Wie alte Fotoaufnahmen dokumentieren (Abb. 38 bis 40). Auf diesen Fotografien hängen die Bildtafeln jeweils an verschiedenen Stellen an den Wänden.

der Bilder von der Klosterkirche in die Fürstlichen Sammlungen im Zeitraum um 1955 anzusetzen ist, legt zudem der Umstand nahe, dass Eberhard Frank die Tafeln im Jahre 1951 noch in der Kirche sah,⁶¹ Alfred Stange sie hingegen 1957 – als der achte Band der *Deutsche[n] Malerei der Gotik* erschienen ist, worin die Tafeln vorkommen (siehe oben) – bereits in Sigmaringen bezeugt.⁶²

Über den Zustand der Malereien vor der Restaurierung vom August 1953 ist nichts Konkretes überliefert. Dass es aber schon damals nicht zum Besten mit den Bildern stand, wird man aus den verschiedenen Nachrichten über durchgeführte „Restaurationen“ ableiten dürfen, denen die Bilder offenbar wiederholt unterzogen wurden. So legt etwa ein Vermerk über eine ehemals erfolgte Restaurierung der Tafeln im Inventar von 1911 nahe, dass der Brand von 1898 eine Instandsetzungsmaßnahme veranlasst hatte,⁶³ wobei allerdings die Frage unbeantwortet bleibt, ob dies die erste restaurative Maßnahme war oder nicht.

Im Rahmen von Denkmalschutzkampagnen, die zwischen den Jahren 1936 und 1937 in Hohenzollern durchgeführt wurden, mussten die Tafeln vermutlich erneute „Restaurierungen“ über sich ergehen lassen.⁶⁴ Immerhin scheinen aus diesem Anlass zahlreiche Fotografien entstanden zu sein,⁶⁵ die aus heutiger Sicht wertvoll sind, da sie zur ikonographischen Identifizierung der Darstellungen und damit zur Rekonstruktion des Retabels beitragen.

Inwiefern die Malereien dabei jeweils übermalt oder in einer anderen Art und Weise behandelt wurden, lässt sich bislang nicht präzise sagen, da, wie erwähnt, moderne Untersuchungen durch ausgebildete Restauratoren mit entsprechendem technischem Gerät ausstehen.⁶⁶ Dass die Bilder aber schon im

61 Selbst noch in Frank 1953, S. 6 heißt es, die Bilder hängen „an den Wänden der ehemaligen Klosterkirche“.

62 Vgl. Stange 1957, S. 154 f.

63 Siehe im Anhang, Kapitel 2.4.

64 Vgl. Genzmer 1937, 285 ff.

65 So die meisten, heute im Bildarchiv Foto Marburg befindlichen, wie etwa Abb. 55b-1 bis 59b-1; Abb. 50-1, etc. Insgesamt verteilen sich die damals entstandenen Aufnahmen heute auf drei Institute: die Sammlung Waldenspul im StAS, die Graphische Sammlung der Uni Tübingen und das Bildarchiv Foto Marburg.

66 Siehe oben den Hinweis in Anm. 56. – Bei welcher der „Restaurierungen“ etwa auf der Verkündigung der Engelsgruß von „Ave Maria, gratia plena [etc.]“ zu „Ave Maria, maria plena, [etc.]“ verschlimmbessert und die halbhohe Mauer im Hintergrund um eine Mauersteinreihe erhöht wurde, lässt sich heute zwar nicht mehr sagen, doch verdeutlichen allein diese beiden Beispiele, die mit bloßem Auge zu sehen sind, das Ausmaß der Übermalungen. Diese müssen insgesamt als flächendeckend bezeichnet werden. So wurden auch Bäume und Gräser mit „Blättern“ im

frühen 20. Jahrhundert in schlechter Verfassung waren und das Ergebnis der sogenannten Restaurierungen somit von Anfang an unbefriedigend gewesen sein muss, ergibt sich aus einer Korrespondenz zwischen Gustav Hebeisen, dem Direktor der Fürstlichen Sammlungen, und dem Landeskonservator Wilhelm Friedrich Laur im Dezember 1926.⁶⁷ Beklagt wird darin nicht nur die Art und Weise der Aufbewahrung der in Klosterkirche und Johanneskapelle *bunt unter und übereinander gewürfelteln Sachen*. Sondern es wird außerdem konstatiert, dass *die gotischen Gemälde in der Kirche durch eine ungeschickte Restaurierung verdorben* worden seien; Hebeisen bewertet die Malereien daher für allenfalls drittklassig.

Aus heutiger Sicht scheint es gerade dieser Abqualifizierung zu verdanken zu sein, dass die Gemälde damals eben nicht den Weg nach Sigmaringen fanden – im Unterschied zu jenen zahlreichen anderen aus dem Kloster Stetten, die Friedrich August Lehner noch kannte und 1871 im ersten gedruckten *Verzeichnis* des fürstlichen Sammlungsbestandes aufführte.⁶⁸ Denn andernfalls hätte sie keine zwei Jahre später – nämlich 1928, als die geradezu sagenhafte Sigmaringer Sammlung unwiederbringlich aufgelöst wurde – gewiss dasselbe Schicksal ereilt wie zahllose andere Werke, welche die von Karl Anton aufgebaute „Kunstkammer“ dereinst umfasste.⁶⁹

Tupfenstil versehen, die Schuhe nachgemalt, brüchige Stellen der Malschicht dick mit Ölfarbe überzogen usw. (Abb. 59a-1; 60a-2; 60a-3; 56a-1). – Vgl. zur Übermalung auch die deutliche Kritik von Eberhard Frank, der mehrfach beklagt, dass die Tafeln „völlig übermalt“ seien (so etwa ders. 1951, S. 64 Nr. XXII) und ebd., S. 66 äußert er die Überlegung, dass die Übermalung „wahrscheinlich 1923 im Zuge der gesamten Wiederherstellung der Kirche unter Pfarrer Fischer [erfolgte].“ Er beruft sich dabei auf eine „Urkunde am Eingang der Kirche“, wonach die Verunstaltungen der Tafeln durch „Münchener Künstler“ geschehen sein sollen. Bei der genannten Urkunde kann es sich nur um die dokumentarische Auflistung der bisher bekannten Klostergeschichte handeln, die direkt neben dem Eingang hängt. Aber in der Tat lassen sich „Pfarrer Fischer“ und sein Engagement um das Kloster historisch nachweisen. Er war damals offenbar sehr bemüht, bestimmte Kunstwerke aus dem Kloster ins Pfarrhaus zu verfrachten (etwa das Gemälde „Handwaschung des Pilatus“ von 1521, Abb. 63), worüber eine Korrespondenz mit der Fürstlichen Hofkammer in Sigmaringen entstand (vgl. etwa StAS FAS DS 98 T 1 Nr. 42 und Nr. 43). – Zu der Kirchenrenovierung der frühen 1920er Jahre siehe auch die Darlegung oben in Kapitel III. 3.2.a.

67 Siehe im Anhang, Kapitel 2.5.; hieraus die folgenden Quellenzitate.

68 Siehe oben, Anm. 34.

69 Zur Sammlung, die im Wesentlichen durch den Fürsten Karl Anton von Hohenzollern († 2. Juni 1885) aufgebaut wurde, siehe vor allem Kaufhold 1967; ders. 1968; von Hohenzollern 2008; Hefner-Alteneck 1866; o. V. 1928; Slg.Kat. Sigmaringen 1871; Slg.Kat. Sigmaringen 1932; Konrad 2006; Schmelzle 2009. – Die Erforschung der intransparenten Umstände, die zur Auflösung und zum Verkauf dieser überaus beeindruckenden Kunstsammlung im Jahre 1928 führ-

Betrachtet man die Sache aus dieser Perspektive, so ist man sogar dazu geneigt, die ungeschickte Restaurierung der Stettener Bildtafeln als Glücksfall zu bezeichnen. So unglücklich diese für die Malereien an sich auch sein mochten, wurden die Bilder durch diesen Umstand höchstwahrscheinlich nicht nur vor der Zerstreuung bewahrt, sondern auch vor dem Verlust der Kenntnis um ihre Provenienz, welcher damit ohne Zweifel einhergegangen wäre.

IV.2.2. FORM UND INHALT DER HEUTIGEN SCHAUSEITEN

Aus dem Literaturbericht und der Darlegung des Erhaltungszustandes der Malereien wurde zum einen deutlich, dass bisher lediglich die heutigen Schauseiten der Tafeln bekannt waren.⁷⁰ Zum anderen war zu konstatieren, dass der Erhaltungszustand der umseitigen Bemalung in mindestens zwei Fällen derart desolat ist, dass man kaum noch erkennen kann, was diese ursprünglich darstellten. Gleichwohl muss versucht werden, dies herauszufinden. Denn es besteht freilich nur dann die Möglichkeit, die diesem Kapitel zu Grunde liegende Leitfrage – nämlich die Frage nach der Bedeutung der Ikonographie vor dem Hintergrund der spezifisch observanten Frömmigkeitskultur – zu beantworten, wenn die wesentlichen Inhalte des Bildprogramms klar sind.

Im vorliegenden Kapitel geht es nun darum, die Ikonographie der heutigen Schauseiten auf ihren dominikanisch-observanten Gehalt hin auszu-leuchten. Im Unterschied zum nachfolgenden Kapitel (IV. 2.3.), das von den heutigen Rückseiten handelt, wo aufgrund des Erhaltungszustandes der Malereien zuerst eine regelrechte Identifizierung der einzelnen Darstellungen der Tafeln vonnöten sein wird, kann die ikonographisch-ikonologische Interpretation hier hingegen unmittelbar auf die formale Beschreibung der Szenen erfolgen.

Vier dieser Szenen schildern Episoden aus dem Marienleben, die beiden übrigen präsentieren das Martyrium Johannes' des Täufers sowie das Radwunder Katharinas von Alexandrien. Zunächst wird der Marienzyklus beschrieben und im Anschluss daran erfolgt in analoger Weise die Beschreibung der beiden anderen Tafeln. Die Beschreibung des Marienzyklus' richtet

ten, ist nach wie vor ein Desiderat.

70 Siehe oben, Kapitel IV. 2.1.c. und Kapitel IV. 2.1.b.

sich dabei nach der Erzählchronologie, da sich eine solche Vorgehensweise anbietet. Entsprechend der Leserichtung von links nach rechts des ursprünglichen Bildprogramms des Retabels folgt die Betrachtung des Radwunders und schließlich jene des Johannes-Martyriums.⁷¹

IV.2.2.A. VERKÜNDIGUNG AN MARIA

Nach der Chronologie des Marienlebens hat jene Tafel, welche die Verkündigung an Maria zeigt, den Anfang der Darlegung zu bilden.⁷² Die Verkündigung (Lk 1,26–38) ereignet sich in einem geschlossenen, mit gemusterten Bodenfliesen ausgelegten Innenraum, der von einer halbhohen Mauer gleichsam umfriedet ist (Abb. 55a und 55a-1). Der barfüßige Engel nähert sich Maria von links, doch scheint er dabei mehr über dem Fußboden zu schweben als zu gehen. Gabriel trägt über einer Albe ein rotes, mit goldfarbenem Saum besetztes Pluviale, das von einer Schnalle am Kragen zusammengehalten wird. In den Händen hält er ein Zepter, um welches sich ein Spruchband locker nach oben windet. Darauf stand ursprünglich der Engelsgruß (Lk 1,28): *Ave maria gratia plena dominus tecum*.⁷³ Rechts im Bild kniet Maria vor einem Betpult, wobei auch hier der Eindruck des über dem Boden Schwebens erweckt wird. Als der Engel erscheint, blickt die künftige Gottesmutter überrascht von der Lektüre auf. Die Jungfrau trägt ein rotes Gewand unter einem blauen Umhang, welcher sich am Boden um ihre Füße herum faltenreich auftürmt. Das Buch, das ihre linke Hand bei der Erscheinung des Engels noch geöffnet hält, liegt, gestützt von einem Buchhalter, auf dem schräg an den rechten Bildrand gestellten Betpult. Außer dem Buch stehen zwei Kerzen darauf und an der Front des Möbels ist eine halb geöffnete Türe zu erkennen.

Die Darstellung bewegt sich ikonographisch im traditionellen Rahmen. So ereignet sich die Verkündigung seit dem 15. Jahrhundert vorzugsweise in

71 Zu Gesamtprogramm und Leserichtung des Retabels siehe unten, Kapitel IV. 2.4.

72 Tafel 1 (A); zu den Bezeichnungen der Tafeln siehe im Anhang, Kapitel 1.2.; vgl. auch die Beschreibung von Frank 1951, S. 64 Nr. XXIIa. – Zur Ikonographie der Verkündigung siehe die umfassende, jedoch nicht ganz unproblematische Arbeit von Lüken 2000; für einen Überblick vgl. Emminghaus, LCI 4 (1994).

73 Die letzten beiden Wörter sind abgekürzt, weil der Platz nicht ausgereicht hätte, um sie wie die anderen auszuschreiben. Was jedoch heute dort zu lesen ist, wurde oben in Anm. 66 dieses Kapitels bereits mitgeteilt.

geschlossenen Räumen, welche dabei in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle mit Fliesenboden ausgestattet sind. Dem gängigen Darstellungsschema entspricht auch das Erscheinen des Engels von links.⁷⁴ Alle diese Elemente finden sich etwa – um nur ein Beispiel unter zahlreichen herauszugreifen – auf einer um 1490 datierten Verkündigung des Ulmer Malers Jörg Stocker im Diözesanmuseum Rottenburg.⁷⁵

Die Art und Weise, wie Maria hier mit den Händen gestikuliert, wobei sie die rechte Hand vor den Oberkörper hält und mit der linken das aufgeschlagene Buch berührt, geht dagegen auf niederländische Vorbilder zurück. So findet sich dieser Gestus in sehr ähnlicher Form beispielsweise auf dem sogenannten Columba-Altar Rogier van der Weydens von 1455.⁷⁶ Auch der von der Malerei des Derick Bouts dem Jüngeren beeinflusste rheinländische „Meisters des Marienlebens“ verwendet dieses Motiv.⁷⁷ Inwiefern der um 1473/1474 tätige Miniator von der niederländischen Malerei beeinflusst war, als er ein Gebetbuch von Kaiser Friedrich III. unter anderem mit einer Verkündigungsdarstellung versah, die diese Gestik aufweist, bliebe zu erörtern.⁷⁸ Nicht nur die Gestik der Hände von Maria, die Ausgestaltung der Szene insgesamt erinnert indessen sehr an die Stettener Darstellung. Man beachte etwa die Kargheit des Raums, in dem die Szenen jeweils spielen, oder den Umstand, dass in beiden Fällen mit Ausnahme des geöffneten Buchs auf alle marianischen Symbole verzichtet wurde. Insofern wohnt dem Stettener Tafelbild ein miniaturhaft reduziertes Moment inne. Am Horizont der dominikanischen Reformvorstellungen findet sich diese traditionelle und zugleich puritanische Darstellung dort wieder, wo die observante Doktrin zu Verzicht auf Überflüssiges und Besinnung auf das Notwendige aufruft.

Ohnedies spielt im Predigerorden das Thema der Verkündigung eine erhebliche Rolle, war dieser doch „von seiner Zielsetzung her für dieses Fest be-

74 Vgl. hierzu Lüken 2000, S. 44 und S. 47. Vor dem 15. Jahrhundert fand die Verkündigung meist im Freien statt. Den Anfang der Innenraumlösung bildet nach Lücken das sogenannte Mérode-Triptychon Robert Campins von 1428.

75 Slg.Kat. Rottenburg 2012, Nr. 27 S. 146–150 (Wolfgang Urban), hier S. 149 Abb. 88 und 89. Es handelt sich dabei um Flügel eines Retabels.

76 Vgl. die Abbildung in Ausst.Kat. Karlsruhe 2001, S. 183 Abb. 93/1.

77 Abbildung in Slg.Kat. München 1960, hier S. 34 mit Abb. 12.

78 Wien, ÖNB Cod. 1764 (vgl. Ausst.Kat. Wien 2015, S. 64 Abb. 8).

sonders aufgeschlossen“, wie Isnard Frank erklärt.⁷⁹ Diese „Zielsetzung“ bestand wesentlich in der Verkündigung des Wortes Gottes; in der weltweiten Mission. Nichts anderes als die Bekehrung der Ketzler und Heiden war einst die originäre Motivation von Dominikus, diese Gemeinschaft zu gründen. Die gesamte Organisation des Ordens als „ortsunabhängiger Personenverband“ (Isnard Frank) bestehend aus Brüdern, deren Arbeit die Predigt darstellte, sollte auf diese Idee zielen. Das Thema der Verkündigung ist somit gleichsam der Kern des Ordens; unlösbar mit diesem verbunden. So hatten sich selbst ganze Ordensprovinzen, wie zum Beispiel die Provinz Francia, unter den besonderen Schutz von Mariae Verkündigung gestellt. Frank kann auch einige Dominikanerklöster der deutschen Provinz namhaft machen, deren Weihe am 24. März begangen wurde.⁸⁰ Unter diesen Klöstern befindet sich auch die Niederlassung in Wien, mit welcher, wie oben zu erfahren war, auch Ulrich Zehentner in besonderer Beziehung stand.⁸¹

IV.2.2.B. HEIMSUCHUNG

Die Begegnung von Maria und Elisabeth geschieht in freier Natur (Abb. 56a, 56a-1).⁸² Das Gebirge, wo die Stadt Judäa nach Lukas, der als Einziger der Evangelisten über diese Episode berichtet (Lk 1,39–45), liegt, ist hier lediglich durch eine hügelige Landschaft angedeutet. Die beiden Frauen treffen an einer Weggabelung aufeinander, wobei Maria von links und Elisabeth von rechts gekommen war. Maria erscheint wie in der Verkündigungsdarstellung in der für sie typischen Kleidung: im roten Gewand unter einem blauen Mantel; sie hat allerdings hier einen weißen Schleier um den Kopf geschlagen. Elisabeth umfasst mit beiden Händen Marias rechten Arm und schaut ihr mit wissendem Blick ins Gesicht. Als ältere Frau dargestellt, trägt Elisabeth, deren Haar unter einer „turbanartigen Haube mit Kinnbinde“⁸³ steckt, ein blaues Gewand unter rotem Mantel.

79 Zitiert aus Frank 1984, S. 10. – Zum theologischen Hintergrund der Verkündigung und wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin dazu standen siehe Gössmann 1957, hier S. 150–170.

80 Vgl. Frank 1984, S. 10–12.

81 Zur Biographie Zehentners vgl. das Kapitel I. 4.2.

82 Tafel 2 (A), vgl. auch im Anhang, Kapitel 1.2., sowie die Beschreibung von Eberhard Frank (ders. 1951, S. 65 f. Nr. XXIIe). – Zur Ikonographie der Heimsuchung siehe umfassend Vincke 1997, die allerdings schwerpunktmäßig die italienische Darstellungstradition behandelt; siehe ferner Lechner, LCI 2 (1994).

83 So von Höfler 2007a, S. 54 beschrieben.

Als Vorlage dieser Heimsuchungsdarstellung verwies Eberhard Frank auf den Stich L. 16 des Meisters E. S.: „Die Art, wie sich die beiden Frauen begrüßen, ihr Fassen der Hände, die Drapierung ihrer Gewänder, die Wiedergabe der Kopftücher – dies alles ist sehr genau aus dem Stich übernommen“, erklärt Frank.⁸⁴ Janez Höfler, der 2007 ein neues Grundlagenwerk über den Meister E. S. veröffentlichte, schließt sich dem an.⁸⁵

Ohne diesen Vorschlag grundsätzlich in Frage stellen zu wollen, könnte indes auch (oder vielleicht zusätzlich) der Stich L. 14 der Stettener Heimsuchungsvariante zugrunde gelegen haben (Abb. 56a-A). Zumindest muss dieser Stich dem sogenannten Meister des Stettener Marienaltars ebenso geläufig gewesen sein wie L. 16. Obwohl sich Janez Höfler ausführlich mit dem Œuvre des Meisters E. S. befasst und die Forschung zu dieser anonymen Graphikergestalt des 15. Jahrhunderts einer Revision unterzogen hat, bemerkten anscheinend weder er noch Eberhard Frank, dass einige Details der Stettener Darstellung eher dem Stich L. 14 verpflichtet sind.

Hinzuweisen ist zunächst auf den hochgekrempelten Ärmel der Elisabeth. Dieses Motiv betont L. 16 stärker als L. 14, da die Hände der Maria dort in etwas abweichender Gestik gezeigt werden als in L. 14. So umfasst Marias linke Hand in L. 16 Elisabeths linken Oberarm, wohingegen sie in L. 14 ihren rechten Oberarm berührt. Daher stimmt auch das von Höfler so bezeichnete „Hände-Motiv“ des Stichts L. 14 eher mit der Stettener Lösung überein als jene Variante, die L. 16 präsentiert.

Außerdem ist zu erwähnen, dass das Tafelbild auf die Stadtkulisse verzichtet, vor welcher die Begegnung der Frauen stattfindet und die den Stich L. 16 auszeichnet, während Meister E. S. im später datierten Stich L. 14 „zur freien Landschaft zurück[kehrt].“⁸⁶

Dass der Stettener Meister womöglich beide Varianten dieser Heimsuchungsdarstellung kannte, ist nicht zuletzt deshalb wahrscheinlich, weil Meister E. S. verschiedene Motive mehrfach ausführte. So auch die Heimsuchung, die viermal vorkommt, wobei es sich jeweils um „Verarbeitungen ein

84 Zitiert aus Frank 1953, S. 6; vgl. auch ders. 1951, S. 66 und 91 f.

85 Vgl. Höfler 2007a, S. 146.

86 Zitiert aus Höfler 2007a, S. 54; zur Datierung siehe ebd., S. 211.

und desselben Kompositionsschemas“ handelt.⁸⁷ Angesichts dieser Mehrfachfertigungen darf man vermuten, dass spätere Künstler, die sich seiner Vorlagen bedienten, nicht nur einen einzigen Stich in die Hände bekamen. Insofern erscheint es problematisch, von nur einer Vorlage auszugehen.

Gewichtiger als die formalen Probleme sind die inhaltlichen. Während nämlich die Kunst des späten Mittelalters gerne den „höhere[n] Rang Marias gegenüber Elisabeth“ herausstellte,⁸⁸ indem sie letztere in einer demütigen Haltung, etwa durch eine Verneigung, präsentierte, wurde hier auf ein eher ursprüngliches Motiv zurückgegriffen. So erscheint das Reichen der Hände beider Frauen, die sogenannte *dextrarum iunctio*, schon auf den ältesten erhaltenen Heimsuchungsbildern, so auf einem Sarkophag in Ravenna aus dem 5. Jahrhundert. Die Begrüßung zweier Menschen in Form einer solchen Handreichung brachte dabei seit jeher zum Ausdruck, dass sich hier „gleichgestellte Personen“ gegenüberstehen.⁸⁹ Hierdurch wird eben nicht der Gedanke der Unterwürfigkeit der Elisabeth gegenüber Maria vermittelt.

Im Hinblick auf das Konzept der Gleichförmigkeit, eine der Kernideen der dominikanischen Observanz, welches die Klosterfrauen untereinander unbedingt erstreben sollten und das jeden Bereich ihres Lebens betraf,⁹⁰ erscheint eine solche Präsentation der Gleichstellung zweier Frauen, die zu jenen Figuren der Heilsgeschichte zu zählen sind, deren Vorbildfunktion kaum überschätzt werden kann, denn auch besonders sinnfällig.

Die Heimsuchungs-Thematik rekurrierte im Predigerorden zudem auf Brüderlichkeit und Nächstenliebe. Denn bei den Dominikanern verband man die Begegnung von Maria und Elisabeth mit der Begegnung von Dominikus und Franziskus.⁹¹ In der *Legenda Aurea* berichtet Jacobus de Voragine von einer Vision, die Dominikus im Rahmen der Gründung des Ordens erschienen sein soll. Demnach stellte Maria ihn, Dominikus, und Franziskus gegenüber Christus als diejenigen vor, die fortan für den christlichen Glauben zu kämpfen gedachten. Am nächsten Morgen, als Dominikus vom Schlaf erwacht war, erkannte er in der Kirche jenen Gesellen.

87 Vgl. Höfler 2007a, S. 54.

88 Zitiert aus Vincke 1997, S. 32, siehe ebd. auch zum Folgenden.

89 Vgl. Vincke 1997, S. 30.

90 Siehe oben, Kapitel I. 4.4.c.

91 Vgl. Kaftal 1985, Sp. 236–242 Nr. 72; Frank, LCI 6 (1974), Sp. 78.

Da fiel er ihm um den Hals und küßte ihn und sprach ‚Du bist mein lieber Geselle, wir wollen einen Weg miteinander laufen: so mag uns kein Feind widerstehen‘ [...]. Zuband [!] wurden sie ein Herz und eine Seele im Herrn [...].⁹²

Verbildlichungen dieser Episode sind formal dem Schema der Heimsuchung verpflichtet. Dabei scheint das Motiv des Händereichens gerade auch in observanten Kreisen eine große Rolle zu spielen. Fra Angelico zum Beispiel, der aus dem Reformkloster in Fiesole stammte, nutzte dieses Motiv gerne. Das beweisen zwei Tafelbilder, die diese Begegnungsszene festhalten.⁹³ In beiden Fällen halten sich Dominikus und Franziskus die Hände und blicken sich an. Wir sehen hier dieselbe Begegnungssituation auf Augenhöhe, wie sie in den entsprechenden Heimsuchungsdarstellungen präsentiert wird. Bei Fra Angelico klingt zwischen Dominikus und Franziskus keinerlei Unterwürfigkeit des einen gegenüber dem anderen an. Man erkennt vielmehr zwei gleichgestellte Personen, deren Verbundenheit in brüderlicher Nächstenliebe geradezu spürbar ist.

Dasselbe Muster begegnet auch später in Reformkreisen der deutschen Provinz. So zeigt eine Miniatur des ausgehenden 15. Jahrhunderts, die die Heimsuchung veranschaulicht (Abb. 56a-B), nicht etwa eine Umarmung beider Frauen oder einen Gestus der Unterlegenheit Elisabeths, sondern erneut ein solches „Hände-Motiv“ (Janez Höfler).⁹⁴ Demnach kam es der Malerin – nach Jeffrey Hamburger, der sich unter stilistischen Aspekten mit dieser Miniatur beschäftigt hat, soll eine Klosterfrau die Miniatur gemalt haben – offensichtlich darauf an, die Ebenbürtigkeit beider Frauen darzustellen. Bei dieser Miniatur handelt es sich um ein Fragment aus einem dominikanischen Antiphonar. Dieses ordnet Jeffrey Hamburger dem Kloster Kirchheim unter Teck zu – ein dominikanischer Schwesternkonvent der strengen Observanz.⁹⁵

Somit konnotiert das Motiv des Händereichens in Darstellungen der

⁹² Zitiert aus Voragine/ed. Benz 2007, S. 418.

⁹³ Fra Angelico, *Madonna dell'umiltà e santi*, Tempera auf Holz, 128,8 x 68,2 cm, Parma, Galleria Nazionale; ders., *Die Begegnung vom Hl. Dominik[us] mit dem Hl. Franziskus von Assisi* (Teil einer Predella), 1429, Öl auf Pappelholz, 27,6 x 32,5 cm, Berlin Gemäldegalerie. – Für einen Überblick zu Leben und Werk Fra Angelicos siehe Gioffari 2005, S. 298–302.

⁹⁴ Dass sich die Frauen hier allerdings nicht die rechte Hand reichen, sondern die linke, könnte darauf zurückzuführen sein, dass die Miniatur von einer Klosterfrau gemalt wurde. Ihr fehlte möglicherweise ein entsprechender Kenntnishintergrund in Bezug auf die Konventionen der *dextrarum iunctio*.

⁹⁵ Vgl. zu dieser Miniatur Hamburger 2016, S. 178 mit Anm. 61 und S. 179.

Heimsuchung im dominikanischen Milieu zweierlei. Einerseits präsentiert es die Gleichstellung der beteiligten Personen, was übertragen auf das konventsinterne Gemeinschaftsleben der Vorstellung der Gleichförmigkeit entspricht. Andererseits kann es als Präfiguration der Begegnung zwischen Dominikus und Franziskus verstanden werden – eine Verständnisweise, die beständig die Vorstellung, *ein Herz und eine Seele im Herr* zu sein, vor Augen hält, und die damit geradewegs zurück zu einem Kernsatz der observanten Doktrin führt.⁹⁶

Speziell für Stetten hat das Thema der Heimsuchung aber noch eine ganz zentrale Bedeutung. Indem diese Episode in den Zyklus des Marienlebens aufgenommen wurde, scheint sich zu bestätigen, dass der Hochaltar der Stettener Klosterkirche im Mittelalter Mariae Heimsuchung geweiht war. Dies konnte bislang nur aufgrund entsprechender Hinweise in der historischen Überlieferung vermutet werden. Diese Quellen sind aber teils legendarischer Natur, teils entstammen sie dem 17. Jahrhundert. Urkundliche Zeugnisse des Mittelalters liegen stattdessen nicht vor.⁹⁷ In Anbetracht dessen, dass die Begegnung zwischen Maria und Elisabeth lange Zeit nicht zu den Pflichtepisoden in Marienzyklen gehörte,⁹⁸ scheint sie im vorliegenden Kontext, wo das Programm höchstwahrscheinlich aus lediglich vier Tafeln bestand, mit gutem Grund aufgenommen worden zu sein. Man wird somit annehmen dürfen, dass der Hauptaltar der Stettener Klosterkirche nicht erst in der Frühen Neuzeit, sondern bereits im Mittelalter Mariae Heimsuchung geweiht war.

IV.2.2.C. CHRISTI GEBURT

Die Geburt Jesu Christi, die Matthäus und Lukas überliefern (Mt 1,20–25; Lk 2,4–20), ereignet sich in einem Unterschlupf, der allerdings nur durch zwei perspektivisch dargestellte, halbhohe Mauern im Bildmittelgrund als solcher definiert wird.⁹⁹ Maria kniet am Boden, ihre Hände und ihr Blick sind nach unten gerichtet und zeigen auf das nackte Jesuskind, das auf einem Zipfel ihres blauen Mantels am Boden liegt. Joseph erscheint rechts im Hinter-

96 Siehe oben die Kapitel I. 4.3. und 4.4.

97 Vgl. Locher 1885/86, S. 104; Haug/Kraus, Nr. 744 S. 254. – Siehe auch oben das Kapitel I. 4.4.a mit Anm. 160.

98 Vgl. Lechner, LCI 2 (1994), Sp. 230.

99 Tafel 3 (A), vgl. im Anhang, Kapitel 1.2., sowie die Beschreibung von Eberhard Frank (ders. 1951, S. 66 unter „f“). – Zur Ikonographie von Christi Geburt siehe etwa Cornell 1924; Schiller 1966, S. 69–94; Wilhelm et al., LCI 2 (1994).

grund und hält eine brennende Kerze in der linken Hand, während seine rechte Hand die Flamme der Kerze vor einem Windstoß zu schützen scheint. Hinter der rechten Mauer des angedeuteten Unterschlupfs betrachten zwei Hirten die Szenerie. Ihre Gestik dokumentiert die Unglaublichkeit des Ereignisses. Über dem Fenstersims der hinteren Mauer des Unterschlupfes hängt ein weißes Tuch, auch ein geschlossenes Buch liegt neben dem Tuch auf dem Fenstersims.

Im Unterschied zur Heimsuchung, wo die Frage nach der Vorlage gewisse Unstimmigkeiten aufwirft, darf man in diesem Fall dem Vorschlag Eberhard Franks sicherlich zustimmen, wonach für die Geburt Christi Schongauers Stich B. 4 (bzw. L. 5) verarbeitet wurde.¹⁰⁰ Zwar gibt die Stettener Variante die Vorlage spiegelverkehrt wieder. Und auch die räumliche Situation der geradezu idyllisch anmutenden Ruinen-Architektur, in welcher Martin Schongauer die Szene spielen lässt, findet dort keine Nachahmung. Indessen stimmt die Mariendarstellung in einigen charakteristischen Merkmalen mit jener im Schongauer-Stich überein, wie Eberhard Frank mit Verweis auf „die Führung des Mantelsaums, die Haltung der Hände, die Neigung des Kopfes“ konstatierte. Bei den übrigen Figuren, bei Josef und den Hirten, kann er gleichfalls Ähnlichkeiten mit Schongauers Vorlage erkennen: „[M]an vgl. [!] das Motiv des sich öffnenden Mantels bei Josef, die Haltung des Hirten mit dem Stab, die Kopfwendung des Hirten mit der Kapuze [...]“¹⁰¹ Angesichts dieser Übereinstimmungen ist Frank zufolge nicht von der Hand zu weisen, dass der sogenannte Meister des Stettener Marienaltars nicht nur die Werke des Meisters E. S. kannte und verwendete, sondern zugleich auch jene von Martin Schongauer.

Ebenso wie Darstellungen der Verkündigung, spielen Geburtsbilder im Predigerorden eine herausragende Rolle – wenngleich diese Bedeutung von der Kunstgeschichte bisher nicht herausgearbeitet worden ist. Ulrich Zehentner selbst weist auf die Signifikanz dieser Thematik hin, wenn er die Geburt des Herrn zum *exempel* des geistlichen Lebens erklärt. In der *ordinacio* malt der

100 Vgl. Frank 1951, S. 66 unter „f)“ und S. 91–95; zu dem genannten Schongauer-Stich siehe auch Ausst.Kat. Karlsruhe 2001, S. 195 Nr. 102 (Dorit Schäfer).

101 Zitiert aus Frank 1951, S. 92. – Siehe zum Schongauerstich B. 4 (bzw. L. 5) auch Ausst.Kat. Karlsruhe 2001, S. 195 f. Nr. 102 (Dorit Schäfer).

Wiener Theologieprofessor verbal aus, was sich damals zu Bethlehem zuge tragen hat:

[...] Dis exempel hat uns jhus selber zum ersten benyst in seiner ingang in disse welt indem vorgang inder welt und indem usgang us disser welt Also dz er von ainer armen müter nackend und blos geboren ist indem unrainen stall in der kalten zyt in die b[e]rrten kripp gelögt mit dem armen tiechlin gedöckt [...] [und] in dem usgang von disser zyt ist er blos gehangen an dem hailigen crucz [...].¹⁰²

Zwar wartet die Stettener Geburt Christi-Darstellung nicht mit einer Krippe auf, doch die Härte und Nacktheit, von der in dem Zitat die Rede ist, spricht aus jedem Pinselstrich dieses Bildes. Man brachte hier also in den ikonographischen Konventionen der Zeit eine Frömmigkeit zum Ausdruck, die sich der Reduktion auf das Wesentliche verschrieben hatte. Um sich auf den Kern des christlichen Daseins zu konzentrieren, entsagte diese Frömmigkeit jedem Tand und Überfluss. Und nach Zehentner bot die Geburt des Herrn das Exempel schlechthin, die eine solche Auffassung nicht nur gerechtfertigte, sondern geradezu provozierte.

IV.2.2.D. MARIENTOD

Dieser Eindruck kann bei der Betrachtung der Darstellung des Marientodes erhärtet werden.¹⁰³ Wir sehen eine im Sterbebett liegende Maria in weißem Hemd mit Schleier. Ihr fahles Gesicht und die gesenkten Augenlieder kündigen die nahe Todesstunde an. Die zwölf Apostel stehen dicht gedrängt in zwei Gruppen um das quer in den Raum gestellte Bett. In der linken Gruppe wird man jene am Bildrand erscheinende, kerzentragende Figur mit grauem Haar und Glatze, die in Albe, priesterlicher Stola und Amikt gekleidet ist, als Petrus identifizieren dürfen. Der sichtlich jüngere Apostel unmittelbar rechts neben Petrus dürfte Johannes darstellen. Er überreicht der sterbenden Gottesmutter eine Kerze, welche sich optisch durch ihre gerollte Form und Größe von den beiden anderen unterscheidet. In dem das Weihrauchfass schwen-

¹⁰² Zitiert aus Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, fol. 47v. – Siehe zum Folgenden oben das Kapitel I. 4.4c. mit Anm. 176.

¹⁰³ Tafel 4 (A), vgl. im Anhang, Kapitel 1.2., sowie die Beschreibung von Eberhard Frank (ders. 1951, S. 64 unter „b“). – Zur Ikonographie des Marientodes siehe Myslivec, LCI 4 (1994); Holzherr 1971.

kenden Apostel könnte man Paulus erkennen. Zwei andere Jüngere, die vor dem Bett knien, lesen in Büchern. Vor dem Bett steht ein großer Kandelaber, in dem eine brennende Kerze steckt. Lediglich der Fliesenfußboden verweist darauf, dass der Tod Mariens in einem geschlossenen Raum stattfindet. Ansonsten verzichtete der Meister völlig auf eine narrative Ausgestaltung der Umgebung. Zu erwähnen ist ferner, dass das Muster des Goldgrundes jenem der Verkündigungsdarstellung entspricht, während Heimsuchung und Geburt Christi andere Goldgründe aufweisen.

Da die Heilige Schrift über den Tod der Gottesmutter nichts zu berichten weiß,¹⁰⁴ hält sich der Meister dieser Tafel hinsichtlich der szenischen Ausgestaltung wie die meisten Kunstschaftenden dieser Zeit an die Erzählung in der *Legenda Aurea*. Denn diese vereint die apokryphen Texte über den Transitus Mariens. Jacobus de Voragine schildert Marias Sterben, indem er ihren Wunsch, die Apostel in dieser Stunde um sich zu haben, mit wunderbaren Begebenheiten ausgestaltet. So wurden die Jünger...

*... von den Stätten, da sie predigten, von Wolken aufgehoben und vor die Tür der Maria geführt. Da nun die heilige Jungfrau die Apostel alle versammelt sah, lobte sie Gott und setzte sich mitten unter sie bei brennenden Lichtern und Lampen.*¹⁰⁵

Die vorliegende Darstellung erinnert in einigen Einzelheiten an zwei Tafeln mit dem Marientod, die sich heute in den Fürstlich Hohenzollernschen Sammlungen in Sigmaringen beziehungsweise in der Staatlichen Kunsthalle in Karlsruhe befinden. Gustav Hebeisen schrieb die Sigmaringer Tafel dem sogenannten Meister von Sigmaringen zu.¹⁰⁶ Hans Dieter Ingenhoff, der diese Meistersippe mit der „Malerfamilie Strüb“ glaubt identifizieren zu können, sieht im Sigmaringer Marientod ein Werk des Jakob Strüb.¹⁰⁷ Die ikonographisch und kompositionell nahezu identische Karlsruher Tafel hält Ingen-

104 Zur theologischen Verfestigung des Marientodfestes vgl. Grillmeier 1950; Jüssen 1948; Jugie 1944.

105 Zitiert aus Voragine/ed. Benz 2007, S. 448–468 (Von Mariae Himmelfahrt), hier S. 450. Die Erzählung des Marientodes ist bei Jacobus Voragine eine Episode innerhalb der Himmelfahrtslegende.

106 Slg.Kat. Sigmaringen 1932, S. 36 Nr. 61.

107 Ingenhoff 1962, S. 82–85 mit Abb. 21 (Tafel h).

hoff jedoch für eine Arbeit des Hans Strüb.¹⁰⁸ Diese Tafeln schildern den Marienod, indem Maria in einem leicht schräg in den Raum gestellten Bett erscheint, umsäumt von den Jüngern, von welchen sich in beiden Fällen Petrus durch sein priesterliches Gewand beziehungsweise Johannes, der eine Kerze an Maria überreicht, hervorheben.

Übereinstimmend mit der Stettener Tafeln sind einige erzählerische Details. So zum Beispiel das aufgebauschte, karierte Kopfkissen der Maria oder die Bekleidung des Petrus, der in allen drei Fällen eine Albe mit Priesterstola trägt. Auch die Drapierung des Kopftuches der Maria weist Ähnlichkeiten auf hinsichtlich der Art und Weise, wie es um den Kopf der Sterbenden gehüllt ist. Ferner findet sich das Motiv der Kerzenübergabe des Johannes an Maria auf der Stettener Tafel wieder.

Kompositionell sind die Darstellungen insofern vergleichbar, als die Szene nach rechts oben ausgerichtet ist. Jedoch musste der Stettener Meister das Bett nahezu parallel zum Horizont in den Raum stellen, um das Platzangebot des Querformats ausnutzen zu können; eine vertikale Kompositionsweise, wie sie die „Meister von Sigmaringen“ auf den besagten Tafeln in Sigmaringen und Karlsruhe wählten, wäre in diesem Fall aufgrund des Formates dagegen nicht machbar gewesen.

Nach Ingenhoff bildet Martin Schongauers Stich B. 33 (bzw. L. 16) die Vorlage der beiden Werke in Karlsruhe und Sigmaringen.¹⁰⁹ Dabei handelt es sich um jene Graphik, die „Anfang des 16. Jahrhunderts noch als ‚das beste Kunststück‘ galt, das vor Dürer jemals in deutschem Gebiet geschaffen wurde“, wie Dorit Schäfer eine zeitgenössische Bemerkung paraphrasiert.¹¹⁰ Auch wenn Schäfer eine verschollene niederländische Vorlage vermutet, so legte Schongauer mit dieser Arbeit eine durchaus „innovative Darstellung“ vor. Hier erscheint erstmals das Motiv des „schräg in den Raum gestellten, perspektivisch verkürzten Bettes“; auch hinsichtlich der Detailfreudigkeit setzte Schongauer hiermit neue Maßstäbe. Schäfer verweist unter anderem auf die Augengläser, denen sich die lesenden Apostel am unteren Bildrand bedienen, oder auf den subtil ausgestalteten Kerzenleuchter am Fuß des Bettes. Wenn aber Schongauers Stich B. 33 (bzw. L. 16) für die Sigmaringer bzw.

108 Ingenhoff 1962, S. 106 f. mit Abb. 28.

109 Ingenhoff 1962, S. 106 f.

110 Zitiert aus Ausst.Kat. Karlsruhe 2001, S. 200 f. Nr. 105 (Dorit Schäfer), hier auch die folgenden Zitate.

Karlsruher Darstellung vorbildlich gewesen sein soll und gewisse Abhängigkeiten der Stettener Tafel von jenen nicht von der Hand zu weisen sind, dann ist nicht auszuschließen, dass auch der Meister der Stettener Tafeln von diesem Stich beeinflusst war oder ihn zumindest kannte.

Der Marientod ist im vorliegenden Fall offenkundig auf die Darstellung der Geburt Christi bezogen. Dafür spricht, dass die Tafel auf dem Retabel ursprünglich direkt neben jener angeordnet war. Eine solche Anordnung der Tafeln ergibt sich aus der Rekonstruktion, die in Kapitel IV. 2.4. geleistet wird. Die Zusammenhänge zwischen Christi Geburt und dem Marientod begründen sich in der kirchlichen Lehre, wonach der Geburtstag des Herrn zugleich der Todestag seiner Mutter sei.¹¹¹ Darüber hinaus soll Maria in Bethlehem gestorben sein; eine Auffassung, die den Bezug des Marientodes zum für den christlichen Glauben elementaren Ereignis von Christi Geburt umso deutlicher herausstellt. Daher muss der Marientod aus der Sicht der Geburt Christi betrachtet werden, weswegen an dieser Stelle auf die Ausführungen im vorigen Kapitel verwiesen werden kann.

IV.2.2.E. RADWUNDER DER HEILIGEN KATHARINA VON ALEXANDRIEN

Wie eingangs erwähnt, gehören die im Folgenden vorzustellenden Tafeln nicht mehr zum Marienzyklus.¹¹² Doch sind sie ebenso wie jene vier Tafeln beidseitig bemalt, wobei aber bislang auch in diesen Fällen lediglich die heutigen Vorderseiten bekannt waren. Da die rückseitige Bemalung der folgenden zwei Tafeln natürlich gleichfalls in Kapitel IV. 2.3. berücksichtigt werden wird, ist es gerechtfertigt, ihre Schauseite an dieser Stelle vorzustellen.

Die erste Tafel zeigt in der Bildmitte eine junge Frau, während links sowie rechts von ihr jeweils eine Ansammlung männlicher Gestalten erscheint (Abb. 60a; 60a-1).¹¹³ Vor einem mit Messern besetzten und auf eine erhöhte Konstruktion montierten Rad kniet die Frau in freier Landschaft am Erdboden und faltet dabei die Hände wie zum Gebet. Sie hat offenes Haar und trägt ein rotes, fülliges Gewand mit Hermelinpelz als Saumbesatz. Das Rad wird von oben von unsichtbarer Hand mit zahlreichen kleinen kreisrunden

111 Für die Zusammenhänge von Christi Geburt und Marientod vgl. Holzherr 1971, S. 16 f.; hier auch zum Folgenden.

112 Vgl. oben die Vorbemerkung (Kapitel IV. 2.2.).

113 Tafel 6 (A), vgl. im Anhang, Kapitel 1.2., sowie die Beschreibung von Eberhard Frank (ders. 1951, S. 65 unter „e“).

Steinen beworfen und weist bereits einige Risse auf. An den linken Bildrand drängen sich fünf stehende Figuren, wovon sich die im Vordergrund dargestellte durch ihr prächtiges Brokatgewand von den übrigen optisch abhebt. Diese männlichen Personen wenden ihre Köpfe von der Frau vor dem Rad ab. Dabei halten sie sich die Hände in einer Art und Weise vor die Gesichter, als ob sie sich vor etwas schützen wollten. Jener Mann, welcher der Frau am nächsten steht, zieht zugleich auch seinen Mantel vor den Körper. Die drei übrigen Gestalten liegen buchstäblich niedergeschlagen unter dem Rad und verdrehen die Augen. Am Kopf der hinteren Figur, einer hageren Gestalt mit Glatze, die rücklings am Boden liegt, erscheint eine blutende Kopfwunde.

Während aus der Körpersprache der männlichen Figuren Furcht spricht, ver-rät hingegen jene der jungen Frau eiserne Überzeugung. So stehen Abwehrreaktion und Zurückweichen der an den linken Bildrand gedrängten Gruppe in deutlichem Kontrast zur statuarischen, wie angewurzelt wirkenden Gestalt der weiblichen Figur, die völlig emotionslos das mit Steinen beworfene Rad anstarrt. Am Schicksal der Verwundeten, die unter dem Rad liegen und sich sichtlich vor Schmerz krümmen, nimmt sie keinerlei Anteil. Auch das Publikum hinter hier bekümmert sie nicht.

Die Kleidung der Figuren steht in einem gewissen Widerspruch zur Körpersprache. So suggeriert zum Beispiel das prächtige Gewand des korpu-lenten Mannes in der linken Gruppe, der frontal im Vordergrund steht, den Eindruck von Reichtum und damit auch von Macht. Mit diesem Eindruck korreliert jedoch seine Abwehrreaktion. Somit kontrastiert das äußere Er-scheinen mit der Situation, der sich das Personal ausgesetzt sieht.

Eberhard Frank, der die Tafel erstmals beschrieben hat, sieht in dieser Dar-stellung das „Martyrium der Hl. Katharina [von Alexandrien].“¹¹⁴ Offenkun-dig folgt er damit einem entsprechenden Vorschlag Walther Genzmers, der dies möglicherweise aus den im Anhang der vorliegenden Arbeit edierten Inventarverzeichnissen übernommen hat.¹¹⁵ Die Betrachtung der Szene und der Abgleich mit der zugrunde liegenden Quelle zeigt jedoch, dass hier nicht das Martyrium der alexandrinischen Königstochter dargestellt ist. Denn dabei

114 Frank 1951, S. 65 unter „c“.

115 KD Hechingen 1939, S. 294. – Für die Angaben der Inventarverzeichnisse vgl. im Anhang Kapitel 2.3. (unter Nr. 6) und 2.4. (unter Nr. 14).

müsste es sich um eine Enthauptungsszene handeln, ähnlich jener des unten darzulegenden Johannes-Martyriums (siehe Kapitel IV. 2.2.f.). Hier ist stattdessen das sogenannte Radwunder zu sehen, welches zu den am häufigsten dargestellten Episoden ihrer Vita zählt.¹¹⁶

Katharina war der Legende zufolge eine Königstochter, die im 4. Jahrhundert unter dem heidnischen Kaiser Maxentius das Martyrium erlitten haben soll. Denn dieser wollte sie zur Frau nehmen, wogegen sich Katharina aufgrund ihres christlichen Glaubens jedoch verweigerte.¹¹⁷ Darauf soll sie gefoltert und schließlich enthauptet worden sein. Laut ihrer Vita handelte es sich bei der letzten Folterung, mit der sie unmittelbar vor dem Martyrium konfrontiert wurde, um die Räderung. Doch ehe dies geschehen konnte, zerstörte ein von Gott gesandter Engel das Folterinstrument. Die *Legenda Aurea* berichtet hierüber Folgendes:

Da gab ein Richter dem wütenden König den Rat, daß er sollte in dreien Tagen vier Räder lassen machen, die mit eisernen Sägen und spitzen Nägeln wären gesäumt; die schwere Pein sollte ihren Leib zerschneiden, auf daß [!] die übrigen Christen von der Bitterkeit eines solchen Todes würden erschreckt. [...] Da bat Sanct Katharina den Herrn, daß er das Werk zerstöre zu seines Namens Preis und zu des umstehenden Volkes Bekehrung. Siehe, da kam der Engel des Herrn und zerstörte das Werk mit großer Ungestümigkeit, daß viertausend Heiden davon erschlagen wurden.¹¹⁸

Die vorliegende Darstellung weicht von der Erzählung insofern ab, als sich der Meister zum einem mit einem einzigen Rad begnügte und zum anderen die *viertausend Heiden, die davon erschlagen wurden*, auf die symbolische Dreizahl reduzierte. Diese Abweichung erklärt sich aus der Eigenart dieser projektierten Räderung, der sich Katharina ausgesetzt sah, und entspricht dabei einem von mehreren Darstellungstypen. Als entscheidend für die Etablierung der Ikonographie dieses Ereignisses erwies sich nämlich der Umstand, dass hier

116 Zur Episode des Radwunders vgl. Schill 2005a, S. 178–186; Jestrzowski 2010, S. 95–125. – Für einen Überblick der Katharina-Ikonographie siehe Assion, LCI 7 (1994).

117 Vgl. Voragine/ed. Benz 2007, S. 704–713. – Eine kritische Diskussion der Katharinenlegende bietet Schill 2005a, S. 11–70.

118 Zitiert aus Voragine/ed. Benz 2007, S. 708.

eine Sonderform der Räderung geschildert wird.¹¹⁹ Während andere Märtyrer, nachdem man ihnen die Gliedmaßen gebrochen hatte, auf das Rad geflochten wurden und dadurch zu Tode kamen – den heiligen Georg zum Beispiel soll dieses Schicksal ereilt haben¹²⁰ – betont die Katharinenvita ausdrücklich, dass in diesem Fall die eigentliche Räderung der Heiligen durch rechtzeitiges Einschreiten von Engeln verhindert wurde. Darüber hinaus handelte es sich der Legende zufolge auch nicht um ein herkömmliches, sondern um ein eigens für diesen Zweck nach einem speziellen Plan gebautes Rad. Aufgrund dieser Abweichungen vom konventionellen Muster „konnten die Künstler nicht auf tradierte Kompositionsschemata zurückgreifen.“¹²¹ Daher haben sich verschiedene Bildschemata entwickelt. Peter Schill differenziert drei „Grundtypen“. Die vorliegende Lösung entspricht dabei dem ersten Typus („Katharina kniet oder steht betend neben der Radmaschine“), dem die meisten Denkmäler verpflichtet sind.¹²² So zum Beispiel ein um 1450 datiertes Tafelbild, das aus dem Dominikanerinnenkloster Unterlinden stammen soll. Dieses gibt die Szene zwar spiegelverkehrt wieder, das heißt Katharina ist hier nicht nach rechts, sondern nach links ausgerichtet. Doch greift auch dieses Bild auf den genannten ersten Typus nach der Schillschen Typologie zurück.¹²³ Unterlinden gehörte gleichfalls zum exklusiven Kreis der Reformkonvente, und es wurde von den federführenden Vertretern der Observanz diesbezüglich durchaus als Muster dargestellt.¹²⁴ Insofern scheint dieser Darstellungstypus in den Reihen der Observanz durchaus verbreitet gewesen zu sein.

Indem ein gängiges Bildschema aufgegriffen wurde, war die Wiedererkennbarkeit der Szene gewährleistet. Die ikonographische Wiedererkennbarkeit wurde bereits von Agnieszka Madej-Anderson in ihrer Arbeit über die observanten Krakauer Dominikaner als signifikant für diese Frömmigkeits-

119 Inwiefern sich diese Variante der Räderung von der herkömmlichen unterschied, welcher zum Beispiel der heilige Georg ausgesetzt war, legt Schill 2005a, S. 178, dar.

120 Die Vita des heiligen Georg wird unter anderem erzählt in Voragine/ed. Benz 2007, S. 232–236. – Siehe zu Georg auch in vorliegender Arbeit unten, Kapitel IV. 3.3.

121 Zitiert aus Schill 2005a, S. 178.

122 Zitiert aus Schill 2005a, S. 179; zu den Darstellungstypen siehe ebd.

123 Abbildung und Beschreibung in Ausst.Kat. Unterlinden II 2001, S. 34 Abb. 33b (Catherine Leroy).

124 Vgl. etwa die Ausführungen des Johannes Meyer über Unterlinden (Meyer/ed. Reichert 1908, S. 49 f.).

richtung herausgestellt: „Die Übereinstimmung mit der ikonographischen Tradition gewährt die Wiedererkennbarkeit und verbürgt dadurch den Wahrheitsanspruch der Bilder.“¹²⁵ Madej-Anderson betont dabei aber auch, dass „[d]as Typische [...] jedoch zugleich einen Rahmen für individuelle Lösungen und Akzentsetzungen [bildet].“

Besonders die von Madej-Anderson genannten „Akzentsetzungen“ sind im vorliegenden Fall relevant. Denn dadurch, dass die Stettener Darstellung das Motiv der unverrückbar vor der Foltermaschine ausharrenden Katharina sichtlich ins Zentrum rückt, unterstreicht sie nicht nur die Standhaftigkeit der Heiligen und ihr eisernes Vertrauen auf Christus, sondern zugleich auch die Bedeutung des Rads als wichtigstes ihrer Attribute. Auf diese Weise bringt das Bild zum einen Katharinas „von Gott verliehene besondere Begnadigung“ zur Anschauung, zum anderen kann das Rad als „Richtrad“ verstanden werden. Es versinnbildlicht dabei „das über die Heiden verhängte göttliche Gericht“ und ist in diesem Sinne als „Symbol für die Überwindung des feindseligen Heidentums“ aufzufassen.¹²⁶

Mit einer solchen Verständnisweise bewegt sich das Bild vollständig am Horizont der observanten Werte und Ideen. Denn das Heidentum, welches hier durch die niedergeschlagenen Schergen und die vor dem Steinschlag angsterfüllt zurückschreckende Personengruppe am linken Bildrand veranschaulicht wird, konnotiert unweigerlich jene Lebenshaltung, die im Hinblick auf die Reformterminologie mit so etwas wie Ungeistlichkeit bezeichnet werden könnte – um damit einen Gegenentwurf zum Begriff der Geistlichkeit zu kreieren, welcher mit der Observanz gleichgesetzt wurde.¹²⁷

IV.2.2.F. MARTYRIUM DES TÄUFERS

Die zweite dieser Tafeln zeigt eine enthauptete und vier stehende Figuren in einem spartanisch eingerichteten Raum, welcher durch grüne Bodenfliesen, eine halbhohe graue Mauer im Hintergrund und ein großes Tor links im Bildfeld beschrieben wird.¹²⁸ Von den vier stehenden Gestalten stellt die mittig

125 Vgl. Madej-Anderson 2007, zitiert aus S. 55, hier auch das folgende Zitat; Madej-Anderson bezieht sich hier konkret auf die Marien- und Christusikonographie. Doch lässt sich diese Aussage durchaus auf andere Themen übertragen.

126 Zur Bedeutung des Rad-Attributs der Katharina vgl. Jestrzemeski 2010, S. 95–125. Alle Zitate in diesem Absatz stammen aus ebd., S. 96 f. und S. 117. – Siehe auch Abb. 68 und 68-1; vgl. dazu oben, am Ende des Kapitel II. 2.3.c.

127 Zur Bedeutung des Geistlichen bei den Observanten vgl. oben, Kapitel I. 4.1. mit Anm. 72.

128 Tafel 5 (A), vgl. im Anhang, Kapitel 1.2., sowie die Beschreibung von Eberhard Frank (ders.

zu sehende eine weibliche Figur dar. Gekleidet in ein rotes, mit Brokatapplikation als Kragenbesatz verziertes Gewand, worunter sich eine akrobatisch überkreuzte Beinsetzung abzeichnet, hält die junge Frau eine Schale in ihren Händen, in welcher der Kopf eines bärtigen Mannes liegt. Die enthauptete Figur, die ein Fellkleid trägt, hängt zu ihren Füßen aus dem Tor heraus. Das Tor selbst öffnet sich in ein undefiniertes Dunkel. Auf dem Fußboden vor dem Enthaupteten ist eine Blutlache zu sehen. Hinter dem Enthaupteten macht ein mit einem Schwert bewaffneter Mann mit blauen Bein Kleidern und braunem Wams einen Ausfallschritt nach hinten. Rechts hinter der Frauenfigur stützt sich ein Mann, der einen kostbaren, mit Hermelin besetzten Mantel trägt, auf einen Stock. In seinem Rücken erscheint am rechten äußeren Bildrand eine vierte Gestalt, die die Schulter des vor ihm stehenden Mannes umfasst.

Skrupellosigkeit und Schermut sprechen aus dem Werk. Besonders die weibliche Gestalt in der Bildmitte strahlt diesen Eindruck aus. Die tief nach unten gezogenen Mundwinkel korrespondieren mit den streng am Kopf fixierten Zöpfen und dem emotionslosen leeren Blick der gesenkten Lider, unter denen sich die schwarzen Pupillen auf das abgeschlagene Haupt in der Schale heften. Ein gewisses Bedenken bringt dagegen der Mann mit Schwert zum Ausdruck, wenn er mit zusammengezogenen Brauen auf den blutprudelnden Rumpf äugt, der vor ihm auf den kalten Boden stürzt. Auch den beiden Figuren rechts im Bild, deren statuarische Blockhaftigkeit das regungslose Starren der kleinen Augenpaare spiegelt, steht die Tristesse ins Gesicht geschrieben. Das Kolorit unterstreicht die bemitleidenswerte Szenerie, indem hier dunkle, gedeckte Farbtöne dominieren. Einzig das Gewand der weiblichen Gestalt sticht durch sein sattes rot aus der herbstlichen Palette heraus.¹²⁹

Das Bild schildert das Martyrium Johannes' des Täufers, wie es das Markusevangelium beschreibt. König Herodes Antipas wollte demnach die Toch-

1951, S. 65 unter „d“). – Zur Ikonographie des Johannesmartyriums vgl. etwa Daffner 1912; Masseron 1957.

129 Aufgrund der oben in Kapitel IV. 2.1.c. festgestellten Übermalungen der Tafeln ist es allerdings schwer zu sagen, inwiefern die Farbgebung original ist. Gleichwohl kann an dieser Stelle angemerkt werden, dass Rot in der Farbensymbolik auch die Farbe der Märtyrer ist. Insofern korrespondiert die Farbgebung der Tafel gut mit ihrer Darstellung, die ja mit Johannes dem Täufer einen solchen Märtyrer vorstellt; vgl. zu den liturgischen Farben etwa Braun, LThK 3 (1931), Sp. 956.

ter der Herodias dafür belohnen, dass sie an seinem Geburtstag einen Tanz aufgeführt hat und gab ihr deswegen einen Wunsch frei (Mk 6, 22 f.). Das Mädchen, das einer außerbiblischen Quelle zufolge Salome geheißen haben soll, fragte seine Mutter, was es sich wünschen solle (Mk 6,24). Herodias, die Johannes tot sehen wollte, da er das Verhältnis zwischen ihr und Herodes öffentlich verurteilt hatte (Mk 6, 18 f.), empfahl ihrer Tochter nun, um den Kopf des Johannes zu bitten. Dieser war zuvor schon um der Herodias willen (Mk 6,17) eingekerkert worden. Das Kind forderte daraufhin gegenüber Herodes Folgendes:

Ich will, dass du mir gibst, jetzt gleich auf einer Schale, das Haupt Johannes des Täufers. Und der König wurde sehr betrübt. Doch wegen des Eides [...] schickte der König den Henker hin und befahl, das Haupt des Johannes herzubringen. Der ging hin und enthauptete ihn im Gefängnis und trug sein Haupt herbei auf einer Schale und gab's dem Mädchen und das Mädchen gab's seiner Mutter.¹³⁰

In der vorliegenden bildlichen Umsetzung spielt sich das Lebensende des Vorboten Christi vor zeitgenössischer Kulisse mit entsprechend gekleidetem Personal ab. Eine Ausnahme hiervon bildet Johannes selbst, der traditionell im Kamelfell dargestellt ist.¹³¹ Diese Montur gewährleistet zwar seine Identifizierbarkeit als Büsser und Asketen und rückt damit zugleich die Spannung von Armut und Reichtum ins Blickfeld. Jedoch entsteht dadurch auch ein seltsamer Kontrast zwischen der authentischen Wiedergabe des biblischen Geschehens und dessen zeitgenössischer Aktualisierung. Gleichwohl erfreute sich das Thema der Enthauptung des Johannes durch den Henker insbesondere in der Zeit um 1500 und dem frühen 16. Jahrhundert großer Beliebtheit; dementsprechend viele Einzeldarstellungen sind erhalten. Eines unter zahlreichen Beispielen bildet die um 1520 datierte Interpretation eines seeschwäbischen Meisters. Der entblößte, sich am nackten Erdboden krümmende Rumpf des Geköpften, aus dem das Blut in Strömen sprudelt, kontrastiert dort auffällig mit dem pompösen Aufmarsch des Herrschers, der die Insignien der Macht vorweist (Abb. 59a-A).¹³²

¹³⁰ Zitiert aus Mk 6, 25–28.

¹³¹ Vgl. zum Kamelfell die Erläuterungen unten, Kapitel IV. 2.3.c.

¹³² Vgl. zu diesem Gemälde auch Slg.Kat. Rottenburg 2012, S. 231–234 (Melanie Prange).

Dagegen inszeniert die Stettener Tafel das Johannes-Martyrium als Narration. Dabei erfolgt die Wiedergabe der Erzählchronologie der einzelnen Momente dieser Episode aus der Vita des Täufers in simultaner Art und Weise. Das heißt, die „Sukzession der Szenen, verstanden als illusionäres zeitliches Nacheinander, wird im gleichzeitigen Nebeneinander des einheitlichen Bildraumes ‚simultan‘ vorgestellt.“¹³³ So ist es offensichtlich, dass hier eben nicht nur die Enthauptung Johannes des Täufers inszeniert wurde – unter diesem Titel firmierte das Bild bisher in der Literatur.¹³⁴ Vielmehr hat sogar bereits die darauffolgende Darbringung der Schüssel mit dem Haupt des Geköpften an Salome stattgefunden, sodass sie nun die sogenannte Johanneschüssel in Händen hält. Indessen steht die Übergabe dieses makabren Wunsches an Salomes Mutter noch bevor. Die Darstellung vereint somit das Thema der Enthauptung mit dem der Darbringung des Hauptes.

Eine derart gebündelte Darstellungsweise findet sich gerade bei der Visualisierung dieses Stoffs häufig. Schon die ältesten Verbildlichungen von diesem Sujets bedienen sich der Simultantechnik, um die Chronologie der Ereignisse gleichsam einzufangen. Eine Miniatur in einem Evangeliar des 9. Jahrhunderts aus Chartres zum Beispiel zeigt das Gastmahl, den Tanz und die Enthauptung in übereinander geordneten Registern, wobei die Narration von oben nach unten verläuft.¹³⁵ Eine solche Ordnung, bei der die zeitlich jüngste Szene im Vordergrund des Bildes erscheint, während die weiter zurückliegenden in den Hintergrund gerückt wurden, weisen auch spätere Darstellungen auf. So beispielsweise eine Miniatur zum Fest der Johannesenthauptung in einem dominikanischen Kapiteloffiziumsband des ausgehenden 15. Jahrhunderts.¹³⁶ Auch dort findet die Enthauptung im Vordergrund eines spätgotischen Saales statt, während die Festteilnehmer im Hintergrund an gedeckter Tafel dinieren.

Hier nun wurde auf Gastmahl und Tanz verzichtet zugunsten einer Aufwertung sowohl des eigentlichen Martyriums des Täufers als auch der Inszenierung des Triumphes der Salome als selbstherrliche junge Frau, die das Haupt des letzten Propheten wie eine Trophäe präsentiert. Diese beiden

133 Zum sogenannten Simultanbild grundlegend: Kluckert 1974, hier zitiert aus ebd., S. 7.

134 Siehe etwa Frank 1951, S. 65 unter „d“.

135 Daffner 1912, S. 43.

136 Hamburger 2016, Abb. 12 (im unpaginierten Abbildungsanhang).

Momente der Johannes-Vita sind sicherlich diejenigen, die das Gemüt am meisten zu bewegen vermögen; umso mehr, wenn, wie es hier der Fall ist, die Brutalität der Tat mit der reuevollen Physiognomie des restlichen dargestellten Personals korreliert.

Vor dem Hintergrund der observanten Doktrin, die im Rahmen der unbedingten Hingabe des Lebens in Form der aktiven und passiven Klausur Sündenbewusstsein lehrt und Reue fordert, wird die Zurschaustellung solcher hochmoralischen Augenblicke kaum als willkürlich aufzufassen sein. Schließlich vermeidet man durch den Verzicht auf Bilder, die einen gewissen Unterhaltungswert haben, wozu Darstellungen von Festveranstaltungen oder Tänzen durchaus zu rechnen sind, den Eindruck von Müßiggang und unnützem Zeitvertrieb. Denn im Nichtstun liegt nach der Vorstellung der Dominikaner-observanten die erste Ursache dafür, vom Teufel verführt zu werden.¹³⁷

IV.2.3. DIE HEUTIGEN RÜCKSEITEN: IKONOGRAPHIE UND BOTSCHAFT

Für die Vorderseiten bot es sich an, die Tafeln in der Reihenfolge der Chronologie des Marienlebens zu beschreiben, da dieses dort in vier Episoden geschildert wird. Für die Rückseite bietet sich indessen an, der Beschreibung der Malereien eine thematische Ordnung zugrunde zu legen. Denn diese Tafelseiten erzählen keine Geschichte, sondern verweisen auf bestimmte religiöse Themenbereiche, indem sie entsprechende Heiligengestalten präsentieren. Daher empfiehlt sich hier, die Beschreibung beziehungsweise die Ermittlung dessen, was dereinst dort zu sehen war, diesen Themen folgen zu lassen.

IV.2.3.A. DOMINIKUS UND THOMAS VON AQUIN

Auf der Rückseite der Verkündigung erscheinen zwei stehende Heilige vor dunklem Hintergrund (Abb. 55b; 55b-1).¹³⁸ Die linke Gestalt weist zwar starke Beschädigungen auf (Abb. 55b-2; 55b-3), dennoch ist zu erkennen, dass beide Figuren den Habit der Dominikaner tragen. Dieser besteht aus einem weißen Untergewand (Tunika), welches ein schwarzer Gürtel zusammenhält,

¹³⁷ Vgl. oben, Kapitel I. 4.4.b. mit Anm. 165.

¹³⁸ Tafel 1 (B), vgl. im Anhang, Kapitel 1.2.

einem weißen Skapulier und einem schwarzen Mantel (*cappa*) darüber.¹³⁹ Dadurch weisen sich beide Figuren zunächst als Mitglieder des Predigerordens aus. Und die Attribute, die den dargestellten Ordensleuten beigegeben sind, erlauben eine zweifelsfreie Identifikation.

Die Identifizierung des rechts im Bild zu sehenden Heiligen als Dominikus bereitet keine großen Schwierigkeiten. Ihm wurden auf dieser Darstellung hinreichend viele und aussagekräftige Attribute beigegeben, sodass er einwandfrei als solcher zu erkennen ist. Bereits der zu Füßen des Heiligen sitzende schwarz-weiß gefleckte Hund, der eine brennende Fackel im Maul hält, kennzeichnet die Gestalt als den Gründer des Predigerordens. Das Motiv ist der Vita des Heiligen entnommen und stellt einen Traum seiner Mutter Johanna dar. Demnach sei ihr ein kleiner Hund mit einer brennenden Fackel im Mund erschienen, welcher *den ganzen Weltenbau mit dieser Fackel [entzündete]*.¹⁴⁰ Joseph Braun zufolge ist der Hund mit der Fackel das wichtigste individuelle Attribut des heiligen Dominikus.¹⁴¹ Während zwar nur wenige der frühen Dominikusbilder persönliche Attribute aufweisen, weil die Ikonographie dieses Heiligen erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts determiniert war,¹⁴² scheint sich der Hund mit Fackel als charakteristisches Attribut rasch durchgesetzt zu haben. Im 15. Jahrhundert erscheint er dann auf zahlreichen Denkmälern; ein besonders prägnantes findet sich erneut in den Resten der mittelalterlichen Ausstattung der Wimpfener Dominikanerkirche, wo eine Dominikus-Statue mit Hund zu Füßen als lebensgroße Holzstatue die Zeit überdauerte.¹⁴³

Als ein ebenso typisches Kennzeichen kann der Stern auf der Stirn des Heiligen bezeichnet werden.¹⁴⁴ Auch dieses Motiv wurde seiner Vita entlehnt;

139 Zu den Trachten der einzelnen Orden siehe etwa Keller 1975, S. 549–553, hier S. 552 f.

140 Vgl. Voragine/ed. Benz 2007, S. 414: *Da die Mutter des Kindes [Dominikus] schwanger ging, kam ihr im Traum für, wie sie ein Hündlein trüge in ihrem Leib, das hätte eine brennende Fackel in seinem Mund; und da es auskam aus ihrem Leib, da entzündete es den ganzen Weltenbau mit dieser Fackel.* – Siehe zur Vita des Heiligen auch die Ausführungen oben in Kapitel II. 2.3.c.

141 Vgl. Braun 1943, Sp. 190.

142 Wie in Kapitel II. 2.3.c. anhand der Glasmalereien aus dem Wimpfener Dominikanerkloster bereits dargelegt, standen bis ins ausgehende 13. Jahrhundert weder die Auswahl noch die Darstellungsweise der Episoden seiner Vita fest.

143 Diese Skulptur wurde in der Literatur aufgrund ihrer Qualität und Aussagekraft immer wieder abgebildet. So bereits bei Braun 1943, Sp. 190, aber auch neuerdings zum Beispiel mit ausführlicher Beschreibung in Ausst.Kat. Ulm 2002, S. 257–262 Nr. 17 (Evmaria Popp, Frederike Röper, Kerstin Bucher, Stefan Roller), hier S. 258 Abb. 17-3.

144 Braun 1943, Sp. 190 f. meint dagegen, der Stern komme „als individuelles Attribut im Gegensatz zum Hund nur vereinzelt vor“. Siehe jedoch Frank, LCI 6 (1974), Sp. 74.

es orientiert sich an jener Episode, die chronologisch unmittelbar auf den Traum der Mutter folgt. So soll der Hebamme, die bei der Geburt des Dominikus anwesend war, ein leuchtender Stern auf der Stirn des Neugeborenen erschienen sein, um die Welt zu erleuchten.¹⁴⁵ Im frühen 15. Jahrhundert scheint vor allem Fra Angelico für seine Darstellungen des Ordensgründers dieses Attribut bevorzugt zu haben; so erscheint der Stern zum Beispiel auf dem berühmten Wandgemälde mit der Geißelung Christi in San Marco (Florenz), wo Dominikus links unten auf einer Stufe sitzt und in sich gesunken in die Lektüre vertieft ist. Dabei tippt er mit der rechten Hand in voller Konzentration an sein Kinn, während er mit der linken das Buch, welches er liest, umblättert.¹⁴⁶ Auch die seit Mitte der 1470er Jahre nördlich der Alpen verbreiteten sogenannten Dominikanerstammbäume zeigen Dominikus als Wurzel Jesse in der Regel mit einem golden glänzenden Stern auf der Stirn;¹⁴⁷ der Stammbaum am bereits mehrfach erwähnten Lettner der Dominikanerkirche in Bern kann als Beispiel angeführt werden (Abb. 53-2). Insgesamt scheint dieses Attribut im ausgehenden Mittelalter häufiger vorzukommen als in früheren Zeiten. So trägt beispielsweise auch der Dominikus auf dem Retabel des Rosenkranzaltars der Kölner Dominikanerkirche St. Andreas einen Stern auf der Stirn.¹⁴⁸

Zu den allgemeinen Attributen des Heiligen sind dagegen das Buch und der Wanderstab zu zählen. Das rote (mitunter auch schwarze) Buch bedeutet nach Isnard Frank entweder die Ordensregel oder das Evangelium.¹⁴⁹ Auf Dominikus' Wirken als wandernder Prediger und Pilger verweist dagegen der Wanderstab. Wie seine Vita mitteilt, hat er diesen Stab von Petrus und Paulus erhalten. Die Apostelfürsten sollen ihm demnach erschienen sein, als er eines Tages im Petersdom *für die Ausbreitung seines Ordens* betete: [U]nd Petrus gab ihm

145 Vgl. Voragine/ed. Benz 2007, S. 414: *Auch erschien der Frau, die ihn aus der Taufe hub, daß er einen lichten Stern an seiner Stirn hätte, der erleuchtete alle Welt.*

146 Eine Abbildung bringt unter anderem Hood 1986, S. 203 Abb. 12.

147 Vgl. Wälz 1964, S. 240 mit Abb. 2; eine Abbildung auch in Halbauer/Binz 2015, S. 38 Abb. 83.

148 Abbildung in Künstle 1928a, S. 639 mit Abb. 370. Während Künstle (ebd., S. 670) die Malerei auf 1474 datiert, setzt Braun 1943, Sp. 191 sie auf „etwa 1510“. – Siehe zum Stern auf der Stirn des Heiligen auch die Abb. 68 hier im Abbildungsteil, wo zudem auch das Kreuz als weiteres Attribut des Dominikus' erscheint.

149 Vgl. Frank, LCI 6 (1974), Sp. 74; zum Folgenden siehe auch ebd., Sp. 77.

*einen Stab, Paulus aber ein Buch, und [sie] sprachen, Gehe hin und predige durch die Welt, denn du bist von Gott zu diesem Amt ausersehen.*¹⁵⁰

Da diese Episode bereits im Bildprogramm der in den 1260er Jahren entstandenen *Arca di San Domenico* zu finden ist,¹⁵¹ scheint es, dass das Buch und der Stab zu den ältesten Attributen gehören, mit denen Dominikus gekennzeichnet wird. Dabei kann Dominikus sowohl ein geschlossenes als auch ein offenes Buch tragen; offenbar wurden hier beide Varianten gleichermaßen bevorzugt. Ein offenes Buch erscheint etwa auf zwei Stettener Dominikus-Darstellungen; einmal bei jener auf dem vorliegenden Tafelbild, sowie bei einer um 1500 zu datierenden Holzskulptur (Abb. 50; 50-1).¹⁵² Eine Holzfigur des späten 15. Jahrhunderts, die auf dem Kirchberg erhalten blieb, hält hingegen ein geschlossenes Buch in der rechten und einem Wanderstab in der linken Hand (Abb. 55b-4; 55b-5).¹⁵³

Während die Identifizierung dieser Gestalt der Tafel somit kaum Probleme bereitet, ist im Vergleich dazu der links im Bild dargestellte Heilige weniger einfach zu erkennen. Dies rührt vor allem auch daher, dass die Farbschicht auf dieser Tafelhälfte großflächig beschädigt ist. Deswegen können lediglich die in den Händen der Figur zu sehenden Gegenstände zu ihrer Identifizierung herangezogen werden. Erschwerend kommt hinzu, dass es sich bei diesen Gegenständen keineswegs um singuläre Attribute handelt. Die Figur hält ein schwarzes Buch in der linken und ein fragmentarisch erhaltenes Kirchenmodell in der rechten Hand. Das Buch kommt so häufig vor wie wohl kaum ein anderes Attribut (siehe oben); es besitzt daher allenfalls

150 Zitiert aus Voragine/ed. Benz 2007, S. 416 f.

151 Vgl. zum Beispiel die Abbildung in Krüger 1998, S. 170 Abb. 20.

152 Die Plastik ist heute verschollen. Dass das Werk nicht zu jenem Möbel gehören kann, in dessen Nischen es zu einem unbekanntem Zeitpunkt hineingestellt wurde (Abb. 50 und Abb. 50-1), ergibt sich sowohl aus stilistischen Gründen als auch aus dem Umstand, dass die Nischen des Möbels zu eng sind, sodass die Füße der Figur über das Podest hinausragt. Dem Anschein nach hat man die Plastik, ebenso wie ihr Pendant, der heilige Petrus Martyr (Abb. 50-2), neu gefasst.

153 Die Figur ist ca. 1,20 Meter hoch, neu und durchaus unsinnig gefasst (man beachte etwa die Farbgebung des Habits und der allzu rote Mund); sie wurde bislang für Thomas von Aquin gehalten (vgl. Rohleder 1968), weil sie heute auf einem Altar steht, der seit dem 18. Jahrhundert dem Aquinaten geweiht ist. Doch gab es auf dem Kirchberg im ausgehenden Mittelalter keinen Thomas-Kult und daher mit Sicherheit auch kein derart exponiertes Denkmal. Der heutige Standort ist alleine deshalb nicht der ursprüngliche. Darüber hinaus handelt es sich hierbei, was bislang nicht erkannt wurde, offensichtlich um eine Schreinsfigur aus einem Retabel. Darauf deutet jedenfalls hin, dass sie rücklings ausgehöhlt ist. Der Strahlenkranz, der auf Abb. 55b-4 erscheint, ist gleichfalls eine barocke Zutat, die später wieder entfernt wurde (siehe Abb. 55b-5). – Für die Diskussion bezüglich der Datierung danke ich Dr. Milan Wehnert (Diözesanmuseum Rottenburg).

ergänzenden Wert. Auch das Kirchenmodell bezeichnet zahlreiche Heilige, so zum Beispiel den heiligen Wolfgang von Regensburg.¹⁵⁴

Der Umstand indessen, dass die Gestalt auf der Stettener Tafel erkennbar den Habit der Dominikaner trägt, schränkt die Anzahl der Möglichkeiten, welcher Heilige hier dargestellt sein könnte, beträchtlich ein. Schließlich waren bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts lediglich vier männliche Dominikaner kanonisiert. Da Dominikus bereits auf der anderen Hälfte der Tafel erscheint, kann er hier schlechterdings nicht mehr in Frage kommen. Somit bleiben nur drei Brüder übrig: der bereits im Jahre 1253 heiliggesprochene Märtyrer Petrus von Mailand († 1252) oder Thomas von Aquin († 1274), der 1323 auf die Altäre gehobene Kirchenlehrer, sowie der im Jahre 1458 kanonisierte Bußprediger Vinzenz Ferrer († 1419) aus dem katalanischen Valencia. Wie jedoch im weiteren Verlauf dieses Kapitels eruiert wird,¹⁵⁵ ist letzterer dieser vier Ordensbrüder gleichfalls auszuschließen. Folglich ist auf der linken Hälfte der vorliegenden Tafel entweder Petrus von Mailand oder aber Thomas von Aquin dargestellt.

Aus ikonographischen Gründen ist erstere Möglichkeit auszuschließen. Petrus von Mailand erlitt im Jahr 1252 das Martyrium, indem Ungläubige ihm hinterrücks mit einem Schwert den Kopf spalteten. Der Überfall geschah auf einer Reise vom norditalienischen Como, wo er Prior des dortigen Ordenshauses war, nach Mailand, wo er im Rahmen seiner Funktion als Inquisitor Pflichten zu erledigen hatte. Aufgrund dieses Martyriums, das ihn zum zweiten Heiligen des Ordens machte, wird Petrus von Mailand auch Petrus Martyr genannt.¹⁵⁶ Der Orden propagierte seinen Kult von Anfang an. So ordnete bereits das 1254 tagende Generalkapitel nicht nur an, dass sein Name, ebenso wie jener des Dominikus, in den Festkalendern nachzutragen sei. Es wurde darüber hinaus befohlen, in jeder Klosterkirche des Ordens außer einem Dominikus-Bild auch eines von Petrus Martyr aufzuhängen.¹⁵⁷

154 Vgl. etwa die Darstellung auf einem Retabellflügel im Diözesanmuseum Rottenburg (Slg.Kat. Rottenburg 2012, S. 145 Abb. 85). Der Bischof erscheint hier im Ornat mit großem Kirchenmodell auf dem Arm.

155 Siehe Kapitel IV. 2.3.b.

156 Zu seiner Vita siehe Voragine/ed. Benz 2007, S. 248–260, hier S. 251 f. zum Martyrium. – Grundlegend zum Leben und Wirken des Petrus Martyr ist noch immer Dondaine 1953; siehe zum unzulänglichen Forschungsstand auch die Bemerkungen von Cioffari 2005, S. 63–66.

157 Vgl. die Erklärung in den Akten des Generalkapitels von 1254 (Reichert 1898, hier S. 70): [...]

Die Ikonographie Petrus Martyrs zeichnet sich durch ein in seinen Kopf eingehauenes oder darüber schwebendes Schwert aus. In dieser Form ist er zum Beispiel auf einem Siegel des Klosters Stetten dargestellt. Stetten führte vom 14. bis zum 17. Jahrhundert ein Konventssiegel, das Petrus Martyr als einen am Boden knienden, die betend gefalteten Hände gen Himmel gerichteten Dominikaner zeigt, wobei über seinem Kopf ein Schwert schwebt.¹⁵⁸ Neben dem Schwert gehört ein Palm- oder Lilienzweig zu seinen Attributen. Das Kloster Stetten bietet auch ein Beispiel für diese Darstellungsweise. So erscheint ein solcher Palmzweig in den Händen des Heiligen auf einer um 1500 zu datierenden Holzplastik (Abb. 50-2).¹⁵⁹ Indessen ist kein Bild bekannt, das Petrus Martyr mit einem Kirchenmodell zeigte.¹⁶⁰

Im Hinblick auf die Frage, wen die linke Hälfte der hier diskutierten Tafel ursprünglich zeigte, bleibt folglich nur Thomas von Aquin übrig. Tatsächlich kann die Frage, wer auf der Bildtafel dargestellt war, nicht nur *ex negativo* zugunsten des Aquinaten beantwortet werden. Denn dieser ist in der Tat der einzige der kanonisierten Predigerbrüder, der unter anderem mit einem Kirchenmodell bezeichnet werden kann.

Thomas erblickte um das Jahr 1224/1225 als jüngster Sproß des Grafen Landulf von Aquin und dessen Ehefrau Theodora Caracciolo im elterlichen Anwesen in Roccasecca bei Neapel das Licht der Welt.¹⁶¹ Dazu bestimmt, durch ein hochrangiges geistliches Amt Ansehen und Wohlstand der Familie zu mehren, gab man ihn mit fünf oder sechs Jahren als Oblate, das heißt als Opfergabe, in die Benediktinerabtei Montecassino. Zu den Dominikanern kam Thomas in Neapel, wo er 1239 das universitäre Studium der *artes liberales* begann. Die Stadt beherbergte seit 1231 einen Predigerkonvent, und Thomas

Item. Priores et alii fratres. curam habeant diligentem. quod nomen beati Dominici et beati Petri martiris. in calendariis et in litaniiis scribantur. et picture fiant in ecclesiis. et quod fiant festa eorum [...].

158 Das Siegel hängt an einer Urkunde vom 6. August 1438. Es ist abgebildet in Haug/Kraus, S. 131. Die Umschrift auf dem Siegel lautet (hier zitiert nach Haug/Kraus, ebd.): † SIG : CONVENTVS : IN : STETEN.

159 Siehe dazu die Hinweise im vorliegenden Kapitel oben, Anm. 152.

160 Für einen ersten Überblick zur Petrus Martyr-Ikonographie siehe Lechner, LCI 8 (1994)a.

161 Zum Leben und Wirken des Aquinaten siehe von Tocco/ed. Eckert 1965; Eco 1989; Elders, LexMA 7 (1997); Hoenen 2010; Horst 2016 und besonders umfassend Leppin 2016, jeweils mit weiterer Literatur. Zur Ikonographie des Aquinaten nach wie vor grundlegend Lechner 1974; einen Überblick bietet ders., LCI 8 (1994)b; siehe ferner Dieck 1997; einzelne Aspekte werden unter anderem auch von Zaru 2014 und Cárdenas 2016 angesprochen.

„begeisterte sich für das durch sie repräsentierte Ideal einer Nachfolge des armen Christus.“¹⁶² Wider den Willen seiner Familie wechselte der etwa Zwanzigjährige 1244 die Ordenszugehörigkeit und trat dem Neapolitaner Konvent bei. Von hier aus folgten Studienaufenthalte in Paris und Köln, vor allem unter der Obhut Albertus Magnus'. War der junge *baccalaureus biblicus* unter Albertus noch Schüler, so übernahm er bereits in den späten 1240er Jahren selbst das Lehramt und „erklärte den Studierenden das gesamte (ins Latein) übersetzte Werk des Aristoteles und führte sie auf dem Weg der Natur der Dinge zur Glaubenserkenntnis.“¹⁶³

In den 50er und 60er Jahren des 13. Jahrhunderts erschöpfte sich Thomas durch alle Sparten der Theologie in einer wahren Flut an Traktaten, Kommentaren, Responsorien, Summen, wodurch er jene „ungewöhnliche] Denkkraft“ (Leo Elders) und Fähigkeit erwies, einen komplexen Stoff allgemeinverständlich aufzubereiten, welche ihn alsbald zum *Doctor communis* machen sollten. Spätestens seit 1266, als er mit seinem inhaltlich gewichtigsten Vermächtnis, der unvollendet gebliebenen *Summa theologiae* (diese firmiert auch als *De Summa theologica*) begann, „wurde Th[omas] in doktr[inären] Fragen oft um seine Meinung gebeten“,¹⁶⁴ und seine Antworten wurden zur Norm, und sie blieben es.

Dieser Mönch besaß das Vermögen, „dem katholischen Denken ein so komplettes Raster [zu liefern], in dem alles seinen Platz hat und seine Erklärung findet, daß dieses Denken von da an nichts mehr verrücken k[onnte].“¹⁶⁵ Man zollte ihm Tribut: Wenige Tage nach seinem Tod im Frühjahr 1274 bekundete die Artesfakultät der Pariser Universität gegenüber dem Orden brieflich ihr Beileid, wobei sie bereits konstatierte, dass „die Lehre des Thomas [...] die ganze Kirche erleuchte.“¹⁶⁶ Der Orden schloss sich dem an; das Generalkapitel von 1279 legte die *doctrina* des Thomas als maßgeblich fest. Und so wurde in zeitgenössischen Berichten schon Jahrzehnte vor seiner Kanonisierung „[d]as Bild von Thomas' Lehre als Leuchte für die ganze Kirche“ propagiert und determiniert.

162 Zitiert aus Horst 2016, S. 195.

163 Zitiert aus Elders, LexMA 7 (1997), Sp. 706.

164 Zitiert aus Elders, LexMA 7 (1997), Sp. 706.

165 Zitiert aus Eco 1989, S. 401.

166 Zitiert aus Hoenen 2010, S. 264 f. Anm. 12; hier auch das folgende Zitat.

Die Kunst brachte diese Metapher in Form der sogenannten Triumphbilder zum Ausdruck. Der wohl berühmteste Vertreter dieser Darstellungen ist im Kapitelsaal der Dominikaner von Santa Maria Novella in Florenz zu finden. Die Westwand dieses Saales, der sogenannten Spanischen Kapelle, ziert eine monumentale, um 1365/67 entstandene Darstellung des heiligen Thomas als Triumphator „über alle anderen nichtbiblischen Autoren“ und als „direkt vom göttlichen Geist der Weisheit erfüllt“.¹⁶⁷ Während zu seinen Füßen frühere Autoritäten kauern, thront Thomas dort inmitten eines elitären Kreises von Kirchenvätern und Aposteln und vor seiner Brust erscheint dabei ein geöffnetes Buch, das Lichtstrahlen entsendet.

Das Motiv des Strahlen entsendenden Schriftwerks gehört zu den ältesten Elementen der Darstellungstradition dieses Dominikanerheiligen. Sein Aufkommen scheint dabei in Zusammenhang zu stehen mit der Bezeichnung von Thomas als *Doctor communis*. Dieser Titel ist seit 1317 belegt¹⁶⁸ und bereits das Retabel der Sieneser Dominikanerkirche Santa Caterina, welches um 1320 datiert, präsentiert den noch nicht kanonisierten Thomas gleichsam als Träger eines Lichtstrahlen von sich gebenden geöffneten Buches; dieses selbst fungiert hier als Lichtquelle.¹⁶⁹

Während Triumphbilder das Motiv des Strahlen entsendenden Buches bewahren, tritt jedoch in autonomen Thomas-Darstellungen ein leuchtender Stein (bisweilen auch eine Sonne oder ein Stern) an dessen Stelle. „Mit Vorliebe wurde dieses Attribut von Fiesole [d.h. Fra Angelico; Anm. Y. A.] benutzt und dadurch popularisiert“, erklärt Josef Anton Endres und nennt auch die Textquelle, auf der es beruht: „Es hat seinen Grund in einer Vision des Dominikanerlektors Albertus Mandukasinus von Brescia (gest. um 1314), der den hl. Thomas an der Seite des hl. Augustinus schaute, geschmückt mit einem großen kostbaren Stein auf der Brust, ,der die Kirche erleuchte-

167 Über dieses Fresko wurde außerordentlich viel geschrieben und geforscht, siehe etwa unter zahlreichem anderen die Dissertation von Margarete Dieck (dies. 1997), wo die ältere Literatur diskutiert wird; hier zitiert aus ebd., S. 91. – Zum Terminus „Triumphbild“ siehe auch Lechner 1974, hier S. 963 ff.

168 Vgl. Ruh, VL 9 (1995), Sp. 814.

169 Dieses Retabel ist in der Kunstgeschichte überaus prominent, entsprechend zahlreich ist die Literatur. Seine Bedeutung für die Entwicklung der Altaraufsätze hat besonders Joanna Cannon herausgestellt, vgl. etwa dies. 1982, hier S. 73 f. – Gregor Martin Lechner spricht in diesem Kontext von „Leuchtquelle“ (vgl. Lechner 1974, S. 941). Mir dagegen erscheint der Terminus „Lichtquelle“ hier geeigneter zu sein.

te“.¹⁷⁰ Folglich hängen diese Darstellungen und Triumphbilder thematisch zusammen: Symbolisiert dort das Buch das gesamte Werk des Aquinaten – was durch entsprechende Zitate, die auf den aufgeschlagenen Seiten jeweils zu lesen sind, verdeutlicht wird –, versinnbildlicht hier der leuchtende Stein (beziehungsweise die Sonne oder der Stern) das erhellende „Opus“ des Gelehrten.¹⁷¹

Damit aber dieses Substitut die den Triumphbildern immanente Vorstellung von „Thomas’ Lehre als Leuchte für die ganze Kirche“ (Maarten Hoenen, siehe oben) abstrichslos transportieren konnte, haben es die ausführenden Künstler offenbar für notwendig empfunden, den Darstellungen zusätzlich ein Kirchenmodell zu integrieren, welches keine „bestimmte Lokalkirche sein muß, vielmehr das Kirchengebäude der Gesamtkirche schlechthin bezeichnet.“¹⁷² Dabei wurden diese Elemente so angeordnet, dass die Strahlen dieser Lichtquelle gebündelt in das geöffnete Westportal des Kirchenmodells fallen, wodurch der Eindruck einer erleuchteten Kirche entsteht (vgl. Abb. 55b-A; 55b-B). Eine solche Darstellung des heiligen Thomas findet sich zum Beispiel auch auf den Arkaden im Mittelschiff der Kirche von S. Pietro Martire in Murano, wo die Inschrift *Quamsi sol reflugens effulsit in templo dei* diesen Gedanken zusätzlich unterstreicht.¹⁷³

Im ausgehenden Mittelalter erfreute sich die „Attributenkombination“ (Gregor Lechner) aus Lichtquelle und Kirchenmodell jedoch nicht nur im südalpinen Raum großer Beliebtheit. Auch nördlich der Alpen kommt sie in dieser Zeit häufig vor. Auffällig ist dabei, dass dieser Thomas-Typus offenbar besonders in observanten Kreise vorkommt.

In der deutschen Ordensprovinz, die auch das österreichische Kernland

170 Beide Zitate aus Endres 1911, S. 14. – Zum Lektor Albert Mandukasinus, der in der Literatur meist nur Albert von Brescia, beziehungsweise in der latinisierten Form Albertus de Brixia, genannt wird, siehe Mörschel, LexMA 1 (1980), Sp. 288 (mit weiterer Literatur). Dessen hier zitierte Vision ist auch enthalten in den Kanonisationsakten, vgl. AASS Mart. I, S. 707; vgl. ferner den Bericht des ersten Thomas-Biographen, Wilhelm von Tocco (von Tocco/ed. Eckert 1965, hier S. 15), wo es heißt: *Dieser Lehrer mußte das Licht eines Sterns zum Vorzeichen haben, der für die ganze Kirche ein leuchtendes Beispiel christlichen Glaubens bieten sollte.*

171 Zu den thematischen Zusammenhängen siehe Lechner 1974, S. 941 f., 963–971, hier zitiert aus S. 941.

172 Zitiert aus Lechner 1974, S. 941. – Zur Botschaft der Triumphbilder siehe auch Cárdenas 2016, hier S. 332.

173 Vgl. Zaru 2014, Abb. 137; zur Datierung und zur Geschichte dieses Klosters siehe ebd., S. 44–53.

umfasste, finden sich Beispiele dieser Ikonographie etwa in der Zeit Kaisers Friedrich III. und seiner Ehefrau, Kaiserin Eleonore, die sich beide als Förderer der observanten Fraktion des Predigerordens hervortaten. So wurden auf Friedrichs III. expliziten Wunsch hin sämtliche österreichische Dominikanerkonvente der Observanz zugeführt; und auch bei der Kaiserin fanden die Observanten der deutschen Provinz stets ein offenes Ohr.¹⁷⁴ Bezeichnenderweise erscheint nun gerade in einem um 1464 datierten Gebetbuch Eleonores auf einer Miniatur eine Darstellung des heiligen Thomas mit einem Kirchenmodell auf dem Arm, das durch die Sonne erleuchtet wird, welche vor seiner Brust sitzt.¹⁷⁵ Die spezifische Verknüpfung von Reformdenken und Darstellungen des Aquinaten im Typus des Kirchenlehrers ist auch sehr schön in der Regensburger Dominikanerkirche abzulesen. Im Zusammenhang mit der Reform des Klosters wurde dort unter anderem ein Thomas-Zyklus an eine Kirchenwand gemalt; es ist dies nicht nur eine der seltenen Darstellungen dieser Art, sondern aus den Episoden der Thomas-Vita wurde dabei gerade auch jene Szene mit der Vision des erwähnten Lektors Albertus Mandukasinus ausgewählt.¹⁷⁶ Auch die osteuropäischen Dominikanerobservanten präferierten offenbar das Motiv der erleuchteten Kirche. Dies beweist zum Beispiel ein Tafelbild des Dominikanerklosters in Krakau, dem führenden Reformkloster der polnischen Ordensprovinz.¹⁷⁷

Dass die Auffassung von Thomas' Lehre als Quelle der Erleuchtung gerade in den Kreisen der Observanz verbreitet war und mithilfe entsprechender Darstellung zum Ausdruck gebracht wurde, rührt nicht von ungefähr.

174 Friedrich III. verfolgte diesbezüglich eine grundlegend andere Kirchenpolitik als sein Sohn und Nachfolger Maximilian I., der den deutschen Dominikanerobservanten kein Interesse entgegenbrachte; siehe dazu die Ausführungen oben in Kapitel II. 3.2. – Die einzige Ausnahme unter den österreichischen Klöstern stellt das Kloster in Friesach dar; es ist der älteste Konvent der deutschen Provinz, und die Klosterinsassen wehrten sich vehement gegen den Anschluss an die Observanzbewegung. Erst um 1500 (der genaue Zeitpunkt scheint unbekannt) trat diesbezüglich eine Wende ein, vgl. dazu Frank 1980.

175 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1942, fol. 123v. Thomas ist dort als Standfigur zusammen mit den drei anderen Dominikanerheiligen Dominikus, Petrus Martyr und Vinzenz Ferrer, sowie einer thronenden Muttergottes mit Kind dargestellt. Eine farbige Abbildung findet sich etwa in Ausst.Kat. Wien 2015, S. 68 Abb. 13.

176 Vgl. dazu Endres 1909; siehe (mit weiterer Literatur) auch Mikisch 2016, hier S. 278.

177 Vgl. Madej-Anderson 2007, S. 164 Abb. 28. Es handelt sich um einen um 1465 datierten Altarflügel. Die Deutung von Madej-Anderson (ebd., S. 24 und 72) der großen goldenen Kette, die Thomas auf diesem Krakauer Bild um den Hals trägt, als „auf den Schultern getragene Corona doctorum“, die hier in Form einer „mit nach unten zeigenden Zacken getragenen Krone“ erscheint, wäre allerdings zu korrigieren. Es handelt sich hierbei eindeutig um die Magisterkette, die zu den Thomas-Attributen gehört (vgl. Lechner 1974).

Denn die Reputation des Aquinaten wurde gerade in diesen Reihen begründet. Stellten die *Sentenzen* des Lombarden bis ins 15. Jahrhundert hinein das theologische Schulbuch schlechthin dar,¹⁷⁸ waren es sodann die Observanten des Ordens, die die Lehre des hl. Thomas als maßgeblich propagierten. Köln nimmt dabei eine zentrale Rolle ein. Die federführende Professoren, nämlich Heinrich von Gorkum, Johannes Tinctoris, Gerhard von Elten und schließlich Konrad Köllin, entstammen der ultraobservanten Richtung des Ordens.¹⁷⁹

Auf der Stettener Bildtafel, um darauf wieder zurückzukommen, ist die strahlende Sonne auf der Brust des Heiligen verloren. Im Hinblick auf die Darstellungstradition war sie ursprünglich jedoch mit Sicherheit vorhanden. Somit zeigte auch das Stettener Retabel den heilige Thomas im Typus des Kirchenlehrers, dessen Lehre als maßgeblich propagiert wurde, weshalb es sich als der Denkweise der Observanz verpflichtet zu erkennen gibt.

IV.2.3.B. VINZENZ FERRER

Trotz starker Beschädigung der Malerei ist auf der Rückseite des Marienbildes eine figürliche Darstellung zu erkennen (Abb. 58b und 58b-1 bis 58b-6). Bei näherem Hinsehen kann man feststellen – wobei diese Feststellung auf dem Original freilich besser getroffen werden kann als auf den Abbildungen –, dass die Gestalt ebenfalls den schwarz-weißen Habit der Dominikaner trägt.¹⁸⁰ Zudem kann man erkennen, dass die Figur ein Magisterbaret (Gelehrtenmütze) trägt, worunter das Haar verschwunden ist (Abb. 58b-3). Damit wird klar, dass wir es hier mit einem männlichen Predigerbruder zu tun haben. Darüber hinaus ist festzustellen, dass der Mönch in seiner linken Hand ein geschlossenes Buch hält, welches einen roten Einband, zwei goldfarbenen Schließen und fünf Hubbel auf dem unteren Deckel aufweist, von

¹⁷⁸ Vgl. etwa Höhn 1974; Walter 2016.

¹⁷⁹ Mir scheint, dass die Thomasrezeption bislang kaum unter diesem Aspekt betrachtet worden ist. So weist selbst die neueste Literatur zur „Ausbildung einer thomistischen Schule seit dem 15. Jahrhundert“ (Walter 2016) mit keiner Silbe auf die Tatsache hin, dass die bei der Etablierung dieser Schule federführenden Personen ausschließlich Observanten waren; vgl. zum Thomismus insgesamt außerdem Löhr 1926; Löhr 1949; Wilms 1941; Höhn 1974.

¹⁸⁰ Tafel 1 (B), vgl. im Anhang, Kapitel 1.2. – Hierbei ist vor allem auf Abb. 58b-5 zu achten, die einen Ausschnitt des Rumpfs der dargestellten Figur zeigt. Darauf ist das weiße Gewand unter dem schwarzen Mantel zu erkennen, dessen Halskragen im oberen Bereich des Bildausschnitts erscheint, um von dort an beiden Seiten der Figur nach unten zu verlaufen.

welchen drei zu sehen sind (Abb. 58b-6). In der rechten Hand ist hingegen kein Attribut auszumachen. Vielmehr deutet diese – aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Zeigefinger, wobei die Finger der Hand verloren sind – nach links oben (Abb. 58b-6). Deutlich erkennbar erscheint dort eine Darstellung von Christus als Weltenrichter in einer Mandorla (Abb. 58b-4). Zu sehen ist Christus, klassischerweise mit Kreuznimbus, Vollbart und auf die Schultern fallenden Haaren dargestellt. Er sitzt auf einem Regenbogen und hält beide Hände nach oben. Dadurch sind die Wundmale in den Handflächen und das aus ihnen an den Innenarmen herabströmende Blut ebenso gut zu erkennen wie seine Seitenwunde, aus der gleichfalls Blut läuft. Christus trägt ein rotes Gewand, das den Oberkörper freigibt, aber am Unterleib zusammenläuft. Seine Beine sind dagegen durch die auf die Tafel montierte und später unsachgemäß entfernte Latte verloren gegangen. Die Mandorla besitzt einen mehrfarbigen Rand, wobei der äußere ursprünglich vielleicht schwarz (?), jedenfalls in sehr dunkler Farbe gehalten war. Der zweitäußere Rand könnte gelblich und der drittäußere weiß gewesen sein. Der innere Rand war anscheinend rot.¹⁸¹ Ferner ist festzustellen, dass der Heilige anscheinend nicht auf dem Fußboden stand. Zu seinen Füßen sind Ansätze eines Kopfes mit lockigem, blondem Haar einer anderen Figur zu entdecken (Abb. 58b-5). Dieser Befund legt nahe, dass die Hauptfigur vielleicht auf einer Art Podest stand; jedenfalls in erhöhter Position.

Weitere motivische Einzelheiten sind dem fragmentierten Gemälde nicht abzugewinnen. Der Fokus richtet sich daher auf die Christusdarstellung in der Mandorla, den Zeigegestus, die an einen Prediger erinnernde Haltung des Heiligen, sowie auf die Inszenierung dieser Gestalt insgesamt, wenn im Folgenden herauszufinden versucht werden soll, wer oder was hier dargestellt war. Und tatsächlich wird die ikonographische Detailanalyse zeigen, dass diese Elemente aussagekräftig genug sind, um mit Gewissheit behaupten zu können, dass hier Vinzenz Ferrer verbildlicht war.

181 Eventuell bestand die Mandorla auch nur aus drei Bahnen. Es ist beim gegenwärtigen Zustand der Malereien nicht mit letzter Sicherheit zu entscheiden, ob hier drei oder vier Bahnen dargestellt waren. Im Falle dreier Bahnen wäre die äußere dunkel, vielleicht schwarz, die mittlere gelblich und die innere rot gewesen.

Vinzenz Ferrer¹⁸² wurde um 1350 in Valencia geboren¹⁸³ und trat ungefähr 17-jährig dort dem Orden bei. Im Verlaufe seines Ordenslebens, in welchem er zunächst die Studienlaufbahn bis zum höchsten Abschluss durchlief, weswegen er als äußerst gebildet galt, tat er sich besonders als Bußprediger hervor. Er hatte Anteil an der Beilegung des Abendländischen Schismas, galt jedoch insgesamt als diffizile Persönlichkeit. Denn einerseits stand er die längste Zeit seines Wirkens auf Seiten des avignonesischen Papsttums, andererseits beschwor er mit Antichrist-Traktaten und entsprechenden Predigten die Apokalypse herauf. Das machte ihn – durchaus auch in der modernen historischen Forschung – suspekt und anziehend zugleich. So postulierte Vinzenz Ferrer derart vehement, dass der Antichrist kommen werde, ja, dass dieser schon da sei, dass selbst die Inquisitoren des eigenen Ordens, namentlich der berühmte Nicolaus Eymeric, gegen ihn wetterten.

Nachdem der forcierte Prozess wegen des Verdachts auf Häresie durchstanden war, soll Ferrer, das erzählt er in einem Brief selbst, nach schwerer Krankheit im Jahre 1399 eine Christuserscheinung erlebt haben. Aus dieser Vision entwickelte er eine zur Obsession neigende Überzeugung, von Christus auserwählt und gesandt zu sein (*legatus a latere Christi*), das Evangelium in alle Welt zu tragen. Hatte er bis dahin außer Valencia und Avignon nicht viel gesehen, so machte er sich nun zu einer zehnjährigen Missionsreise auf. Diese führte quer durch Europa: Von Spanien, Südfrankreich, in die Schweiz bis nach Italien und von dort entlang des Oberrheins in die Bretagne. Massenhaft Anhänger sollen ihm gefolgt und dabei Personenzüge entstanden sein, die an die Gebräuche des Geißlertums erinnerten. Deswegen spalteten sich die Meinungen über seine Person schon damals. Aber von überall her wird bezeugt, er habe auf diesen Missionsreisen tausende, ja abertausende von Menschen aller religiösen Gesinnungen zum christlichen Glauben bekehrt.

Ein wesentlicher Bestandteil von Ferrers Charakterbild ist sein bedingungsloses Eintreten für die Observanz des Ordens. So betrieb er offensiv Propaganda für diese Richtung seines Ordens und, wie zahlreiche Zeitzeugen versicherten, lebte er dieses Ideal auch selbst. Nun wäre ein derart ausgepräg-

182 Die folgende biographische Skizze folgt Daileader 2016; Smoller 2014; Chène 2006; Utz Treppe 1993; Utz Treppe 2006; Huizinga 1974, S. 6, 14, 255, 269 f, 271; Finke, LThK 10 (1938); Finke 1925; Brettle 1924. Zur Arbeit von Brettle vgl. auch Rückert, Rez. Brettle (1924), 1924.

183 Nach Braun 1943, Sp. 724; Keller 1975, S. 501 und anderen (siehe die Hinweise in Brettle 1924, S. 32 Anm. 2) wurde er 1346 geboren.

ter observanter Geist seinerzeit innerhalb des Predigerordens nichts Außergewöhnliches, läge hier nicht die Tatsache vor, dass in jenen Provinzen, in denen Ferrer unterwegs war, im Allgemeinen keine Reformstimmung herrschte. In der französischen Provinz zum Beispiel wurde erst 1423 der erste observante Konvent eingerichtet. Ferrer war insofern ein Querschläger – einer der polarisierte, der es aber gleichwohl vermochte, die Bevölkerung nicht nur zu irritieren, sondern sie umgekehrt auch in seinen Bann zu ziehen. Vinzenz Ferrer starb am 5. April 1419 im nordfranzösischen Vannes, wohin er sich am Ende seines Lebens zurückgezogen hatte. Er wurde dort im Dom bestattet.

Der stockende Vorgang seiner Kanonisierung reflektiert die schwierige Handhabung seiner Person. So bestätigte zwar Calixt III. alias Alfonso Borja, gebürtiger Valencianer und noch Zeitzeuge Ferrers,¹⁸⁴ im Jahre 1455 die Heiligsprechung des katalanischen Dominikaners, doch kam es zu intransparenten Problemen, sodass die Kanonisationsbulle tatsächlich erst durch Pius II. im Jahre 1458 publiziert werden konnte.¹⁸⁵

Trotz der europaweiten Bekanntheit, die Vinzenz Ferrer durch sein Auftreten und seine offenkundig mitreißende Eloquenz seinerzeit erlangte, blieb sein Kult im Großen und Ganzen auf den Orden beschränkt.¹⁸⁶ Und wie zu zeigen sein wird, scheint er selbst innerhalb dieses Rahmens nicht überall gleich intensiv verehrt worden zu sein, sondern in erster Linie im observanten Lager.

Um zu eruieren, ob die Stettener Tafel Vinzenz Ferrer zeigt, sollte dessen Ikonographie geklärt werden; das heißt, es muss herausgefunden werden, wie der Heilige wann und wo verbildlicht wurde. Diese Fragen zu beantworten, erscheint umso angebrachter, als über die Darstellungstradition dieses Dominikanerheiligen gerade in der deutschsprachigen Kunstgeschichte eine seltsame Unkenntnis zu herrschen scheint. Der eingefügte Exkurs führt die Probleme um die Ferrer-Ikonographie anhand zweier exemplarischer Fälle

184 Vgl. zu diesen Zusammenhängen Finke 1925, S. 151 mit Anm. 4. Demnach soll Ferrer dem jungen Borja im Jahre 1416 das Pontifikat vorausgesagt haben.

185 Braun 1943, Sp. 724 f. und Keller 1975, S. 501 geben als Jahr der Kanonisation irrtümlich 1445 an.

186 Dagegen behauptet Schreiber 1936, S. 289, Ferrer sei in Spanien volkstümlich gewesen. Dem widerspricht Brettle 1924, S. 17, der einwendet, dass man den Heiligen in Spanien kaum beachtet habe.

vor Augen.¹⁸⁷ Hand in Hand mit der Klärung der Darstellungsweise des Heiligen wird derjenige geographische Raum abgesteckt, in dem der Kult Vinzenz Ferrers gepflegt wurde. Um die fächerübergreifende Bedeutung dieses Heiligen zu unterstreichen, ist zuerst ein Blick auf die Literatur zu werfen.

Vinzenz Ferrer kann auf eine umfangreiche internationale Forschungsgeschichte blicken. Das Interesse an seiner Person, seinen Aktivitäten, seiner Wirkung, seinen Wundertaten scheint sich vom 15. Jahrhundert an bis zur Stunde stetig gesteigert zu haben, sodass man heute einer Fülle an Untersuchungen gegenübersteht.¹⁸⁸ Innerhalb dieser Forschungstopografie sticht die nordamerikanische Literatur hervor. Unter dortigen Historikern scheint gegenwärtig eine ausgeprägte Vinzenz-Ferrer-Begeisterung entflammt zu sein. Diese brachte binnen weniger Jahre eine Reihe von Neuerscheinungen hervor; darunter befinden sich neben Sekundärliteratur auch Editionen. Zu erwähnen ist zum Beispiel die von dem Geschichtswissenschaftler und Frankreich-Spezialisten Philip Daileader im Jahr 2016 vorgelegte Biographie des Heiligen.¹⁸⁹ Diese erhebt den Anspruch, dessen Lebensgeschichte mithilfe moderner Quellenkritik von der hagiographischen Verschleierung freizulegen. Im Fokus hat er dabei vor allem die letzten zwanzig Jahre, die Ferrer auf dieser Welt zubrachte – es sind dies die entscheidenden Jahre seines Lebens. Für biographische Informationen wird daher im Folgenden auf diese neue Arbeit zurückgegriffen. Was die Formung der Heiligkeit des spanischen Bußpredigers anbelangt, so kann auf die 2014 erschienene Arbeit von Laura Smoller, gleichfalls Professorin für mittelalterliche Geschichte und durch diverse Arbeiten ausgewiesene Ferrer-Expertin, herangezogen werden, da sich ihr Buch explizit jenem Aspekt widmet.¹⁹⁰

Demgegenüber fällt die deutsche Vinzenz Ferrer-Forschung bemerkenswert ab. Die eigentliche, historisch angemessene Erforschung seiner Person beginnt hierzulande mit dem großen Freiburger Kirchenhistoriker Heinrich Finke.¹⁹¹ Dieser vermochte anscheinend eine Art Forschungswelle in Gang zu

187 Siehe Kapitel IV. 2. Exkurs. Im Übrigen sind die in diesem Exkurs diskutierten Fälle für den vorliegenden Zusammenhang sehr relevant.

188 Alleine die Bibliographien der in Anm. 182 zitierten Literatur sprechen für sich selbst.

189 Daileader 2016.

190 Smoller 2014.

191 Vgl. die Hinweise bei Brettelle 1924, S. 30 und Schreiber 1936, S. 290 Anm. 1; Finke hat Ferrer

setzen, welche in der literaturgeschichtlich anmutenden, doch theologischen Dissertation von Sigismund Brettle über die schriftstellerische Tätigkeit von „San Vincente“ kulminierte.¹⁹² Obwohl Brettles Arbeit in den 1920er Jahren erarbeitet wurde, hat sie bis heute keineswegs an Aktualität eingebüßt und stellt noch immer einen unersetzlichen Fundus dar. Bei Brettle fand auch die französische Wissenschaftlerin Catherine Chène den entscheidenden Hinweis, der im Jahr 2004 zu einem Aufsatz über den ersten Ferrer-Biografen führte, welcher im Folgenden von großer Relevanz sein wird.¹⁹³

Soweit ich sehen kann, hat man diesem Heiligen insbesondere seitens der deutschen kunsthistorischen Forschung bis heute keine ikonographische Monographie gewidmet, die seiner Bedeutung hinreichend gerecht würde. Während in Bezug auf italienische Ferrer-Darstellungen auf die kürzlich erschienene Arbeit von Denise Zaru verwiesen werden kann, beschränkt sich die deutschsprachige Literatur größtenteils mit Lexika-Artikeln, die zudem vielfach veraltet sind. Diese sind deswegen nicht unkritisch zu lesen. Das gilt auch für jenen im „Lexikon der Christlichen Ikonographie“(LCI).¹⁹⁴ Die Verfasser, Isnard Frank und Gregor Martin Lechner, sind zwar zweifellos Autoritäten auf dem Gebiet der Ordensgeschichte. Doch die Ferrer'sche Darstellungstradition vermögen sie m. E. kaum stringent darzulegen. Die Kritik begründet sich mitunter darin, dass wichtige bildliche Zeugnisse von ihnen nicht erwähnt werden.¹⁹⁵ Umgekehrt ist wiederum positiv hervorzuheben, dass Frank und Lechner bereits selbst einige Irrtümer der älteren Literatur korrigierten, was die Interpretation mancher Bilder anbelangt.

Bei Vinzenz Ferrer trifft man sogar auf den Umstand, dass selbst ausgewiesene Vertreter des Faches Darstellungen dieses Heiligen nicht zu identifizieren vermögen.¹⁹⁶ Die Defizite gehen sogar so weit, dass zu einem Zeit-

viele Arbeiten gewidmet, vgl. mit jeweils weiterer Literatur: ders., LThK 10 (1938); ders. 1925.

192 Brettle 1924; vgl. dazu Rückert, Rez. Brettle (1924), 1924 und Finke 1925. – Für einzelne unrichtige Angaben bei Brettle siehe unten Anm. 240.

193 Chène 2006.

194 Frank/Lechner, LCI 8 (1994). – Zu italienischen Ferrer-Darstellungen siehe Zaru 2014.

195 Siehe etwa im vorliegenden Kapitel die Ausführungen zu Anm. 201.

196 So hielt ein Fachmann wie Christian von Heusinger eine Darstellung in einem Antiphonar, die eindeutig Vinzenz Ferrer zeigt (Abb. 58b-C), für Thomas von Aquin. Auf diesen Fall wies Jeffrey Hamburger hin, der demnach einer von Wenigen zu sein scheint, die mit den lokalen Traditionen der Ferrer-Ikonographie vertraut sind. Wie man allerdings aus Hamburgers Begründung seiner Berichtigung der Ansicht Christian von Heusingers schließen zu dürfen glaubt,

punkt, wo etwa die Volkskunde einen Vinzenz-Kult im süddeutschen Raum längst erwiesen hatte, in der Literatur noch ernsthaft behauptet wurde, es gäbe „im mittelalterlichen Deutschland keine Darstellung des spanischen Heiligen“¹⁹⁷ – eine wissenschaftsgeschichtlich folgenschwere Behauptung, die, wie im Folgenden zu beweisen versucht wird, mitnichten zutrifft. Im Gegenteil: Die vorliegende Untersuchung wird in der Einsicht münden, dass kaum ein anderer Landstrich des europäischen Kontinents im 15. Jahrhundert mehr „Darstellung[en] des spanischen Heiligen“ hervorbrachte als der deutschsprachige Süden. Dass über die Vinzenz Ferrer-Ikonographie vor allem im Bereich der deutschen Kunst- und Ordensgeschichte gewisse, um nicht zu sagen erhebliche Unklarheiten herrschen, beweisen schließlich jene eklatanten Fehlinterpretationen, die in dem Exkurs im Anschluss an diese Ausführungen vorgetragen und behoben werden sollen.¹⁹⁸

Auch die Forschung zur dominikanischen Ordensreform, die sich mit der deutschen Provinz befasst, ließ Vinzenz Ferrer bisher völlig außer Acht; in dieser Literatur spielte der heilige Katalane bislang keinerlei Rolle. In Bezug auf die deutsche Ordensprovinz bestehen somit zum Teil erhebliche Forschungslücken im Hinblick auf die ordensgeschichtliche Bedeutung und die Darstellungsweise dieses Heiligen. Für den vorliegenden Kontext ist die Situation in der deutschen Ordensprovinz des 15. Jahrhunderts natürlich von besonderem Interesse. Deswegen beschränken sich die folgenden Ausführungen in räumlicher und zeitlicher Hinsicht auf diesen Bereich.¹⁹⁹

Zunächst sollte man sich noch einmal in Erinnerung rufen, dass Vinzenz Ferrer 1419 starb und 1455 beziehungsweise 1458 kanonisiert wurde. Es ist daher zu vermuten, dass die frühesten Darstellungen um die Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden. In der Tat tauchen in diesem Zeitraum die ersten Bilder des Katalanen auf. In der Literatur ist es bisher anscheinend nicht

scheint Hamburger wesentlich dadurch zu der Einsicht gelangt zu sein, dass das fragliche Bild den Bußprediger zeigt, weil es als Initiale den Text zu seinem Fest einleitet. Jedenfalls argumentiert er nicht ikonographisch. Vgl. dazu Hamburger 2016, S. 178 Anm. 61; siehe hierzu auch unten, Anm. 236.

197 Zitiert aus Fries 1965, S. 251.

198 Siehe unten, Kapitel IV. 2. Exkurs.

199 Dabei können die folgenden Ausführungen aufgrund der unzulänglichen Erforschung der Vinzenz Ferrer-Ikonographie im süddeutschen Raum nur den Anspruch einer ersten Annäherung erheben.

aufgefallen, aber, soweit ich sehen kann, erscheint der Heilige in der deutschen Ordensprovinz erstmals auf einem Fresko, welches die Wände einer offenkundig dem heiligen Vinzenz Ferrer geweihten Kapelle in der Dominikanerkirche in Basel zierte.²⁰⁰ Dort waren drei Episoden aus der Vita des heiligen Vinzenz Ferrer dargestellt, welche zwar meistens um die Mitte des 15. Jahrhunderts datiert werden, vielleicht sind sie aber auch schon vor seiner Kanonisierung entstanden.²⁰¹

François Maurer gibt eine präzise Beschreibung dessen, was dort zu sehen war: Im ersten Bild, einem querformatigen Gemälde (1,3 x 2,5 m), stand mit Buch in der Hand „für sich allein ein heiliger Dominikaner; sein Blick und seine Segensgebärde gelten einem (bis auf geringe Reste verschwundenen, 1876 noch kenntlichen) Paar zu seiner Rechten, einem Mann im kurzen Leibrock und einer Frau, die – vom Heiligen abgewendet – einen erstaunt blickenden Jüngling an der Spitze einer dichten Zuschauermenge ansprechen.“²⁰² Die Szene ist schwer zu deuten, da anscheinend kein Vergleich vorliegt; die späteren italienischen Vinzenz-Zyklen kennen diese Episode offenbar nicht.²⁰³ Die zweite Darstellung, erneut querformatig (1,5 x 2,5 m), zeigte einen heiligen Dominikaner hinter einem prominent mittig in den Vordergrund gerückten Altar, um den herum eine große Menschenmenge versammelt ist. Offenbar meinte diese Szene die wunderbare Speisung von 2000 Männern im Rahmen einer Heiligen Messe.²⁰⁴ Das dritte Bildfeld war hochkantig (2,3 x 1,5 m) und zeigte die „Gestalt eines heiligen Dominikaners, der unter freiem Himmel von hoher Kanzel predigt.“²⁰⁵ Diese Darstellung Vinzenz Ferrers verweist

200 Vgl. KD Basel-Stadt 1966, S. 203–318, hier S. 265–267 (mit Abbildungen). Der Bearbeiter dieses Kapitels, François Maurer, datiert die Malereien auf das Jahr 1458, da Ferrer in diesem Jahr heiliggesprochen wurde. Er verweist indes darauf, dass die ältere Literatur abweichend dazu die Entstehung der Fresken in die späten 1430er Jahre datiere. Im Blick auf den Vinzenz-Kult macht das natürlich einen bedeutenden Unterschied. Die Szenen aus der Vinzenz-Vita wurden über ein älteres Fresko gemalt. Der Altar dieser Kapelle wurde folglich dem neuen Heiligen umgewidmet. – Die Malereien wurden im Jahre 1876 unter weißer Tünche entdeckt. Zuerst schrieb August Bernoulli darüber (ders. 1885). Doch vermag er die Darstellungen nicht korrekt zu interpretieren, meint er doch, dass es sich hierbei um Dominikus handle. Ohne die Arbeit von Bernoulli anzuführen, ist die neuere Literatur gleichfalls dieser Meinung (vgl. Kapitel IV. 2. Exkurs). – Siehe zu diesen Wandmalereien auch Stückelberg 1915.

201 Frank/Lechner, LCI 8 (1994) kennen den Zyklus nicht.

202 Das Folgende zitiert aus KD Basel-Stadt 1966, S. 266 f.

203 Vgl. etwa Zaru 2014, hier fig. 194–fig. 200.

204 Vgl. AASS Aprilis 1 Paris 1866, S. 502. – Maurer ist, was die Deutung angeht, derselben Meinung (vgl. KD Basel-Stadt 1966, S. 266 f.).

205 Zitiert aus KD Basel-Stadt 1966, S. 267.

also mit Sicherheit auf sein Wirken als Prediger. Dadurch zeichnete sich sein Lebenslauf schließlich in besonderer Weise aus.²⁰⁶

Solche Kanzeldarstellungen des heiligen Katalanen kamen auch als autonome Bilder vor, und auf diese selbständigen Kanzelbilder wird sich im Folgenden der Fokus richten.

Gleichfalls um die Mitte des 15. Jahrhunderts datiert ein mitteldeutscher Holzschnitt, welcher sich in der Leipziger Universitätsbibliothek befindet (Abb. 58b-B). Dieser Holzschnitt zeigt den heiligen Vinzenz als Standfigur mit Magisterbarett behütet und ein Buch mit Schließe und fünf Hubbeln auf dem Deckel in der rechten Hand haltend. Die linke Hand deutet nach links oben, wo ein Christus als Weltenrichter mit Wundmalen in der Mandorla erscheint. Über dem Kopf des Heiligen schwebt ein Spruchband mit folgender Inschrift: *Sanctus Vincentius doctor ordinis praedicatorum*. Im Hintergrund tritt ein zweiter Predigerbruder ins Bild. Mit gefalteten Händen äugt dieser verdutzt auf die Christuserscheinung. Auffällig sind die drei um die Füße des Heiligen am Boden herum liegenden Wesen.

Besonders markant ins Bild gesetzt, ist dabei die Gestalt im unteren linken Eck des Bildes. Zu sehen ist ein kleiner Mensch, offenbar ein Kind, das mit einem Strich der Länge nach geteilt ist. Die rechte Körperhälfte ist ihrerseits, nun aber durch Querstriche, in zahlreiche Teile geschnitten. Dank der reichen Vorstudien, die zu Vinzenz Ferrer vorliegen, worauf oben im Literaturbericht hingewiesen wurde, können wir mit Sicherheit sagen, dass es sich bei diesem merkwürdig zerteilten Wesen um das von Laura Smoller „chopped-up Baby“ genannte Motiv handelt, das zerstückelte Baby – dahinter verbirgt sich eine Wundergeschichte, die den Kult des Vinzenz Ferrer maßgeblich begründete und für seine Kanonisierung mit ausschlaggebend war. Die Legende des Heiligen will, dass eine Wahnsinnige ihr eigenes Kind zerstückelte, um es Vinzenz und ihrem Ehemann zum Mahl zuzubereiten. Vinzenz jedoch, erschüttert von der Tat, vermochte das bereits in Einzelteile zerlegte Baby wieder zusammenzusetzen und zu neuem Leben zu erwecken.²⁰⁷ In dem Leipziger Holzschnitt liegt möglicherweise die erste deutsche

206 In der jüngeren Literatur wurde dagegen die Ansicht geäußert, dass die Baseler Fresken Episoden aus der Vita des heiligen Dominikus zeigten (vgl. Gutscher-Schmid 2007, S. 93); siehe dazu unten in Kapitel IV. 2. Exkurs.

207 Zitiert aus KD Basel-Stadt 1966, S. 267.

Ferrer-Darstellung mit dem zerstückelten Baby vor.²⁰⁸ Da wir es hier mit einer Einzeldarstellung des Heiligen zu tun haben und offenkundig nicht mit einer Szene aus einem Zyklus, ist dieses Baby nicht als narratives Element aufzufassen, sondern als Attribut.

Aus demselben Grund handelt es sich auch bei dem Weltenrichter in der Mandorla nicht um ein narratives Element, sondern gleichfalls um ein Attribut. Als solches muss die Darstellung des Weltenrichters notwendig mit der auf sie deutenden Hand des Heiligen korrespondieren. Andernfalls könnte die visuelle Sprache nicht deutlich genug bekunden, dass Christus in der Mandorla zu dem Heiligen dazu gehört. Vinzenz und der Weltenrichter sind als motivische Einheit zu verstehen und nicht als zwei separate Motive, wie es die Literatur bisweilen zu tun pflegt.²⁰⁹

Diese Zusammengehörigkeit wird anhand jener Beispiele besonders deutlich, die auf das zerstückelte Baby verzichten und lediglich den Weltenrichter als Attribut aufweisen. Ein solches Beispiel begegnet etwa auf einer um 1464 entstandenen Miniatur in Wien²¹⁰ oder auf einem Gemälde italienischer Provenienz (Abb. 58b-A). Vor allem aber belegen die um die Mitte des 15. Jahrhunderts aufgekommenen, sogenannten Dominikanerstammbäume die Einheit von Ferrer und dem Weltenrichter.²¹¹ Dort zeichnet sich Vinzenz stets mit der neben seinem Kopf schwebenden Christuserscheinung und dem auf diese hindeutenden Zeigegestus aus. Ein anschauliches Beispiel hierfür bietet der Dominikanerstammbaum in Bern (Abb. 58b-F). In dem dort in der zweiten Reihe von unten mittig zu sehenden Portrait des Predigers wird die Beziehung zwischen dem Weltenrichter in der Glorie und dem Gelehrten mit dem Magisterbarett anschaulich herausgestellt durch die Nähe beider Darstellungen zueinander. Diese wird durch Ferrers Zeigegestus zusätzlich unterstrichen. Das Spruchband mit der Inschrift *Sanctus Vincentius* bezeugt denn auch endgültig, wen das Bild darstellt. Die Christuserscheinung kennzeichnet diesen Heiligen somit ebenso eindeutig wie ein am Boden liegendes zerstückeltes Kleinkind; beide Motive sind Attribute des heiligen Vinzenz Ferrer, keine ausschmückenden Elemente.

208 Dies bedürfte allerdings noch einer genaueren Untersuchung.

209 Vgl. etwa Gutscher-Schmid 2007, S. 93.

210 Abbildung in Ausst.Kat. Wien 2015, S. 68 Abb. 13. Dort erscheint Vinzenz Ferrer zusammen mit den drei anderen kanonisierten Dominikanerheiligen.

211 Vgl. Walz 1964; siehe jetzt auch Cárdenas 2016.

Das Weltenrichterattribut verbindet zwei wesentliche Ansprüche Ferrers. Zum einen behauptete Ferrer von sich selbst, von Christus ausgesandt zu sein, um der Menschheit das Evangelium zu verkünden. Daher rührt das oben in der biographischen Skizze erwähnte Selbstverständnis des Heiligen als Gesandter Christi (*legatus a latere Christi*). Ähnlich wie die päpstlichen Legaten verstand er sich als Bevollmächtigter des Erlösers. Und ihn begriff Ferrer sogar als „Papst“, denn er bezeichnete Christus in diesem Zusammenhang als *papa Jesus*.²¹²

Im Blick auf die Ferrer'sche Ikonographie vermag dieser Hintergrund zwar die Christuserscheinung als solche zu erklären. Dass nun aber dieser Christus gerade im Typus des Weltenrichters erscheint, dem die Vorstellung des Jüngsten Gerichts zugrunde liegt, bedarf einer weiteren Erklärung. Diese findet sich darin, dass sich Ferrer zugleich als „Engel der Apokalypse“ begriff.²¹³ In Ferrers Predigten über den Antichristen nimmt das Thema des Weltendes eine zentrale Rolle ein. „[W]enn er vom Jüngsten Gericht und den Höllenstrafen oder von den Leiden des Herrn sprach, brachen er selbst und seine Hörer immer in so großes Wehklagen aus, daß er geraume Zeit schweigen mußte, bis das Weinen sich beruhigt hatte.“²¹⁴ Predigten wie diese waren es letztlich, „die seinen Namen in der damaligen Welt so berühmt gemacht haben.“²¹⁵ Daher wird seinen Darstellungen auch häufig ein Spruchband mit

212 Dazu jetzt ausführlich Daileader 2016, S. 34–57, besonders S. 38–40 (mit Literatur und Quellen), wo Daileader auf S. 38 betont: „In claiming the title of *legatus a latere Christi*, Vincent claimed for himself legatine status and powers, as well as an especially close relationship with Jesus that served as the basis of his status and powers” (Hervorhebung im Original). Zeitgenossen bezeugten diesen Anspruch, so etwa der spanische Kanoniker und Chronist Martín de Alpartil, der in seiner *Cronica actitatorum temporibus Benedicti XIII pape* überliefert (hier zitiert nach der englischen Übersetzung von Daileader, ebd., S. 39, im Original ist die Hervorhebung kursiv): „And he [Vinzenz] said that he was legatum a latere Christi, and that Pope Jesus himself had sent him on account of his beneficial teaching.” – Vgl. auch Brettle 1924, S. 62.

213 Vgl. etwa Cioffari 2005, S. 256: „[...] in una predica infatti si era autodefinito *angelo dell'apocalisse* [...]“ (Hervorhebung im Original). – Deswegen wird Ferrer bisweilen auch mit einer Flamme auf der Handfläche oder über dem Kopf sowie mit Flügeln dargestellt. Diese Attribute scheinen aber vor allem im italienischen Raum aufzutreten; im deutschen Sprachraum kommen sie dagegen, wie es scheint, kaum vor. Dieser Sachverhalt wäre eine eigene Untersuchung wert. – Zu den italienischen Ferrer-Darstellungen siehe umfassend Zaru 2014.

214 Zitiert aus Huizinga 1975, S. 7.

215 Zitiert aus Brettle 1924, S. 177. – Zur spätmittelalterlichen Endzeit-Erwartung, welche unter anderem auch die Vorstellung vom Fegefeuer betrifft, siehe etwa Le Goff 1984; Ariès 1982.

einem Vers aus der Apokalypse (Apk 14,7) beigegeben: *Timete Deum et date illi honorem quia venit hora iudicii eius* (Abb. 58b-D).²¹⁶

Darüber hinaus ist auffällig, dass dieser Christus-Typ, obwohl er in seiner Funktion als Richter am Jüngsten Tag vorgestellt wird, dennoch die Wundmale der Passion vorweist. Beat Brenk hat die Bedeutung des „Wundmal-Christus“, der im Kontext des Weltgerichts erscheint, zuerst dargelegt. Demnach verheißt das Ende des Einen zugleich den Anfang des Anderen. Die Verquickung des „Wundmal-Christus“ als Motiv der Passionsgeschichte mit dem aus dem Jüngsten Gericht entnommenen Motiv des Weltenrichters bewirke „die Sichtbarmachung des Kreuzigungstodes Christi und die Verdeutlichung des Leidens Christi für die Menschheit am Jüngsten Gericht“.²¹⁷

Dieser Gedanke führt zu einer weiteren Komponente in der Geisteswelt des Vinzenz Ferrers, die etwa in seinem aszetischen Traktat *De vita Christi* Niederschlag fand. Danach soll man aus der Betrachtung des Lebens Christi zu eigener Vollkommenheit gelangen, wobei Ferrer vor allem auf das Leiden des Erlösers am Kreuz großes Gewicht legte. Sigismund Brettle bemerkte hierzu,²¹⁸ dass diese Tatsache beachtenswert sei, habe doch der Rezipient dieses Traktates, nämlich der heilige Ignatius von Loyola, eine durchaus andere Gewichtung der Szenen präferiert. Da sich die Umgewichtung nicht erklären lasse, vermutete Brettle, dass sich beide Heilige „psychologisch“ unterschieden hätten.

Im Attribut des „Wundmal-Christus“ als Weltenrichter bündeln sich damit dreierlei Ideen: Jene, Gesandter Christi zu sein, jene von der nahenden Endzeit und schließlich jene vom Sieg über den Tod durch die Auferstehung in der Ewigkeit.

Mit dem Baseler Wandbild und dem Leipziger Holzschnitt liegen zwei frühe Vinzenz Ferrer-Darstellungen vor, die zugleich zwei Bildtypen repräsentieren.

216 Vgl. die Abbildungen zu Kapitel IV. 2. Exkurs. – Der Vers zitiert aus Frank/Lechner 8 (1994), Sp. 563.

217 Zum sogenannten Wundmal-Christus in Darstellungen des Jüngsten Gerichts siehe Brenk 1966, S. 137 ff. und S. 238–242, hier zitiert aus S. 139.

218 Folgendes zitiert aus Brettle 1924, S. 155. Der Traktat erschien zuerst unter dem Titel *Contemplacio molt davota qui compren tota la vida de Jesu Crist Salvador Nostre ab les propietats de la Misa* (Valencia und Barcelona 1518), war aber davor schon handschriftlich verbreitet, so unter anderem in Basel (vgl. ebd., S. 139–157). Der hier zitierte Titel geht auf Sigismund Brettle zurück (vgl. ders. 1924, S. 140).

Während beide zwar das Christus-Attribut aufweisen, entbehrt das Wandbild des zerstückelten Babys, der Holzschnitt indes der Kanzel. Wie Laura Smoller zeigte, bescherte vor allem die Baby-Legende dem Kult Ferrers internationalen Erfolg; diese wurde so populär, dass sogar noch die Gebrüder Grimm den Stoff in einem ihrer Märchen verarbeiteten.²¹⁹ Da die Wunder, die der spanische Bußprediger bewirkt haben soll, erst im Rahmen des Informationsprozesses, somit anlässlich des eingeleiteten Verfahrens zur Heiligsprechung, dokumentiert und gesammelt wurden,²²⁰ kann der Holzschnitt schlechterdings nicht vor der Kanonisierung des Katalanen entstanden sein.²²¹

Angesichts der hagiographischen Bedeutung der Baby-Episode erhebt sich im Blick auf das Baseler Wandbild indes die Frage, warum dort nicht auch dieses Kleinkind dargestellt wurde. Ist das Wandbild möglicherweise doch früher entstanden als im Jahre 1458, dem Datum der Kanonisation Ferrers? Sollte diese Überlegung zutreffen, können die Akten des Informations- und Kanonisierungsprozesses als Quelle für die Ferrer-Darstellungen in Basel kaum noch in Frage kommen. Doch woraus schöpfte der Maler stattdessen sein Wissen um die Vita des Wanderpredigers, der damals womöglich noch gar nicht zum Kreis der Heiligen gehörte?

Nun, die Antwort liegt im Baseler Ballungsraum buchstäblich nahe. Kein anderer als der Allgäuer und Baseler Prior Johannes Nider (ca. 1380–1438) hat gut zwanzig Jahre vor der Eröffnung des Heiligsprechungsverfahrens eine Lebensbeschreibung seines katalanischen Ordensbruders vorgelegt, und er darf sich deswegen rühmen, Ferrers erster Biograph zu sein. Diese älteste Ferrer-Vita findet sich im berühmtesten Werk des Oberschwaben, nämlich im ersten Kapitel von Buch zwei des *Formicarius*.²²² Diese Erkenntnis verdankt sich dem emsigen Sigismund Brettler, der dabei betont, dass somit das Interesse an dem spanischen Bußprediger zuerst im Basel der Konzilszeit

219 Und zwar im Märchen „Von dem Machandelbaum“; die Hinweise bei Smoller 2014, S. 151, die auch auf die mehrfache Verarbeitung dieser Baby-Geschichte seitens der französischen Literatur hinweist.

220 Vgl. Smoller 2014; im Vorwort ihrer Arbeit gibt Smoller auch eine Chronologie des Informationsprozesses und des Kanonisationsverfahrens.

221 Die Leipziger UB datiert das Werk (hier Abb. 58b-B) auf „um 1455“, doch wird man es aufgrund der dargelegten Zusammenhänge wohl etwas später, vielleicht in die 1460er Jahre, datieren müssen.

222 Eine neue Edition dieses Abschnitts bietet Chène 2006, S. 163 ff. mit französischer Übersetzung S. 165 ff.

aufgekommen sei, noch bevor der Kult des 1419 Verstorbenen anderswo forciert worden sei.²²³

Wie kann man daher behaupten, der Heilige hätte im „mittelalterlichen Deutschland“ keine Resonanz erfahren?²²⁴ Vielmehr verwundert es in Anbetracht dieser Zusammenhänge keineswegs, wenn gerade dort die ersten bildlichen Darstellungen des Spaniers auftauchen.²²⁵

Nider indessen kennt das zerstückelte Baby noch nicht, jedenfalls berichtet er nichts über diese Wundertat.²²⁶ Worauf er stattdessen abhebt, ist Ferrers Predigtstätigkeit. So listet Nider zahlreiche Orte und Regionen auf, wo Ferrer predigend unterwegs war, er erzählt vom Massenpublikum, das Ferrer anzog, und auch von den zahllosen Ungläubigen, die dieser dabei bekehrte, usw. In diesem Zusammenhang erschien es Johannes Nider offenbar wichtig, mitzuteilen, dass Ferrer seine Predigten gewöhnlich auf einer hölzernen Kanzel zu halten pflegte, was Zeitzeugen ihm glaubhaft versichert hätten. Es sollen sogar eigens Kanzeln gezimmert worden sein, wenn Ferrer irgendwo zu predigen beabsichtigt habe.²²⁷ Johannes Nider bezeichnet diese Kanzeln bemerkenswerterweise als „erhöhte *capella* aus Holz“:

*Unde frequenter cogebatur in campis predicare, ubi cives qui virum sanctum precibus advexerant, de ligno in altum capellam erexerant.*²²⁸

Die explizite Beschreibung des Erscheinungsbildes der Kanzel Ferrers ist schon Catherine Chène aufgefallen. Sie diskutiert diese Stelle daher ausführ-

223 Brettle 1924, hier S. 2.

224 Siehe oben, Anm. 197, in Bezug auf bildliche Darstellungen geäußert. Aber auch Werner Williams-Krapp scheint diesbezüglich zu irren, wenn er meint, dass es im Süddeutschen des 15. Jahrhunderts „nie zu einer Aufnahme seiner Legende in Legendarhandschriften oder -drucken“ gekommen sei (zitiert aus ders. 2012b, S. 276). So konnte bereits Georg Schreiber (ders. 1936, S. 290) in seinen Forschungen zu deutsch-spanischen Kulturbeziehungen feststellen: „Der deutsche Raum brachte für eine Vinzenzdevotion von vornherein große Aufgeschlossenheit mit sich.“ Zur literarischen Überlieferung und Rezeption Ferrers'scher Schriften siehe umfassend Brettle 1924, siehe auch die nachfolgende Anmerkung.

225 Die deutschen Dominikaner waren darüber hinaus die ersten, die Ferrers wichtigste Schriften dem Druck übergaben und damit in der Öffentlichkeit verbreiteten (vgl. Brettle 1924, S. 29).

226 Zum Folgenden vgl. die Edition von Chène 2006, S. 163 ff.

227 Vgl. Huizinga 1975, S. 6: „Wo Vinzenz predigt, muß ein hölzernes Zimmerwerk ihn und sein Gefolge vor dem Andrang der Menge schützen, die ihm Hand oder Kleid küssen möchten.“ Eine weitere Anekdote im Zusammenhang mit Ferrers Kanzel berichtet Huizinga, ebd., S. 270.

228 Hier zitiert aus der Edition von Chène 2006, S. 164 (Hervorhebung durch Y.A.).

lich.²²⁹ Zuerst legt sie dar, dass die erhöhte Kanzel im Zusammenhang mit Ferrers Predigtaufritten historisch bezeugt und von Nider keineswegs aus der Luft gegriffen ist. Dabei bedienen sich die Quellen verschiedener Ausdrücke, um diese Kanzel zu beschreiben, wie zum Beispiel *habituaculum*, *cathedra*, *cadafallus*, usw.²³⁰ Der Terminus *capella* sei in dieser Reihe jedoch ungewöhnlich. Daher könne er schlechterdings nicht willkürlich verwendet worden sein, so Chène. Sie schlussfolgert daraus, dass Nider durch die Wahl dieses Terminus auf die „fonction liturgique“ habe verweisen wollen, die der Begriff *capella* suggeriere.²³¹ Der Gedanke, Nider habe damit dezidiert die zeremonielle Inszenierung der Ferrer'schen Predigten herausstreichen wollen, gewinnt in Anbetracht der Messen, die Ferrer im Anschluss an seine Predigten häufig feierte an Überzeugungskraft.²³²

Alle Momente, die in diesem Lebensabriss, so kurz er mit seinen anderthalb Seiten auch sein mag, zur Sprache gelangen, finden sich bildlich umgesetzt im womöglich ältesten Vinzenz Ferrer-Zyklus in der Dominikanerkirche in Basel. Neben der großen Menschenmasse und der Darstellung einer Messfeier, ist das Augenmerk vor allem auf jenes hochkantige Gemälde zu richten – das schon vom Format her aus der Reihe der sonst querkantigen Bilder fällt –, welches den Ordensmann von einer betont hohen, hölzernen, an allen Seiten geschlossenen Kanzel herunter predigend zeigt. Das Motiv der hölzernen Kanzel erscheint hier offenbar zum ersten Mal. Damit ist klar, dass die Malerei auf Niders Ferrer-Vita im *Formicarius* gründet.²³³

Freilich taucht die Kanzel als Ort der Predigten Ferrers auch in den späteren Prozeßakten auf, etwa in Zusammenhang mit seinen Predigten in Au-

229 Vgl. Chène 2006, S. 147 ff.

230 Die entsprechenden Quellenzitate führt Chène 2006, S. 147 f. an.

231 Chène 2006, S. 148 (Hervorhebung im Original): „Comme le suggère le nom de *capella* [!] utilisé dans le *Formicarius* [...], cet habitacle avait d'abord une fonction liturgique.“

232 Dazu vgl. Chène 2006, S. 148.

233 Die Literatur schöpfte bisher ausschließlich aus den in den *Acta Sanctorum* publizierten Informations- und Kanonisationsakten, dies bemerkte bereits Brettle 1924, hier S. 9: „Da die spätere Geschichtsschreibung als eigentliches Quellenwerk immer nur diese Prozeßakten benützte, haben wir damit von selbst den Schlüssel, worin ihre Stärke, aber auch ihre Schwäche beruht.“ Auf die Kunstgeschichtsschreibung trifft diese Aussage gleichermaßen zu. So kennen auch Frank/Lechner, LCI 8 (1994), nur die *Acta Sanctorum* als Quelle, nicht aber die früher entstandene Vita aus der Feder von Johannes Nider.

bonne.²³⁴ Aber dadurch, dass die Akten ausgesprochen umfangreich sind,²³⁵ geht dieser spezifische Hinweis in der Flut der Informationen unter. In Niders prägnanter Lebensbeschreibung hingegen wirkt jedes Wort. Während die Kanzel dort im Dickicht der Aussagen verschwindet, tritt sie hier – unterstützt durch die subtile Beschreibung – klar hervor.

Das Motiv der hölzernen Kanzel sollte in der Ikonographie Vinzenz Ferrers süddeutscher Provenienz des ausgehenden Mittelalters eine derart prägende Kraft entfalten, dass es im Grunde attributive Qualität erlangte. Neben Basel begegnen wir einer solchen Kanzel beispielsweise in den späten 1470er Jahren in Kirchheim unter Teck (Abb. 58b-C),²³⁶ in den 1480er Jahren scheinbar im Raum Dillingen (Abb. 58b-D),²³⁷ in den 1490er Jahren sodann in Bern (Abb. 58b-E), dort wurde Ferrer sogar gleich dreimal dargestellt (vgl. außerdem Abb. 58b-F sowie Abb. 53-1), und wir hätten sie mit Sicherheit auch auf der Stettener Bildtafel angetroffen, wäre diese besser erhalten.²³⁸

Der Vergleich der Darstellung auf der Stettner Tafel mit den genannten Bildern ist jedenfalls aufschlussreich. Nicht nur, dass hier wie dort das oben bereits vorgestellte Christusattribut mit dem obligatorisch zugehörigen Zeigegestus des Heiligen erscheint, auch das Magisterbarett, mit welchem die Figur behütet ist, und überhaupt die gesamte Inszenierung als Akt der Predigtzeremonie stimmen in allen diesen Fällen überein. Frappierende Ähnlichkeiten hinsichtlich der Physiognomie weisen zum Beispiel der Stettener Vinzenz und jener auf dem Gemälde des Malers Walter von Nördlingen († 1494) auf, welches sich heute im New Yorker Metropolitan Museum befindet (Abb. 58b-D). Zwar ist vom Gesicht des Stettener Vinzenz nicht mehr viel zu sehen (Abb. 58b-1 Detail). Doch die erhaltenen Fragmente zeigen densel-

234 Vgl. Chène 2006, S. 147 f.

235 AASS Aprilis 1, Rom 1866, S. 477–529.

236 Siehe zu diesem Bild Hamburger 2010, S. 137 und ders. 2016, S. 178 f.; zu korrigieren wäre in beiden Fällen das von Hamburger mit 1453 angegebene Jahr der Kanonisation des Heiligen auf 1455/1458; vgl. hierzu auch oben, Anm. 196.

237 Die Provenienz dieses Tafelbildes ist nicht gesichert. Sie beruht auf der Zuschreibung des Gemäldes an den Maler Walter von Nördlingen († 1494/95) durch Alfred Stange, vgl. dazu unten, Kapitel IV. 2. Exkurs.

238 Georg Schreiber führt einige weitere Vinzenz-Bilder deutscher Provenienz auf; unter diesen ist das Beispiel aus dem Dominikanerkloster in Trier bemerkenswert. Dort stand demnach eine Plastik Ferrers gleich direkt auf der Kanzel der Klosterkirche, Schreiber erklärt dazu, dies habe gewirkt wie eine „Apotheose der Predigt“. Schreiber gibt allerdings kein Entstehungsdatum dieser Denkmale an (vgl. ders. 1936, S. 292).

ben ernst und besorgt, bestimmt und demütig zugleich blickenden Pater, der mit erhobener Hand im Angesicht des Richters zur Buße aufruft. Im Übrigen entspricht auch das Brokatmuster des Goldgrundes auf der Vorderseite dieser Stettener Tafeln jenem auf dem Kanzelbehang des New Yorker Gemäldes.²³⁹ Und der eingangs dieses Kapitelabschnitts geschilderte Umstand, dass auf der Stettener Tafel zu Füßen des Heiligen der Kopf einer anderen Person erscheint, was bezeugt, dass die Hauptfigur auf erhöhter Position stand, lässt nicht abwegig erscheinen, dass ursprünglich auch hier eine solche Kanzel dargestellt war.

Dieser Umweg erwies sich als notwendig, um zu beweisen, dass die Stettener Tafel den katalanischen Bußprediger und observanten Ordensmann Vinzenz Ferrer zeigt. Es konnte sogar gezeigt werden, dass wir es dabei mit einer der frühesten bildlichen Darstellungen dieses spanischen Heiligen zu tun haben. Der Umweg führte darüber hinaus zu der Erkenntnis, dass sich das vorliegende Gemälde dezidiert in die spezifisch süddeutsche Darstellungstradition dieses Dominikaners eingliedert. Und dabei scheint es sich um jene Bildtradition zu handeln, die in der Typengeschichte der Ferrer-Ikonographie als die ursprüngliche gelten darf, weil sein Kult zuerst hierzulande propagiert wurde.²⁴⁰

Es ist kein Zufall, dass die Stettener Darstellung in diese Bildtradition eingereiht werden kann. Denn, um welches Milieu handelt es sich, wo derlei Bilder zu finden sind? Der Reformbewanderte wird bei der oben gegebenen Auflistung der Bildprovenienzen sofort hellhörig werden: Kirchheim, Bern, Basel und jetzt auch Stetten. Mit anderen Worten: Man bewegt sich hier auf

239 Von den Stettener Bildtafeln weisen die Vorderseiten mit der Verkündigung, dem Marienod sowie dem Radwunder und der Enthauptung ein und dasselbe Goldgrundmuster auf, während der Goldgrund der quadratischen Tafeln mit der Heimsuchung und der Geburt Christi anders gemustert ist (vgl. etwa Abb. 55a mit Abb. 56a, bzw. hier Abb. 58a, die den Marienod, zeigt mit der New Yorker Tafel, Abb. 58b-D).

240 Im Hinblick auf Stetten ist ferner bemerkenswert, dass kein anderer als der Ordengeneral Salvus Casetta, der durch seine Involviertheit in die Klingental-Affäre unlöslich mit der Stettener Reform verknüpft ist, die Kanonisationsakten Ferrers abschreiben ließ. Dadurch bewahrte er die gesammelten Informationen davor, im Sacco di Roma, dem die Originale zum Opfer gefallen sind, zugrunde zu gehen. Von Casetta ist überliefert, dass er Ferrer zutiefst verehrte; er sei auch zu dessen Grab nach Vannes gepilgert (vgl. dazu Strnad 1978). Sigismund Brettle, der mit Casetta offensichtlich nichts anfangen kann, gibt diesbezüglich irriige Angaben (ders. 1924, S. 10 f., 16). – In der Frühen Neuzeit kamen in der Ferrer-Ikonographie, wie es scheint, einige weitere Attribute hinzu, siehe die Hinweise in Schreiber 1936, S. 295 f. und Frank/Lechner, LCI 8 (1994). – Insgesamt sollte die Ikonographie dieses Heiligen grundlegend untersucht werden.

einem dezidiert observanten Boden. Bereits der Umstand, dass Johannes Nider, die Gallionsfigur der deutschen Dominikanerobservanz, nicht nur als Urheber der Ferrer-Begeisterung hierzulande gelten darf, sondern darüber hinaus als Quelle dieses spezifisch süddeutschen Typus ausfindig gemacht werden konnte, belegt die unlösbare Verknüpfung solcher Bilder mit dem Reformdenken. Daraus ist zu schlussfolgern: Wenn die deutsche Dominikanerobservanz so etwas wie eine Reformikonographie hervorgebracht hat, dann ist sie in erster Linie hier zu suchen.

IV.2.3.C. EXKURS: DER „PREDIGENDE DOMINIKUS“ IN BERN UND „ALBERTUS MAGNUS AUF DER KANZEL“ IN NEW YORK SIND IN WIRKLICHKEIT VINZENZ FERRER

Im folgenden Exkurs werden sich zwei Bilder, die bisher unter dem Titel „Predigender Dominikus“ beziehungsweise „Albertus Magnus auf der Kanzel“ in der Forschung bekannt waren, als Darstellungen des heiligen Vinzenz Ferrer entpuppen.

Zum einen geht es um die Bemalung des Lettners der Dominikanerkirche (Französische Kirche) in Bern von ca. 1495. Bei dem anderen Bild handelt es sich um ein Tafelbild, das Walter von Nördlingen († 1494/95) zugeschrieben wird, und sich heute im New Yorker Metropolitan Museum (Cloisters Collection) befindet.

Man fühlt sich bei dieser Klarstellung irgendwie an die Buschmann-Metapher erinnert, mit der Erwin Panofsky in seinem Aufsatz „Ikonographie und Ikonologie“ die Korrektur der Deutung eines Gemäldes einleitete. Als er Francesco Maffei bis dahin irrigerweise als „Bildnis der Salome mit dem Kopf Johannes des Täufers“ firmierendes Gemälde als „Bildnis der Judith mit dem Kopf Johannes des Täufers“ entlarvte, schickte er folgende Bemerkung vorweg:²⁴¹

„Wenn es sich um Darstellungen anderer Themen als biblischer Geschichten oder historischer und mythologischer Szenen handelt, die dem durchschnittlich ‚Gebildeten‘ zufällig bekannt sind, sind wir alle australische Buschleute. In solchen Fällen müssen auch wir versu-

241 Folgendes zitiert aus Panofsky 1957, S. 218. – Dieser Exkurs ist in veränderter und erweiterter Form unter dem Titel „Vinzenz Ferrer. Der ‚Engel der Apokalypse‘ im Dienste dominikanischen Reformdenkens“ in *Archivum Fratrum Praedicatorum* erscheinen, vgl. Arras 2019.

chen, uns mit dem vertraut zu machen, was die Urheber jener Darstellungen gelesen hatten oder sonstwie wußten.“

Im vorliegenden Fall, dem angeblichen „predigenden Dominikus“ auf dem Berner Lettner und dem vermeintlichen „Albertus Magnus auf der Kanzel“, wurde im vorausgegangenen Kapitel über die Ikonographie Vinzenz Ferrers bereits zu erklären versucht, „was die Urheber jener Darstellungen gelesen hatten oder sonstwie wußten“. Und zwar geschah dies mit dem Ziel vor Augen, den Wissensvorrat von uns, die wir davor in dieser Hinsicht auch „australische Buschleute“ waren, mit jenen speziellen Kenntnissen aufzufüllen.

Albert Fries, der sich durch Forschungen über Albertus Magnus in der Theologie und der Geschichtswissenschaft profilieren konnte, stellte 1965 ein Tafelbild der Öffentlichkeit vor, das kurz davor im Rahmen einer Versteigerung von Kunstwerken aus Julius Böhlers Kunsthandlung in München nach New York ins Metropolitan Museum kam.²⁴² Ehedem hatte Alfred Stange das Bild dem Maler Walter von Nördlingen († 1494/95) anhand stilistischer Argumente zugeschrieben. Gesichert ist diese Zuschreibung weder durch handfeste Quellen noch ist die Provenienz des Gemäldes bekannt. Stange war es auch, der Fries zur Interpretation der Malerei veranlasste, da Stange selbst offenbar nicht im Stande war, die Ikonographie zu deuten.²⁴³ Fries beschreibt das Bild zunächst sehr ausführlich und detailliert. Da die Beschreibung signifikant ist, zitiere ich sie in voller Länge:

„Auf Nadelholz, 126,5 mal 70,5 cm, in einem Rahmen, der wie ein Tor wirkt, durch das man in einen sakralen Bezirk eintritt, zeigt es einen Dominikaner mit Magisterbarett, Lichtkranz und einem monumentalen Spruchband darüber: ‚Furcht got wan[n] die stund seyns urteils ist zukunfftig. Apock. XIII‘. Der Vortragende steht auf einem Pult, das vorn mit einer bestickten Stoffbahn bedeckt und dadurch als Kanzel gekennzeichnet ist. Auf dem vorderen Pultrand

242 Fries 1965. – Smoller 2014 hat auf dieses Gemälde bereits hingewiesen, doch ohne eine ikonographie Analyse anzustellen. Auch erfuhr ihre Darstellung von Seiten der Reformforschung zum Predigerorden keinerlei Rezeption.

243 Vgl. Fries 1965, S. 250 Anm. 4: „Herr Prof. Stange hatte schon vor der – von ihm veranlaßten – Deutung des Bildes dieses dem Nördlinger Meister zugeschrieben (briefliche Mitteilung vom 6.2.1964).“

liegt die Bibel, wo eben jene Apokalypsestelle aufgeschlagen ist, auf der einen Seite im lateinischen Text [nämlich: *Timete Deum, quia venit hora iudicii eius*; Anm. Y. A.], auf der anderen im deutschen. Mit der rechten Hand weist der Prediger auf den kommenden Herrn der Herrlichkeit, der – mit ausgebreiteten Armen auf einem Regenbogen sitzend und also zum Gericht erscheinend – in einem Medaillon links oben dargestellt ist; während die linke Hand des Predigers nur wenig aus der Ruhestellung über den Rand der Kanzel erhoben ist. Links im Hintergrund, den ein Tonnengewölbe aus Holz bildet, sitzt – vor einem im Zwickel teilweise sichtbaren Fenster – eine Anzahl Hörer, sieben Personen mittleren Alters, die meisten mit Kopfbedeckung. Auf der anderen Seite führt eine Treppe zur Kanzel hinauf, von der ein Türflügel über den oberen Teil der Treppe herabhängt. In der Mitte der Treppe sitzt – hinhorchend – ein zweiter, jüngerer Dominikaner ohne Kopfbedeckung, wohl ein Schüler oder Sekretär des Magisters auf der Kanzel,²⁴⁴ eine Schreibrolle auf dem Knie, eine Feder in der eben etwas abgesetzten rechten Hand; vermutlich, wenn auch nicht zu entziffern, hat er gerade den Bibelvers des Spruchbandes geschrieben, der übrigens auf dem Täfelchen – an der Rückwand, unter der *Maiestas* – in sehr stilisierten, kaum erkennbaren Buchstaben anzunehmen ist, sodaß er also mindestens dreimal gegeben ist. Von rechts unten schaut ein jüngerer Mann, vielleicht ein Scholar, vielleicht der Künstler selbst, vor der Treppe sitzend, mit einem über der einen Schulter gerafften Umhang, ehrfürchtig zu dem Prediger auf. Links im Vordergrund liegen und sitzen zwei nur notdürftig be-

²⁴⁴ Fries 1965, S. 250 hat an dieser Stelle eine Anmerkung gesetzt (ebd., Anm. 3), um den Vorschlag zu unterbreiten, es könne sich bei diesem „Schüler“ womöglich um einen „Herbrandus (oder Herbandus)“ handeln, welcher „im Dominikanerkonvent von Augsburg für 1260 nachgewiesen ist.“ Mir erschließt sich nicht, wie Fries in diesem Zusammenhang von allen über zwei Dutzend anderen Dominikanerklöstern der deutschen Provinz, die es damals gab, gerade auf den Augsburger Predigerkonvent kommt. Doch abgesehen davon ist der genannte „Schüler“ relativ leicht zu identifizieren, wenn man in dem Bild eine Darstellung Vinzenz Ferrers erkennt. In diesem Fall handelt es sich bei dem auf der Kanzeltreppe sitzenden und mitschreibenden *Frater* höchstwahrscheinlich um Wilhelm de Peyrotis OP, den ständigen Begleiter Ferrers (vgl. Brettle 1924, S. 45). Da die Dominikaner nie allein unterwegs waren, sondern immer mindestens zu zweit, hatte jeder Prediger stets einen Gefährten bei sich. So wurde zum Beispiel Thomas von Aquin ständig begleitet von Reginald von Priverno OP, der auch „die Werke des Aquinaten ergänzt und vollendet“ hat (vgl. etwa von Tocco/ed. Eckert 1965, hier zitiert auf S. 57). Diese Gefährten sind aufgrund ihrer langjährigen Nähe zu den Hauptpersonen oft unersetzliche Quellen für die Forschung.

kleidete Gestalten – eine Frau und ein Mann – und ein nacktes Kind, alle im verkleinerten Maßstab wie schon der junge Dominikaner und der Scholar auf und an der Treppe. Der Mann und das Kind richten den Blick und eine Hand zu dem Prediger hinauf, während die Frau, in einem die ganze Gestalt umschließenden, nur das Gesicht freilassenden Gewand, gesammelt vor sich hinschaut.²⁴⁵

Fries beginnt seine Interpretation, indem er die Behauptung Alfred Stanges, dass Walter von Nördlingen der Maler dieses Bildes sei, unumwunden zur verbürgten Wahrheit erklärt und darin „ein[en] erste[n] Hinweis“ erblickt, „wer der im Bild dargestellte Dominikaner wohl ist: Albertus Magnus.“²⁴⁶ Schließlich läge Nördlingen nahe Lauingen. Und abgesehen davon käme bei „einem Bild des ausgehenden 15. Jahrhundert sofort der Gedanke an Albert den Großen“ auf, meint Fries,²⁴⁷ sei doch dieser Mönch schon damals eine ausgesprochen bekannte Gestalt gewesen, nicht zuletzt „wegen seiner Gelehrsamkeit und seines beispielhaften Lebens.“²⁴⁸ Überzeugt davon, diese These durch „die Entzifferung des Inhalts“ dessen, was sonst noch im Bild zu sehen ist, erweisen zu können, streitet er von vornherein alle von Außenstehenden geäußerten Vorschläge kategorisch ab, es könne eventuell jemand anderes als Albertus dargestellt sein.²⁴⁹ Seit diesem Aufsatz läuft das Bild in

245 Zitiert aus Fries 1965, S. 249 f.

246 Vgl. Fries 1965, S. 250: So liege in der angeblichen Tatsache, dass Walter von Nördlingen das Bild gemalt hat, „ein erster Hinweis darauf, wer der im Bild dargestellte Dominikaner wohl ist: Albertus Magnus.“

247 Zitiert aus Fries 1965, S. 250 f., hier auch die folgenden Zitate.

248 Zu Alberts vermeintlich beispielhaftem Leben siehe oben in Kapitel II. 2.3.c. zu Anm. 122, wo mit dem Hinweis auf dessen Testament vor Augen geführt wird, dass Albert seinerzeit hinsichtlich des regelkonformen Lebenswandels völlig aus der Reihe fiel und insofern alles andere als „beispielhaft“ war.

249 So hat der renommierte Forscher Thomas Kaepli OP gegenüber Fries den Verdacht geäußert, dass auf dem Bild wohl eher Vinzenz Ferrer dargestellt sei, wie Fries 1965, S. 251 Anm. 7 bekundet und auf eine entsprechende briefliche Mitteilung vom 13.1.1965 verweist. Fries überlegt kurz, dass das Endzeit-Thema und eben jener Apokalypse-Vers, der auf dem Bild inschriftlich erscheint, „gerade für sein [Ferrers] Sendungsbewußtsein und seine Haltung charakteristisch“ seien, denn dieser sei „der typische Verkündiger der Parusie unter dem Aspekt des Gerichts.“ Fries kann ebd. sogar mit Leichtigkeit die am Boden liegenden Gestalten mit den Legenden, die sich um Ferrers Person ranken, in Einklang bringen. Aber er verwirft den Vorschlag von Kaepli, indem er sagt: „Doch eine Darstellung des Vinzenz, so bald nach der Kanonisation, wäre etwa in Köln, Mainz, Wien, Regensburg eher möglich als in Nördlingen, dazu in der Nähe von Alberts Heimat [...]. Auch Konstanz, wo Meister Friedrich ebenfalls wirkte, bildet hier keine Brücke, da die Stadt den Bußprediger nicht erlebt hat. Da müßten schon Legenden und Lebensberichte beigebracht werden.“ Und dann kommt Fries zu der folgenschwe-

der Literatur unter dem Titel „Albertus Magnus auf der Kanzel“, auch im Metropolitan Museum.

Der andere hier zu diskutierende Fall dürfte in der Kunstgeschichtsforschung bekannter sein. Es geht um die Wandmalereien am Lettner der ehemaligen Dominikanerkirche in Bern, heute „Französische Kirche“ genannt (Abb. 53).²⁵⁰ Hier interessiert der nördliche Bereich der Lettnerfront (Abb. 53-1; 58b-E). Die Malereien werden den sogenannten Nelkenmeistern zugeschrieben – einer im schweizerischen Raum aktiven Künstlergemeinschaft der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, welcher Charlotte Gutscher-Schmid ihre 2007 veröffentlichte Dissertation gewidmet hat.²⁵¹ Darin beschreibt sie zunächst die Darstellung im linken Bogenfeld; allerdings nur sehr knapp, und sie mischt gleichzeitig Deutungsvorschläge unter, obwohl eine solche Beschreibung doch eigentlich nur schildern sollte, was zu sehen ist:

„Das linke Bildfeld kann in einer ersten Deutungsebene als Hinweis auf die Lehrtätigkeit des Dominikus im Jahr 1219 in Rom verstanden werden. Seine Komposition ist konventionell: Um den Lehrenden auf der Kanzel sind die sitzenden Zuhörer verteilt. Es handelt sich um Vertreter verschiedener Orden sowie weitere Geistliche und weltliche Intellektuelle.“²⁵²

Dann zieht sie direkt einen Vergleich zu einem Holzschnitt, welcher der 1480

ren Behauptung: „Schließlich gibt es im mittelalterlichen Deutschland keine Darstellung des spanischen Heiligen [...] und bis jetzt ist nicht nachgewiesen, daß Vinzenz schon so früh in Deutschland bekannt war und verehrt wurde.“ Dies aber, ergänzt Fries und beruft sich dabei auf einen zweiten Brief von Alfred Stange vom 2.2.1965, „müßte feststehen, sollte [...] das Bild des Nördlingers eine Darstellung des Vinzenz Ferrer sei[n].“ – Abgesehen davon, dass Georg Schreiber (ders. 1936, S. 291) schon vor Jahren den „Kultspuren“ nachgegangen war, die Ferrer am Oberrhein und in der Schweiz hinterlassen hat, glaube ich im vorausgegangenen Kapitel hinreichend überzeugend dargelegt zu haben, dass Ferrer hierzulande und jenseits der urbanen Ballungsräume selbst vor seiner Kanonisation verehrt wurde. Zudem liegen eine ganze Reihe von Ferrer-Bildern des 15. Jahrhunderts vor, die im vorausgegangenen Kapitel ebenfalls vorgestellt wurden. Stange mag ein guter Stil-Forscher gewesen sein, eine Autorität in Sachen Heiligenikonographie war er m. E. nicht. Das hat im Übrigen auch Magdalena Janßen im Kontext der Maria Magdalena-Ikonographie festgestellt, als Stange eine Darstellung dieser Heiligen für Maria Ägyptiaca hielt (vgl. Janßen 1961, S. 250).

250 Zu Bern siehe in vorliegender Arbeit auch die Kapitel I. 4.2. und III. 3.5.

251 Gutscher-Schmid 2007; vgl. ferner Gutscher-Schmid/Utz Tremp 1999. – Zur älteren Literatur siehe auch KD Bern 1969, S. 46–156.

252 Zitiert aus Gutscher-Schmid 2007, S. 92.

in Köln gedruckten Albertus Magnus-Vita des Rudolph von Novimagio als Illustration beigegeben ist,²⁵³ und stellt dabei Gemeinsamkeiten und Abweichungen fest; zu letzteren gehöre demnach, dass auf dem Lettner Maria als Himmelskönigin erscheint, nicht aber im Holzschnitt.

„Dominikus weist mit seiner Linken auf die Gottesmutter hin. Seine [Dominikus; Anm. Y. A.] Ausführungen – so wird damit erläutert – betreffen also den Marienglauben der Dominikaner. Da – wie auf der Vorlage [dem Holzschnitt; Anm. Y. A.] – weder Dominikus noch seine Zuhörer auf die Marienerscheinung blicken, ist nicht ein Ereignis dargestellt. Die Erscheinung Marias bezeugt symbolisch die Wahrheit der dominikanischen Verkündigung.“²⁵⁴

In der weiteren Interpretation des Bildes bemüht sich Gutscher-Schmid, die hier vermeintlich postulierte marianische Wahrheit auf die Wahrheit der Befleckten Empfängnis hin zu deuten, eine Vorstellung, die ihrer Ansicht nach typisch dominikanisch gewesen sei. Auch artete diese Sache gerade in Bern aus (Stichwort Jetzerhandel), weswegen ein „Streit“ mit den Franziskanern geherrscht, welcher sich in diesem Bild niedergeschlagen habe, so Gutscher-Schmid, und weiter:

„In Abweichung von der üblichen Predigtikonographie werden nämlich an einer im Bildformat auffälligen Stelle zwei stehende Figuren eingefügt. Es handelt sich einerseits um einen Franziskanermönch in brauner Kutte als Rückenfigur, der [...] die Worte des Dominikus nicht zur Kenntnis nimmt. Hinter ihm [dem Franziskaner; Anm. Y. A.] steht ein Benediktiner, den er [der Franziskaner; Anm. Y. A.] offenbar in seinen Bann gezogen hat. [...] Vernichtender konnte die Beurteilung der franziskanischen Rolle im Streit nicht ausfallen.“²⁵⁵

253 Vgl. in Gutscher-Schmid 2007, S. 94 die Abb. 6.15.

254 Zitiert aus Gutscher-Schmid 2007, S. 92.

255 Zitiert aus Gutscher-Schmid 2007, S. 92 f. – Diese Deutung hat jetzt auch Livia Cárdenas übernommen, vgl. dies. 2016; allerdings merkt Cárdenas an, dass bisher niemand in Frage gestellt habe, ob diese Malereien tatsächlich Episoden aus dem Dominikusleben verbildlichten. Ihr eigener Vorschlag, wonach Thomas von Aquin dort dargestellt sei, überzeugt allerdings ebenso wenig.

Mit derselben skurrilen Beschreibungsdeutung behandelt Gutscher-Schmid das rechte Bogenfeld des Lettners – das hier vor allem interessiert. Dieses enthalte ihrer Beurteilung nach eine „fast gleich komponierte“ Darstellung, präsentiere jedoch „ein anderes Thema“, nämlich:

„In der Mitte der Darstellung steht Dominikus auf einer Kanzel, mit der Rechten auf eine Christuserscheinung im Fenster weisend. Rechts sitzt eine Gruppe von Zuhörern unterschiedlicher Herkunft, links der Kanzel hört eine wohlhabende Frau der Predigt zu, ein gelangweiltes Kind hängt an ihrem Rockzipfel. Hinter ihr [dieser Frau; Anm. Y. A.] liegt ein nackter Säugling auf dem Boden, dessen eine Körperhälfte rosa, die andere weiss [!] ist. Das Wandgemälde spielt eindeutig auf ein Erweckungswunder an, das sich nach der Lebensbeschreibung des Dominikus 1219 in Rom ereignet haben soll.²⁵⁶ [...] Das Berner Bild zeigt simultan Predigt und Erweckung des Säuglings. [...] Im Bildspickel steht ein reich gekleideter Mann mit Heiligenschein, der eine Bibel in der rechten Hand hält und mit der Linken auf eine Textstelle deutet.“²⁵⁷

Bei der Frage, wer die männliche Gestalt sein könnte, folgt Gutscher-Schmid erneut der Literatur. Ungeachtet der Tatsache, dass der Mann weltliche Kleider trägt und einen Heiligenschein hat, meint die Forschung, es handle sich dabei um Reginald von Orléans OP, obwohl dieser Dominikanermönch war und zu jenem Zeitpunkt noch nicht einmal dem Kreise der Seligen angehörte.²⁵⁸ Schließlich glaubt Gutscher-Schmid eine „allgemeine Aussage“ in dem Bild erblicken zu können, nämlich die, dass hier Dominikus’ „Rolle als Prediger für alle Gläubigen“ herausgekehrt werde. Die Christuserscheinung verweise demnach „auf die christologische Ausrichtung des Ordens“. Außerdem unterstreiche das Bild den caritativen Aspekt des dominikanischen

256 Demnach erweckte Dominikus das plötzlich verstorbene Kind einer Witwe namens Gutadonia wieder zum Leben, vgl. Gutscher-Schmid 2007, S. 93 mit Anm. 52 und 53, die dies aus der Sekundärliteratur übernimmt. – Es kann sich dabei m. E. um keine bedeutende Episode in der Dominikusvita handeln. Jacobus de Voragine berichtet zum Beispiel nichts davon, vgl. Voragine/ed. Benz 2007, S. 414–429.

257 Zitiert aus Gutscher-Schmid 2007, S. 93.

258 Réginald von Orleans wurde erst 1875 seliggesprochen, vgl. Hinnebusch 2004, S. 252.

Selbstverständnisses, indem es „Arme und Reiche, Alte und Kinder“ usw. zur Darstellung bringe.²⁵⁹

Die Kenntnisse um die im Süden der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner tradierte Darstellungsweise des heiligen Vinzenz Ferrer, welche im vorausgegangenen Kapitel mithilfe der ikonographischen Analyse erarbeitet wurden, verhelfen zu der Einsicht, dass wir es in diesen beiden Problemfällen weder mit Dominikus noch mit Albertus Magnus zu tun haben, sondern mit Vinzenz Ferrer.

Zunächst kann man konstatieren, dass das New Yorker Tafelbild dasselbe Thema verbildlicht wie das rechte Bogenfeld des Berner Lettners, nur in anderer künstlerischer Umsetzung, weil es zwei verschiedene Maler waren und jeder seine eigene Handschrift hatte. Die Hauptfigur erscheint hier wie dort auf der Kanzel stehend, mit Magisterbaret behütet, mit einem Nimbus versehen, umringt von Zuhörern, auf die Erscheinung des Weltenrichtersweisend und begleitet von einem nackten, entzweiten Baby, das am Boden liegt.

Wenn aber beide Bilder dasselbe Thema präsentieren, stellt sich die Frage, warum dann die Figur im New Yorker Bild Albertus Magnus und die am Berner Lettner Dominikus darstellen soll. Man müsste eher von ein und derselben Person auszugehen haben. Gutscher-Schmid, die überzeugt ist, dass der Berner Lettner Episoden aus dem Leben des Dominikus darstellt, erklärt die nachgerade absolute Übereinstimmung beider Gemälde damit, dass beim vermeintlichen Albert-Bild „ein älteres Thema aus dem Dominikusleben uminterpretier[t]“ worden sei.²⁶⁰

Aber in Wirklichkeit weisen diese Bilder – und das ist die zweite Feststellung, die man bei ihrer Betrachtung machen kann – alle Elemente der Vinzenz Ferrer-Ikonographie auf, die in Kapitel IV. 2.3.b. herausgestellt wurden, während sie kein einziges aus der Dominikus-Ikonographie oder der albertinischen Darstellungstradition bieten.²⁶¹ Von den als individuelle Ferrer-Attribute erkannten Motiven erscheint in beiden Bildern der auf Kopfhöhe des

259 Vgl. Gutscher-Schmid 2007, S. 93

260 Zitiert aus Gutscher-Schmid 2007, S. 93.

261 Zur Dominikus-Ikonographie siehe oben, Kapitel II. 2.3.c. sowie Frank, LCI 6 (1974). – Zur Darstellungsweise Alberts des Großen vgl. Scheeben/Walz 1932; dieser Band, der anlässlich Alberts 1931 erfolgten Kanonisation erarbeitet wurde, bringt zahlreiche Bildbeispiele. Daraus ist unter anderem zu ersehen, dass Albert, der zwischen 1260 und 1262 Bischof von Regensburg war, traditionell mit Mitra dargestellt wird.

Heiligen in einer Mandorla schwebende Weltenrichter mit dem obligatorisch dazugehörigen Zeigegestus.

Sodann begegnet hier wie dort das „chopped-up Baby“: In Bern ist es der teils weiß, teils rosa gefärbte Säugling, den Gutscher-Schmid im Anschluss an die ältere Literatur mit einem „Erweckungswunder“ des heiligen Dominikus glaubt in Verbindung bringen zu können. Im New Yorker Gemälde ist es das gleichfalls zweifarbige Kind zu Füßen der Kanzel liegend. Dagegen möchte Albert Fries in diesen Gestalten „Menschen [...], welche die Welt loslassen“ erkennen. Ihm zufolge handelt es sich dabei um „die Losgeschälten, die Jenseitsmenschen, die Wachenden, die den Herrn Erwartenden, die das vielzitierte Wort des Hieronymus zu verwirklichen trachten: ‚Nudus nudum Christum sequi.‘“²⁶² Er glaubt als Quelle dieser Motive einen Apokalypsekommentar ausmachen zu können, den die ältere Literatur Albert zugeschrieben hatte. Doch abgesehen davon, dass Fries sichtliche Mühe hat, all die seltsamen Motive, die das Bild nun einmal aufweist, mit Alberts Leben und Wirken in Einklang zu bringen, konnte gerade dieser Apokalypsekommentar als „eine Kompilation aus der Postille des Dominikaners Hugo von St. Cher“ entlarvt werden, wie Fries im Übrigen selbst zugibt.²⁶³ Damit entzieht er sich selbst den Boden seiner Beweisführung. Für Vinzenz Ferrer hingegen ist das Endzeit-Denken gut bekannt, und dass seine Darstellungen häufig genau diesen Apokalypsevers aufweisen, wurde oben mitgeteilt. Auch kann bei dem Baby weder von einem „Jenseitsmenschen“ noch von jenem Kind der Gutadonia, das Dominikus wiedererweckt haben soll, die Rede sein. Bei genauem Hinsehen ist zu erkennen, dass das Ärmchen und das Beinchen der rosa Hälfte des Kindes in Bern wie angeflickt erscheinen, gerade so, als wolle der Eindruck erweckt werden, dass diese Hälfte eben noch auseinander geschnitten gewesen sei. Im Unterschied zum oben erwähnten Leipziger Holzschnitt, wo die Zerstückelung des Babys mit Längs- und Querstrichen zur Darstellung gebracht wurde, behilft sich der sogenannte Nelkenmeister mit dem Angebot seiner Farbpalette, um diese Zerstückelung zu visualisieren. Der Maler des New Yorker Bildes – vielleicht Walter von Nördlingen, vielleicht ein anderer – wählte hierfür interessanterweise dieselbe Technik wie der Nelkenmeister. So nutzte auch er eine weißliche und eine rosa Farbe, um

262 Zitiert aus Fries 1965, S. 252.

263 Vgl. Fries 1965, S. 251 mit Anm. 10, dort das Zitat.

darzustellen, dass dieser Säugling in mindestens zwei Hälften geteilt war. In Anbetracht dessen, dass die beiden Künstler dieselbe Idee hatten, eine solch brutale Tat anschaulich zu machen, könnte man überlegen, ob beiden dieselbe Vorlage zugrunde lag. Und dabei wird man annehmen müssen, dass es wohl nicht der Leipziger Holzschnitt war, da dort dieses spezielle Problem auf eine andere Art und Weise gelöst wurde.

Mit dieser Erkenntnis stimmt überein, dass es sich beim Leipziger Holzschnitt, wie oben in Kapitel IV. 2.3.b. bereits festgestellt, um einen anderen Bildtypus der Ferrer-Ikonographie handelt. Denn dort fehlt – und das ist die dritte und bemerkenswerteste Feststellung – das Motiv der aufgebockten Kanzel aus Holz, das als typisch für Darstellungen dieses Heiligen aus diesem Raum identifiziert wurde. Das Kanzel-Motiv ist somit ein weiterer Beweis dafür, dass mit der Gestalt auf den beiden Bildern Vinzenz Ferrer gemeint ist. Es beweist darüber hinaus, dass das Berner und New Yorker Vinzenz-Bild in die Typenreihe der deutschen Darstellungstradition des spanischen Heiligen einzugliedern und nicht etwa italienischen oder sonstigen Vorbildern verpflichtet sind. Im New Yorker Bild wurde das liturgisch-zeremonielle Moment besonders prägnant visualisiert. Nichtsahnend fiel Albert Fries in der oben zitierten Beschreibung gleich zu Beginn auf, dass man beim Anblick des Bildes wie „in einen sakralen Bezirk eintritt“ (siehe oben). Das Blendmaßwerk, das an der Seite zu erkennen ist, und die Verkleidung ihrer Brüstung mit kostbarem Brokatstoff verleihen der Kanzel durchaus einen sakralen Anstrich. Damit greift diese Darstellung jedoch sehr genau auf, was Nider, wie Catherine Chène herausstellte, mit dem Begriff *capella* zum Ausdruck zu bringen suchte, mit welchem er die Ferrersche Kanzel beschrieb (siehe oben).

Somit liegen mit diesen gegen Ende des 15. Jahrhunderts entstandenen Gemälden zwei Denkmale vor, die als hervorragende Beispiele für die im südlichen Raum der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner traditionelle Darstellungsweise Vinzenz Ferrers anzusehen sind.

Um schließlich auf das linke Bogenfeld der Stirnseite des Lettners in Bern zu sprechen zu kommen, wo nämlich nicht weniger Vinzenz Ferrer dargestellt ist als im rechten Feld. Auch rekurriert diese Darstellung gewiss nicht auf die Unbefleckte Empfängnis.

Zunächst ist zu betonen, dass keineswegs alle Dominikaner Makulisten waren. Vielmehr konnte die Forschung herausstellen, dass ein guter Teil der

Ordensmitglieder in dieser Hinsicht genauso dachte wie die Franziskaner. Dabei sind die Immakulisten des Ordens überall verstreut und nicht etwa lokal konzentriert. Man findet Befürworter der Unbefleckten Empfängnis von Spanien²⁶⁴ über Westfalen²⁶⁵ bis an den Oberrhein.²⁶⁶ Zu glauben, der gesamte Orden habe gegen die Unbefleckte Empfängnis gewettert, ist seit dem Jahr 1864 obsolet; ein Blick in die Literatur hätte genügt, um sich diesbezüglich eines Besseren belehren zu lassen.²⁶⁷ Es wäre eher eine Aufgabe für die künftige Forschung, herauszufinden, wie man in Bern vor der Jahrhundertwende zu dieser Sache stand. Der Jetzerhandel spielte sich zehn Jahre später ab. Die 1490er Jahre wissen davon noch nichts: Damals blühte dort noch die observante Frömmigkeit bar jeden Schattens, wie ich es in Kapitel II. 4.2. bereits formuliert habe.

Sodann findet sich die Erklärung dafür, warum die Darstellung im linken Zwickel zahlreiche Ordensleute ganz unterschiedlicher Orden aufweist, erneut in der Niderschen Ferrer-Vita. Nider erklärt, dass Frater Vinzenz auf seinen Predigtmissionen nicht nur eine ungeheure Anzahl an Zuhörern aller Nationen und Stände um sich geschart habe²⁶⁸ – die in Bern im Wandbild des rechten Bogenfeldes dargestellt sind (Abb. 58b-E) –, sondern dass ihm stets auch eine Anzahl an Religiösen aller Orden gefolgt sei:

*Habuit plures secum de diversis religionibus fratres, quibus auctoritatem apostolicam subdelegavit [...].*²⁶⁹

264 Vgl. Walter 2016, S. 439; Hinnebusch 2004, S. 152.

265 Etwa in Dortmund und Frankfurt, vgl. Baxhenrich-Hartmann 1984; Löhr 1924, S. 38.

266 Landmann 1933a; auch wie es sich diesbezüglich in Krakau verhalten hat (vgl. Madej-Anderson 2007, S. 72), müsste vielleicht erneut diskutiert werden.

267 Zur Verbreitung der immakulistischen Ansicht innerhalb des Predigerordens siehe vor allem Baxhenrich-Hartmann 1984, S. 107, wo auch weitere Literatur hierzu mitgeteilt wird. So weist sie (ebd., Anm. 528) auf eine 1864 erschienene Studie hin, die „die Anhängerschaft der Immaculatalehre im Dominikanerorden herausstellt.“ Neben so bekannten Namen wie Hugo von St. Cher, Jakobus de Voragine, Johannes Tauler und Heinrich Seuse gehörte demnach auch Vinzenz Ferrer zu den Immakulisten. Es handelt sich hierbei also nicht um ein Phänomen, durch das sich die Observanten von den Nicht-Observanten unterscheiden würden; die verschiedenen Ansichten gehen vielmehr quer durch beide Fraktionen.

268 Diese Personenmassen spalteten die Meinungen der Bevölkerung offenbar derart, dass sich sogar Johannes Gerson, der von Ferrer ansonsten zutiefst beeindruckt war, veranlasst sah, ihn zur Mäßigung aufzufordern, damit er sich nicht in Misskredit bringe. Diesen Brief zitiert Brettle 1924, S. 66 f., in extenso.

269 Zitiert nach Chêne 2006, S. 163 f. – Vgl. auch Huizinga 1975, S. 6: „Mehrere Priester aus verschiedenen Orden reisen mit, um ihn beim Beichthören und beim Lesen der Messe ständig zu

In dieser Jüngerschaft sieht Johannes Nider die apostolische Sendung des Spaniers bestätigt, schließlich verstand sich dieser als einen Legaten Christi. Die erwähnten *plures fratres* finden sich denn auch anschaulich aufgereiht im linken Bogenfeld (Abb. 53-1 mit den zugehörigen Detailabbildungen) wieder; wir sehen dort Franziskaner, Benediktiner, Zisterzienser, Chorherren, usw. Kurzum: Hier wird das gesamte Spektrum an Religiösen angeboten.

Ergänzungshalber sei an dieser Stelle erwähnt, dass Ferrers älterer leiblicher Bruder Bonifaz damals General des Kartäuserordens war.²⁷⁰ Sein *Faible* für verschiedene Orden spiegelt sich auch darin wieder, dass Vinzenz Bernhardin von Siena, der von Ferrer begeistert war, prophezeit haben soll, er (Bernhardin) werde heiliggesprochen.²⁷¹ Zudem verehrte Ferrer die heilige Coletta, die bekanntlich Klarissin war. Für sich selbst spricht in diesem Zusammenhang auch der Umstand, dass Ferrer, als er 1404 in Freiburg (Schweiz) unterwegs war, bei den Franziskanern dieser Stadt vorübergehende Aufnahme erbat. Gerade mit dem damaligen Franziskanerprovinzial Friedrich von Amberg pflegte er so gute Kontakte, dass dieser ihn jahrelang begleitete und seine Predigten mitschrieb, wodurch sie erhalten geblieben sind.²⁷²

Wie aber wäre all das möglich gewesen, wenn zwischen diesen Orden ein „Streit“ geschwelt hätte? Die Antwort ist: Hier wird keine akute Streit-Situation im Kontext des latenten Immaculata-Problems visualisiert. Damit hat die Darstellung überhaupt nichts zu tun. Was tatsächlich zu sehen ist, ist jene Unterweisung im apostolischen *modus vivendi*, von der schon Nider zu berichten wusste.

Aber natürlich bleibt die Frage offen, warum ein katalanischer Bußprediger, der zwar dem Predigerorden angehörte, sich aber vorzugsweise in pluri-religiösen Kreisen bewegte, gerade in Bern im Dominikanerkloster und noch dazu an einer derart öffentlichen Stelle verbildlicht worden sein soll? Nun: Es waren einzig die Berner Dominikaner, mit welchen Ferrer „in engere Fühlung“ kam, als er auf Predigtmission hierzulande unterwegs war.²⁷³

Zu gute Letzt machen diese neuen Erkenntnisse über die Ikonographie der

unterstützen.“

270 Vgl. Brettelle 1924, S. 33.

271 Vgl. Brettelle 1924, S. 55.

272 Dazu ausführlich Utz Tremp 1995; dies. 2006.

273 Zitiert aus Brettelle 1924, S. 14 (mit weiterer Literatur).

Berner Lettnerbemalung die Behauptung Gutscher-Schmids hinfällig, jene Kapelle des Lettners, die mit diesen Malereien geschmückt ist, sei dem heiligen Dominikus geweiht gewesen. Denn es handelt sich dabei um eine Vermutung, die, wie Gutscher-Schmid selbst erklärt, „einzig aus den Malereien der Lettnerfront“ geschlossen werden könne, da „urkundliche Nachweise fehlen“.²⁷⁴ Folglich ist mit demselben Argument zu sagen, dass die besagte Kapelle im Lettner dem heiligen Vinzenz Ferrer geweiht war und nicht Dominikus. Und damit erhält die Kulttopographie der Berner Dominikanerkirche eine völlig neue Note – eine, die wir, solange wir „australische Buschleute“ (Erwein Panofsky) waren, nicht hatten ahnen können.

IV.2.3.D. DAS JÜNGSTE GERICHT

Die Rückseiten von Christi Geburt und von der Heimsuchung sind aus Gründen der Kohärenz, die aus der folgenden Darlegung ersichtlich werden wird, zusammen zu betrachten. Gemäß der Chronologie des Marienlebens folgt auf die Verkündigung die Heimsuchung. Daher soll zuerst die Rückseite dieser Tafel beschrieben werden (Abb. 56b).²⁷⁵

Wir sehen eine Gestalt in Dreiviertelstellung nach links gerichtet, die auf einer Wolke kniet, welche ihrerseits im leeren Raum schwebt. Die Figur hat die gefalteten Hände nach oben gerichtet und weist einen Heiligenschein auf. Sie ist barfuß und trägt als Gewand eine Art Haarkleid, das auf Höhe der Hüfte zusammengebunden ist. Das Geschlecht dieser Figur ist auch im Original nicht eindeutig festzustellen, da die vormals aufmontierte Latte ihr Gesicht weitgehend zerstört hat, weswegen ihre Physiognomie nicht zu erkennen ist. Auch lässt sich weder anhand des merkwürdigen Gewandes noch durch sonst ein Element in der Darstellung diese Frage zweifelsfrei entscheiden. Es muss also vorerst offen bleiben, ob wir es hier mit einem männlichen oder einer weiblichen Heiligen zu tun haben. Im rechten oberen Eck des dunkel gehaltenen Hintergrunds erscheint ein Kinderengel mit ausgebreiteten Flügeln. Er bläst in ein langes, schmales Rohr, welches man als Posaune identifizieren könnte, dessen Trichter die heilige Figur auf der Wolke zu be-

²⁷⁴ Zitiert aus Gutscher-Schmid 2007, S. 91.

²⁷⁵ Tafel 2 (B), vgl. im Anhang, Kapitel 1.2.

rühren scheint. Der Hintergrund des Bildes ist mit zahllosen kleinen goldfarbenen Sternen übersät.

Die Rückseite von Christi Geburt (Abb. 57b)²⁷⁶ zeigt eine ähnliche Darstellung, mit dem Unterschied, dass diese spiegelverkehrt zu sein scheint: Erneut schwebt mittig im Bild vor dunklem Hintergrund eine Wolke, auf der eine nimbierte Gestalt in Dreiviertelstellung mit gefalteten Händen kniet. Anders jedoch als die Rückseite der Heimsuchung ist die Gestalt dieser Tafel mit einem rötlichen Gewand bekleidet, über welches ein geradezu strahlend weißer Umhang geworfen ist, der auch den Kopf der Figur umgibt. Nicht zuletzt anhand der Kleidung ist in diesem Fall eindeutig festzustellen, dass hier eine weibliche Heilige dargestellt ist. Im linken oberen Eck des Hintergrunds erscheint erneut ein kleiner, kindhafter Engel mit ausgebreiteten Flügeln, der in ein langes, schmales Rohr bläst. Bei diesem Rohr soll es sich wohl wiederum um eine Posaune handeln. Sie ist auch dieses Mal so lang, dass ihr Trichter die Heilige auf der Wolke tangiert. Der Hintergrund ist wie jener des spiegelverkehrten Pendants in dunkler Farbe gehalten und mit zahllosen Sternen übersät.

Auf den ersten Blick muten die Bilder kurios an. Was könnte hier bloß dargestellt gewesen sein? Mit gängigen Themen wie etwa aus der Marien- oder Christusikonographie und deren Darstellungskonventionen scheint sich das, was darauf zu sehen ist, nicht recht in Einklang bringen zu lassen. Erschwerend kommt hinzu, dass keinerlei Attribute zu erkennen sind, welche über die Identität der Figuren oder über das verbildlichte Sujet Aufschluss geben. Dem Problem ist demzufolge weder auf dem Weg der Christus- und Marienikonographie noch auf jenem der Attribute beizukommen. Zum jetzigen Zeitpunkt wissen wir noch nicht einmal, ob die Gestalt auf der Rückseite der Heimsuchung männlich oder weiblich sein soll.

Durch die gemeinsame Betrachtung der beiden Bilder in den vorliegenden Ausführungen habe ich der Lösung dieses Problems bereits vorgegriffen. Um aber das Problem *in nuce* ermessen zu können, muss man sich gedanklich an den Ausgangspunkt zurückversetzen und sich vorstellen, dass die Tafeln als lose Einzelteile auf uns gekommen sind, ihre rückseitige Bemalung bis jetzt nicht bekannt war und sich auch die Überlieferung über die Ikonogra-

²⁷⁶ Tafel 3 (B), vgl. im Anhang, Kapitel 1.2.

phie der Rückseiten ausschweigt. Außerdem wurden seitens der bisherigen Literatur keine Rekonstruktionsvorschläge des ursprünglichen Retabels angeboten (vgl. oben, Kapitel IV. 2.1). Daher haben wir im Augenblick keinerlei Vorstellung davon, wie diese Tafeln ursprünglich angeordnet gewesen sein könnten. Folglich kann auch nicht über den ikonographischen Zusammenhang des ursprünglichen Bildprogramms versucht werden, eine Antwort auf die Frage nach der Ikonographie der beiden vorliegenden Gemälde zu finden. So bleibt im Grunde genommen nur übrig, sich des Rätsels Lösung durch die Betrachtung der einzelnen Motive, die diese Bilder aufweisen, zu nähern.

Ein auffälliges Motiv ist zunächst das härene Gewand, das die noch geschlechtlose Gestalt trägt, die auf der Rückseite der Heimsuchung im Raum schwebt. Das Haarkleid scheint nicht zuletzt deshalb der Betrachtung wert zu sein, weil es eben auch Aufschluss über das Geschlecht der Gestalt geben könnte. Die Kunstgeschichte kennt im Wesentlichen drei Gestalten, die Fellgewänder tragen können. Dies wären Maria Magdalena, Maria Ägyptiaca (Maria von Ägypten) und schließlich Johannes der Täufer.

Im Mittelalter erscheinen sowohl Maria Magdalena als auch Maria Ägyptiaca in Haarkleidern, wenn sie im Typus der Büsserin dargestellt sind. In diesem Fall sind ihre Körper entweder fast vollständig von einer Art Fell überzogen oder aber das Haupthaar ist so lang, dass es bis zu den Füßen reicht und dadurch den Körper wie ein Gewand einhüllt.²⁷⁷ Dass die Darstellungsweise der beiden Heiligen als Büsserinnen verwandt ist, rührt von der Verschmelzung ihrer Legenden her. Genauer handelt es sich um eine

²⁷⁷ Sofern nicht anders angegeben, basieren die folgenden Überlegungen auf: Zunächst auf der grundlegenden Arbeit zur Maria Magdalena-Ikonographie von Magdalena Janßen (dies. 1961). Sie diskutiert auch Zusammenhänge und Verwandtschaft mit der Maria Ägyptiaca-Ikonographie. Für einen profunden Überblick siehe den Artikel derselben Verfasserin: Anstett-Janßen, LCI 7 (1974). Übersichten zur Ikonographie Marias von Ägypten und Maria Magdalenas bieten ferner zum Beispiel Sachs/Badstübner/Neumann 1988, S. 252 f.; zur Ikonographie der Maria Ägyptiaca siehe auch Kunze, LCI 7 (1994). Speziell dem Bildtypus der Büsserin, wie er in der italienischen Renaissance geprägt wurde (dieser weicht von den mittelalterlichen Darstellungstraditionen signifikant ab) widmet sich Inghenoff-Danhäuser 1984, wo S. 6–12 eine allerdings recht oberflächlich gehaltene Übersicht der mittelalterlichen Ikonographie Maria Magdalenas zu finden ist. Inghenoff-Danhäuser überlegt ebd. kurz, dass bisweilen auch die heilige Agnes in einem Fellkleid erscheinen kann, doch diese Überlegung verwirft sie bald wieder. Zum Mythos Magdalenas ist auf die umfassende, theologisch durchaus fundierte, doch mit sichtlich feministischem Anstrich behaftete Arbeit von Susan Haskins (dies. 1994) zu verweisen. – Außer dem Typus der Büsserin kennt die Maria Magdalena-Ikonographie auch den Typus der Sünderin. Siehe dazu in vorliegender Arbeit das Kapitel IV. 2.3.d.

Übernahme von Motiven aus der Legende der Maria von Ägypten in jene der Maria Magdalena. Denn die orientalische Maria Ägyptiaca-Legende ist mit ihrer Entstehung im 7. Jahrhundert deutlich älter als die Bußlegende Maria Magdalenas, die im 10. Jahrhundert in Italien verfasst wurde.²⁷⁸

Maria von Ägypten stammte der *Legenda Aurea* zufolge aus Alexandrien, lebte im 3. Jahrhundert (laut der ursprünglichen Legende lebte sie indes im 4. Jahrhundert) und gehört nicht zu den biblischen Gestalten. Zuvor als Prostituierte tätig, wurde die Ägypterin durch eine Marienerscheinung zur Bekehrung veranlasst und zog sich daraufhin zu lebenslänglicher Buße in die Wüste zurück. Dort, in der Wüste nahe dem Jordan, wurde sie von dem Abt Zosimas nach 47 Jahren entdeckt. Dabei war sie völlig nackt und *von der Sonne ganz schwarz gebrannt*, da ihr im Verlaufe der Zeit die Kleider *vom Leibe gefault* waren.²⁷⁹

Einen ähnlichen Verlauf nimmt die Bußlegende Maria Magdalenas: Demnach zog auch sie sich in die Einöde zurück, um dort den Rest ihres Lebens als büßende Anachoretin zu verbringen, wobei ihr im Verlaufe der Zeit gleichfalls die Kleider vom Leib fielen. Ein neues Element in der Bußlegende Maria Magdalenas ist die Episode der Engelsspeisung. Dabei wurde die Büßerin auf magische Weise zu den sieben Tagzeiten vom Erdboden gehoben, um gleichsam in den himmlischen Sphären die Kommunion zu empfangen.

Während jedoch die Vita der Maria von Ägypten einzig aus der Bußgeschichte besteht,²⁸⁰ stellt hingegen die Bußlegende in der Vita Maria Magdalenas lediglich einen Bestandteil der Gesamtlegende dar. Diese Sequenz wurde im 10. Jahrhundert verfasst und nachträglich in die Vita eingebaut. Die Magdalenen-Vita wurde dagegen durch die patristische Exegetik aus drei in den Evangelien erwähnten Marien geformt. Im Unterschied zu anderen Episoden der Legende Maria Magdalenas, etwa der Fußsalbung Jesu im Hause des Pharisäers, wovon Lukas berichtet (Lk 7,37), oder der von Johannes überlieferten *Noli me tangere*-Szene (Joh 20,14–16), basiert der legendarische Einschub

278 Die Legenden gingen sodann in die *Legenda Aurea* ein und wurden von dort aus verbreitet, siehe deswegen Voragine/ed. Benz 2007, S. 221–223 (*Von Sanct Maria Aegyptiaca*) und S. 361–370 (*Von Sanct Maria Magdalena*).

279 Beide Zitate aus Voragine/ed. Benz, S. 223 und 221.

280 Tatsächlich handelt es sich dabei ursprünglich gar nicht um eine eigenständige Legende, sondern um einen Exkurs innerhalb der Vita des Abtes Zosimas, die der Erzbischof Sophronius von Jerusalem († 638 n. Ch.) verfasst haben soll; zu den Quellen vgl. Janßen 1961, S. 56 mit Anm. 112.

über das Büßertum der Heiligen somit nicht auf biblischem Fundament, sondern greift zentrale Inhalte der älteren außerbiblischen *Ägyptiaca-Vita* auf.

Obwohl aber weder die *Ägyptiaca*-Legende noch die Bußlegende Magdalenas das Motiv des härenen Gewandes kennen, wurde dieses in der Kunstgeschichte zum traditionellen Attribut beider Heiligen, wenn sie im Typus der Büßerin dargestellt sind. Was Maria Magdalena anbelangt, so taucht die erste Darstellung im Ganzkörperhaarkleid im Jahre 1225 in Perugia auf; die dortigen Wandmalereien in der Kirche San Prospero entstanden Anstett-Janßen zufolge unter dem Einfluss der Franziskaner, da die Malereien in der geistlichen Nähe dieses Ordens gestiftet worden seien.²⁸¹ Auch die deutsche Kunst des 15. Jahrhunderts ließ sich vom Typus der Büßerin begeistern. So entstanden nördlich der Alpen im ausgehenden Mittelalter zahlreiche Darstellungen, die Magdalena im Haarkleid präsentieren. Bevorzugt dargestellt wurde dabei die Episode der Engelsspeisung, bei der die Heilige für einen kurzen Moment über dem Erdboden schwebt. Eines großen Interesses erfreute sich das Motiv insbesondere als plastische Darstellung in den großen Flügelaltären, die dieser Landstrich um 1500 zahlreich hervorbrachte.²⁸² Insofern hatte Maria Magdalena eine durchaus hohe Präsenz innerhalb des spätmittelalterlichen Kunstschaffens Süddeutschland. Im Vergleich dazu wurde Maria *Ägyptiaca* eher selten dargestellt.²⁸³ Aus dem monastischen Milieu dieses Raums kennt die Literatur offenbar keine Beispiele; sieht man von einer entsprechenden Miniatur zur Illustration ihrer *Vita* in der *Legenda Aurea* ab.²⁸⁴ Bereits aufgrund der relativen Seltenheit von Darstellungen der Maria *Ägyptiaca* im klösterlichen Bereich erscheint es fraglich, ob im vorliegenden Fall tatsächlich die heilige Maria von Ägypten gemeint sein könnte. Man wird angesichts dessen wohl eher Maria Magdalena ins Auge fassen müssen.

281 Die Wandmalereien in San Prospero sind das Werk eines inschriftlich genannten, sonst nicht weiter bekannten *Bonamicus*; vgl. zu dieser Darstellung Anstett-Janßen, LCI 7 (1974), Sp. 519.

282 Den Auftakt der Magdalenen-Altäre bildet der an Ort und Stelle erhaltene Tiefenbronner Altar von Lukas Moser von 1432. Einer der Höhepunkte in dieser Reihe stellt der um 1490 geschaffene Münnerstädter Altar von Tilmann Riemenschneider dar; vgl. Anstett-Janßen, LCI 7 (1974), Sp. 530; Diehl 1932, S. 30 ff.; Gamer 1954. – Zu den großen Flügelaltären siehe allgemein Kahsnitz 2005; Bachmann et al., RDK 9 (2003).

283 Kunze erwähnt zum Beispiel einen Holzschnitt in der Schedelschen Weltchronik von 1493 (vgl. Kunze, LCI 7 [1994], Sp. 508).

284 Eine Abbildung aus einer elsässischen Übersetzung der *Legenda Aurea* bietet Kunze, LCI 7 [1994], Sp. 510 Abb. 3. – Anders verhielt es sich offenbar mit der literarischen Rezeption ihrer Legende. So sei die *Vita* der *Ägyptiaca* nach Janßen 1961, S. 57, „[b]is ins 16. Jahrhundert hinein [...] außerordentlich oft abgeschrieben“ worden.

Im vorliegenden Kontext ist jedoch neben dem Motiv des härenen Gewandes auch die Tatsache zu beachten, dass die Gestalt im Haarkleid nicht als Standfigur darstellt ist. Vielmehr sehen wir ein kniendes Wesen auf einer im luftleeren Raum schwebenden Wolke. Wenn man zunächst annimmt, auf der Stettener Tafel sei eine büßende Maria Magdalena zu sehen, stellt sich die Frage, ob Vergleichsbeispiele von derartigen Darstellungen dieser Heiligen vorhanden sind, anhand derer sich dieser Verdacht verifizieren ließe.

In der Tat kann Magdalena im Typus der Büsserin auch schwebend dargestellt werden. Wie am Beispiel der großen Flügelaltäre bereits angedeutet, ist das dann der Fall, wenn ihre Erhebung durch Engel verbildlicht wurde. Doch diesbezüglich unterscheiden sich die Darstellungstraditionen je nach Region zum Teil signifikant. Während die deutsche Kunst des 15. Jahrhunderts Magdalenas Erhebung so darzustellen pflegte, dass sich die am ganzen Leib behaarte Heilige in voller Größe frontal dem Betrachter zuwendet und dabei von mehreren flankierenden Engeln emporgehoben wird, findet sich in der italienischen Malerei ein Schema, welches die zur Speisung erhobene Magdalena im Profil präsentiert. Dieses Schema nutzte etwa Giotto für seine bildliche Interpretation der „Ekstase“ der Heiligen im Magdalenenzyklus der Unterkirche von San Francesco in Assisi.²⁸⁵ Dieses Gemälde zeigt die auf einer Wolke kniende Büsserin, die in Erwartung der heiligen Speise und von Engeln begleitet empor gehoben wird. Das Darstellungsmuster weist somit verblüffende Ähnlichkeiten mit der Stettener Lösung auf. Man wäre deswegen geneigt, in der Stettener Tafel eine Verbildlichung der Maria Magdalena im Typus der Büsserin zu sehen, welche sich an Vorbildern des 14. Jahrhunderts orientiert, obgleich diese für die damalige Zeit altertümlich gewirkt haben müssen.

Diesem ersten Verdacht steht allerdings der Posaunenengel im Wege. Die Ikonographie Maria Magdalenas kennt keine solchen Posaunenengel. Jene Engel, welche die Heilige bei der Erhebung begleiten, sind nicht mit Posaunen ausgestattet. Dieses Musikinstrument darf jedoch nicht übergangen werden. Denn die Posaune kann in der Malerei von hoher Signifikanz sein. Das

285 Vgl. zum Folgenden aus der überreichen Literatur zu dieser Kirche etwa Poeschke 1985, S. 96 ff., hier S. 101 mit Abb. 222a. Poeschke betitelt die entsprechende Abbildung mit „Ekstase der heilige Maria Magdalena“ und datiert sie auf das frühe 14. Jahrhundert.

ist etwa dann der Fall, wenn sie attributiv verwendet wird. So sind diese Instrumente zum Beispiel in Weltgerichtsbildern obligatorisch, wo posaunenblasende Engel nach Mt 24,31 (*Und er wird seine Engel senden mit hellen Posaunen [...]*) zum Standardrepertoire gehören.²⁸⁶

In Anbetracht dessen keimen Zweifel bei der Frage, ob es sich im vorliegenden Gemälde tatsächlich um eine Darstellung Maria Magdalenas handelt. Ist dies nicht der Fall, bleibt einzig Johannes der Täufer übrig. Er kann in der Malerei, wie erwähnt, auch ein Haarkleid tragen.

Johannes, Vorbote Christi und als solcher eine der Zentralgestalten der Evangelien (Mk 1, 1–14; Lk 1 und 3; Joh 1, 19–34, etc.), kann im Haarkleid erscheinen, wenn er den Typus des prophetischen Bußpredigers und Asketen zur Schau stellen soll.²⁸⁷ Auf narrativen Darstellungen erscheint der Täufer zum Beispiel bei seiner Enthauptung in einem Fellgewand. Ein Beispiel hierfür findet sich auf einer der oben vorgestellten Vorderseiten des hier zur Diskussion stehenden Retabels (Kapitel IV. 2.2.f.). Johannes trägt dort ein Haarkleid, das mit jenem des vorliegenden Falls frappierende Ähnlichkeiten aufweist. Hier wie dort ist das Fell lediglich über den Kopf geworfen und mit einer dünnen Schnur um die Hüfte festgezurr, wobei die hageren Arme und Oberarme des asketischen Geköpften frei sind. Hinsichtlich der Frage nach dem Geschlecht der Figur wäre somit festzustellen, dass es sich um eine männliche Gestalt handelt.

Doch scheint sich die vorliegende Darstellung nicht mit einer Szene aus der Johannes-Vita erklären zu lassen. Angesichts dieser Feststellung erscheint es darum aufschlussreich, die Einzelmotive, die das Bild außer den Protagonisten aufweist, einer erneuten Betrachtung zu unterziehen. Vor allem der Posaunenengel, der auch auf der Rückseite der Geburt Christi erscheint, ist hierbei noch einmal in den Blick zu nehmen. Denn im Gegensatz zur motivischen Kombination „Magdalena und Posaunenengel“, die in der Kunstgeschichte meines Wissens nicht vorkommt, stellen die Motive „Johannes der Täufer im Fellgewand“ und „Posaunenengel“ in bestimmten bildlichen Denkmälern zwingend erforderliche Bestandteile dar, nämlich in Weltge-

286 Zur obligatorischen Präsenz von Posaunenengeln in Weltgerichtsdarstellungen siehe: Brenk 1966, passim; Kirschbaum et al., LCI 1 (1968), hier Sp. 633; Sachs/Badstübner/Neumann 1988, S. 203 f. (sub voce „Jüngstes Gericht“); Wirth, RDK 5 (1960); Jakobs 2004.

287 Ähnlich wie bei Maria Magdalena und Maria Ägyptiaca. Zur Ikonographie des Täufers vgl. Weis, LCI 7 (1994); Masseron 1957.

richtsbildern.²⁸⁸ Damit wird zugleich die Frage beantwortet, wer die analog dargestellte Figur auf der Rückseite der Geburt Christi sein soll. Diese wäre dann als Maria zu identifizieren. Und damit würde sich der gesamte Sachverhalt offenbaren: Im vorliegenden Fall haben wir es offenbar mit Fragmenten aus einer sogenannten Deësis zu tun.

Im Verlaufe des Hohen Mittelalters hatten sich bestimmte Weltgerichtsdarstellungen ausgebildet. Diese zeichneten sich dadurch aus, dass sie aus zahlreichen einzelnen Szenen bestehen. Deswegen werden sie als „vierteilig“ bezeichnet. Zwar bestehen zwischen westlichen und byzantinischen Weltgerichtsdarstellungen Unterschiede. Zum Beispiel präferiert die Kunst des Westens die Gliederung des Geschehens in übereinander angeordneten Registern. Auch findet sich nur dort das Motiv des „Wundmal-Christus“.²⁸⁹ Überhaupt etablierte sich in der westlichen Kunst keine kanonische Darstellungsweise. Doch verschiedene Bildelemente gehören hier wie dort zum Standardrepertoire. Zu diesen Elementen zählen zum einen die erwähnten posaunenbläsenden Engel, die zum Gericht rufen und die Auferstehung der Toten ankündigen. Zum anderen gehört die Interzession der Muttergottes und des Täufers vor dem Weltenrichter, die sogenannte Deësis, zum obligatorischen Motivbestand einer vierteiligen Darstellung des Jüngsten Gerichts. Die Deësis bildet dabei den Kern des Weltgerichtsbildes; hierauf ist das Geschehen kompositionell und inhaltlich ausgerichtet.²⁹⁰

Im Unterschied zum Motiv des Posaunenengels, das auf Mt 24,31 fußt, basiert die Deësis in jener Form, wie sie in Weltgerichtsbildern erscheint, nicht auf einer biblischen Quelle.²⁹¹ Die Entwicklung des Motivs scheint bislang nicht eingehend erforscht zu sein. Daher ist man auf gedankliche Rekonstruktionen der Forschung angewiesen, um seine Anfänge zu verste-

288 Grundlegend zur Ikonographie des Weltgerichts: Brenk 1966; eine Zusammenfassung zu Weltgerichtsdarstellungen bietet derselbe Verfasser in seinem Artikel im LCI (vgl. Brenk, LCI 4 [1994]). Aus der neueren Literatur ist auf Börner 1998 zu verweisen. Zu Gerichtsbildern auf Basis der Apokalypse siehe besonders die Arbeiten von Klein 2014.

289 Zum „Wundmal-Christus“ vgl. oben, Kapitel IV. 2.3.b.; Literaturverweise dort in Anm. 156.

290 Vgl. dazu Brenk 1966, S. 91 und S. 95 ff., der hierbei in Bezug auf die Deësis von einem „zentralen Motiv“ beziehungsweise vom „Zentrum“ dieser Bilder spricht.

291 Beat Brenk (ders. 1966, S. 95 Anm. 38) weist aber darauf hin, dass der „Grundgedanke“ der Deësis, nämlich die Fürbitte, sehr wohl biblisch motiviert sei, und zwar gründe dieser Gedanke auf Jak 5,16 („So bekennet nun einander die Sünden und betet füreinander, damit ihr gesund werdet! Viel vermag die Bitte eines Gerechten in ihrer Wirkung“, hier zitiert nach Brenk, ebd.).

hen. Ausgehend von der Beobachtung, dass der „Grundgedanke“ der Deësis, nämlich der „Wunsch der Verstorbenen (oder noch Lebenden) nach Fürsprache der Heiligen am Jüngsten Gericht“, zuerst im Bestattungswesen in bildlicher Form auftaucht, geht Beat Brenk davon aus, dass das Motiv der Deësis, dadurch entstanden sei, dass in Folge der Aufwertung Marias durch das Konzil von Ephesus „anstelle irgendwelcher Heiliger die Gottesmutter und Johannes der Täufer gesetzt“ wurden. Die wichtige Rolle, die hierbei besonders auch Johannes zugestanden wird, resultiere nach Brenk daraus, dass sich in der östlichen Kunst „die Anschauung [ausgebildet habe], daß die Gottesmutter und Johannes der Täufer die einzigen menschlichen Wesen seien, welche dem Stand der Engel angehören.“²⁹² Im Westen tauchen die ersten Darstellungen einer Deësis in der ottonischen Zeit auf. Doch handelt es dabei um byzantinische Importware. Und die Forschung ist sich unschlüssig darüber, ob der damalige Betrachter den Sinn der Bilder verstanden hat.²⁹³ Dies wird nicht zuletzt deshalb bezweifelt, weil die Deësis in der westlichen Kunst als „selbständige Komposition [...] nirgends wirklich heimisch werden“ konnte.²⁹⁴ Umso essentieller ist sie hierzulande jedoch in Weltgerichtsdarstellungen, wo sie seit dem 13. Jahrhundert erscheint.²⁹⁵ „Denn nur hier, im Jüngsten Gericht, scheint der spezifische Sinn der D[eësis], die Vermittlerrolle der Gottesmutter und des Täufers, dem westlichen Betrachter sofort einleuchtend gewesen zu sein.“²⁹⁶

Das Motiv der Deësis zeichnet sich dadurch aus, dass Maria und Johannes der Täufer einen thronenden Christus im Typus des Weltenrichters flankieren (siehe etwa Abb. 56b/57b-C). Maria und der Täufer sind dabei als Fürbitter dargestellt. Das heißt sie knien mit zum Gebet erhobenen Händen links und rechts des richterlichen Christus. Charakteristisch für die Darbietung des Johannes ist in diesem Zusammenhang seine Einkleidung in ein Haarkleid, das im Kontext der Beschreibung des asketischen Johannes-Typus bereits Erwähnung fand. Als Kern von Weltgerichtsbildern gruppieren sich

292 Alle Zitate in diesem Abschnitts stammen aus Brenk 1996, S. 95.

293 Vgl. Bogyay, RDK 3 (1954).

294 Zitiert aus Bogyay, RDK 3 (1954).

295 Nach Bogyay wurde die Deësis „überhaupt nur in diesem Zusammenhang ein Gemeingut westlicher Ikonographie“ (zitiert aus ders., RDK 3 [1954]).

296 Zitiert aus Bogyay, RDK 3 (1954). – Allerdings finden sich hierzulande auch „selbständige Kompositionen“, siehe zum Beispiel Abb. 56b/57b-C.

um die Deësis weitere Szenen. Eine dieser Begebenheiten, nämlich die Auf-
erweckung der Toten, geschieht dabei durch zwei oder vier jeweils eine Po-
saune blasende Engel. Aus der Ansammlung zahlreicher Einzelmotive haben
sich im vorliegenden Fall die fürbittende Maria auf der Rückseite von Christi
Geburt, der fürbittende Johannes auf der Rückseite von der Heimsuchung
sowie die Posaunen blasenden Engel erhalten. Rekonstruiert werden müssen
der thronende Christus in der Mitte, die Auferstehung der Toten und die Ab-
schiebung der Verdammten ins Fegefeuer.

Der Vergleich mit ähnlichen Darstellungen Marias und Johannes' des
Täufers bestätigt, dass es sich im vorliegenden Fall um Fragmente einer Deë-
sis handelt. Als aufschlussreich im Hinblick auf die quasi-isolierte Darstel-
lung der drei Figuren, aus denen die Deësis besteht, erweist sich vor allem die
sogenannte Rosenkranztafel von Veit Stoß im Germanischen Nationalmuse-
um in Nürnberg, die um 1518/19 datiert (Abb. 56b/57b-B). Dort erscheinen
Christus, Maria und Johannes wie einzelne, in den luftleeren Raum gesetzte
Motive. Die Zusammengehörigkeit dieser figürlichen Motive, die mit einem
gewissen Abstand zueinander angeordnet sind, ergibt hier aus dem bekann-
ten Bildschema der Deësis sowie aus dem bildlichen Kontext, da unter Maria
die Auferweckung der Toten, unter Johannes hingegen die Abschiebung der
Verdammten ins ewige Feuer stattfindet. Ansonsten weisen die drei Figuren
der Deësis-Gruppe kein verbindendes Element auf. Ähnlich wird man sich
die ursprüngliche Stettener Variante vorzustellen haben, denn dadurch wird
erklärbar, dass die Fürbitter auf den beiden Tafeln wie Einzelfiguren erschei-
nen. Hätte es sich stattdessen um eine dicht aneinander gedrängte Kompo-
sition gehandelt, wie sie zum Beispiel ein Tafelbild des ausgehenden Mittel-
alters im Universitätsmuseum für Kunst- und Kulturgeschichte zu Marburg
darbietet (Abb. 56b/57b-A), wäre es denn auch kaum möglich gewesen, die
Gesamtdarstellung so zu zerteilen, dass auf den dadurch entstandenen ein-
zelnen Tafeln die Figuren mittig im Bild positioniert sind. Dieser Umstand
fördert den Eindruck von separaten Darstellungen und erschwert folglich
die Identifizierbarkeit des ursprünglichen Gesamtbildes zusätzlich. Indes-
sen bietet die Marburger Deësis, deren Provenienz unbekannt ist, mit den
Posaunenengeln in den oberen Ecken der Tafel ein anderes Element, das mit
jenen auf den Stettener Tafeln vergleichbar ist. So erblickt man bei näherer
Betrachtung über Maria eine Engelsingestalt, deren Position und Darstellungs-
weise mit den beiden Engeln auf der Rückseite der Stettener Geburt Christi

und Heimsuchung im Grunde genommen übereinstimmt. Somit bestätigt auch der Vergleich einzelner Elemente, dass es sich in vorliegenden Fall um ein Fragment aus einer Deësis handeln muss. Folglich haben wir es mit einem Bild zu tun, das die westliche Kunst vor allem mit dem Jüngsten Tag konnotiert.

IV.2.3.E. ANDREAS (APOSTEL)

Ebenso wie die Bemalung der Rückseite des Marientodes, ist auch jene des Radwunders der heiligen Katharina von Alexandrien nur zur Hälfte erhalten. Dennoch ist eine figürliche Darstellung zu erkennen, die im Folgenden beschrieben und gedeutet werden soll (Abb. 60b; 60b-1).²⁹⁷

Wir sehen eine Standfigur, die in ein rotes, um die Hüfte gegürtetes Gewand gekleidet ist, über welches ein sattgrüner Mantel geworfen wurde. Die Figur weist einen vollen Haarschopf aus dunkelbraunen gewirbelten Locken auf. Aus der Haartracht ist zu schließen, dass es sich um einen männlichen Heiligen handelt. Der Heilige trägt in seiner rechten Hand ein geöffnetes Buch. Auf dem schwarzen Einband sind drei der vermutlich fünf goldfarbenen Hubbel auszumachen. Auf der geöffneten Seite des Buches erscheinen Buchstaben, die keinen Sinn ergeben.²⁹⁸ Rechts im Bildfeld durchmisst ein langer stabähnlicher Gegenstand die gesamte Höhe des Bildes und scheint sich gleichsam an den Heiligen zu lehnen. Mittig weist dieser Stab eine Art Knick auf. Seine braune Farbe vermittelt den Eindruck, als solle es sich hierbei um ein hölzernes Konstrukt handeln. Die ursprüngliche Form dieses Werkzeugs ist indessen aufgrund der Verluste der Malerei nicht mehr zu erkennen. Ebenfalls unklar ist die Struktur des Raumes, in den der Heilige gestellt ist. Vom Fliesenbelag sind allenfalls Andeutungen erhalten geblieben. Auch über die Beschaffenheit des Hintergrunds, vor dem der Heilige posiert, ist höchstens zu spekulieren.

Von jenen Heiligengestalten, die traditionell im Typus des hutlosen, mit Tunika und Mantel bekleideten Vollbärtigen dargestellt werden und dabei außer einem Buch auch ein hölzernes Objekt bei sich tragen, kommt eigentlich nur

²⁹⁷ Tafel 6 (B), vgl. im Anhang, Kapitel 1.2.

²⁹⁸ Mit einiger Phantasie könnte einer der Schriftzüge als *ops* mit Abkürzungsstrich über *ps* entziffert werden, sodass sich hieraus das Wort *opus* ergeben würde.

Andreas in Frage.²⁹⁹ Demnach scheint es sich bei dem braunfarbigen Gegenstand der Stettener Tafel um das sogenannte Andreaskreuz zu handeln.

Andreas³⁰⁰ gehörte zu den zwölf Jüngern Jesu und war nach Joh 1,35–42 Bruder des Simon Petrus und Nachfolger von Johannes dem Täufer. Unter den Aposteln galt er als „der Zweiterwählte“ (Joh 1,35–40), das heißt als jenen, den Christus „zur Ausbreitung des Evangeliums berufen“ hatte.³⁰¹ Das Buch in seiner Hand ist deshalb sein ständiges Attribut; es bedeutet die Heilige Schrift und „kennzeichnet ihn als den von Christus mit dessen Verkündigung beauftragten Glaubensboten.“³⁰²

Das Andreaskreuz stellt das individuelle Attribut des Heiligen dar. Es begründet sich durch sein Martyrium. Demnach wurde er nach Folter und Geißelung *mit Händen und Füßen an ein[em] Kreuz befestigt, daß seine Marter desto länger währe.*³⁰³ Die Ikonographie des Kreuzes durchlief verschiedene Phasen. Begegnet man bis ins 13. Jahrhundert hinein einem herkömmlichen lateinischen Kreuz, welches oft so klein ist, dass es der Heilige in den Händen halten kann, wächst das Kreuz mit dem 14. Jahrhundert zusehends. Seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert ist es schon „so groß, daß es von dem Apostel nicht mehr in der Hand getragen werden kann, sondern vor, neben oder hinter ihm auf den Boden gestellt werden muß [...]“. Um 1500 ist es schließlich „zu einem förmlichen Kolossalkreuz ausgewachsen“, wie Joseph Braun die einzelnen Etappen der Darstellungsgeschichte des wichtigsten Attributs von Andreas nachzeichnet.³⁰⁴

Allenthalben begegnet man im deutschsprachigen Süden des ausgehen-

299 Als Alternativen kämen allenfalls Matthias, der Apostel Thomas und der Apostel Philippus in Betracht. Matthias ist jedoch derart selten dargestellt, dass es unwahrscheinlich ist, dass er im vorliegenden Fall gemeint sein soll. Der Apostel Thomas wäre unter Umständen möglich wegen des Winkelmaßes, das ihn bisweilen kennzeichnet. Allerdings ist es meist nicht aus Holz beschaffen und auch nicht lebensgroß, weswegen man ihn wohl ebenso ausschließen darf. Philippus schließlich, dem des Öfteren ein Kreuz an die Hand gegeben wird, wäre ansonsten die einzige Gestalt, mit der die hier zu sehen auch identifiziert werden könnte. Allerdings ist das ihn kennzeichnende Kreuz kaum je in der hier zu sehenden Form dargestellt. Zur Ikonographie und traditionellen Darstellungsweise dieser Heiligen siehe etwa die jeweiligen Artikel in Braun 1943.

300 Zur Vita und zur Ikonographie des heiligen Andreas siehe zum Beispiel Braun 1943, Sp. 68–71; Keller 1975, S. 35 f.; Sachs/Badstübner/Neumann 1988, S. 32.

301 Zitiert nach Keller 1975, S. 35. – Siehe auch Mt 4,19 und Mk 1,17 sowie Mk 3,14.

302 Zitiert nach Braun 1943, Sp. 68–71, hier Sp. 68.

303 Vgl. Voragine/ed. Benz 2007, S. 12–20, hier zitiert aus S. 16.

304 Die Zitate aus Braun 1943, Sp. 68–71, hier Sp. 70 f.

den Mittelalters einem solchen „Kolossalkreuz“. Joseph Braun selbst weist bereits auf eine imposante Andreasstatue von der Hand des Veit Stoß in St. Sebald (Nürnberg), die ein mannshohes Kreuz zeigt, welches sich an den Heiligen lehnt.³⁰⁵ Ein anderes Beispiel eines Andreas mit mannshohem Kreuz stellt ein Relief aus der Mitte des 15. Jahrhunderts in der katholischen Sigmaringer Pfarrkirche St. Johannes Evangelist. dar, das Hermann Vischer dem Älteren zugeschrieben wird (Abb. 60b-A). Auch im Dominikanermuseum in Rottweil hat sich eine Holzfigur erhalten, die Andreas mit mannshohem Kreuz präsentiert (Abb. 60b-B). Diese Plastik, die dem sogenannten Meister von Weilen zugeschrieben wird, ist bezüglich ihrer formalen Beschaffenheit, wie auch im Hinblick auf ihre Provenienz beachtenswert. So stammt sie ursprünglich aus der Pfarrkirche in Schörzingen bei Schömberg, einer Ortschaft im Zollernalbkreis, unweit von Hechingen gelegen. Formal ähnelt das Werk der Andreas-Darstellung auf der Stettener Tafel sehr genau. Spiegelt man die Rottweiler Skulptur auf der Abbildung (Abb. 60b-A, gespiegelt), erhält man quasi ein Ebenbild des Stettener Andreas.³⁰⁶ Somit darf davon ausgegangen werden, dass es sich bei der fragmentierten Darstellung auf der Rückseite des Stettener Katharinen-Radwunders um den heiligen Apostel Andreas handelt.

IV.2.3.F. JAKOBUS MAJOR UND MARIA MAGDALENA

Die Darstellungen, die auf der Rückseite des Johannesmartyriums erscheinen (Abb. 59b; 59b-1; 59b-2; 59b-3) wurden oben bereits vorgestellt.³⁰⁷ Da dort einige stilistisch-formale Aspekte der Ikonographie dieser Tafel bereits kontrovers im Vergleich mit anderen Denkmälern diskutiert worden sind, erübrigt sich an dieser Stelle eine erneute Diskussion der Eigenschaften der Malerei. Analog zu den vorausgegangenen Tafeln soll der Nachweis erbracht werden, dass es sich hier um Jakobus Major und Maria Magdalena handelt. Dafür sind insbesondere die ikonographischen Traditionen nachzuzeichnen. Dazu gehören die Attribute der Heiligen. Die Darlegung erscheint insbesondere im

305 Siehe die Abbildung in Braun 1943, Sp. 70 Abb. 27. Die Skulptur wird auf um 1506 datiert.

306 Die Figur ist 109,5 cm hoch, datiert um 1510 und wurde wohl in Balingen gefertigt. Es scheint sich um eine Schreinsfigur zu handeln; vgl. die Angaben in: o. V.: Schreinsfigur: Hl. Andreas, in: museum-digital.de, URL: <<http://www.museum-digital.de/bawue/index.php?t=objekt&oges=5761>> (letzter Zugriff: 28.11.2016).

307 Vgl. Kapitel IV. 2.1.b.

Blick auf die linke Figur angemessen, da deren Identität nicht durch offensichtliche Kennzeichen festgestellt werden kann, wie es im Vergleich dazu bei der rechten Figur der Fall ist.

Gut erkennbar sind zwei nebeneinander stehende Gestalten, wobei eine männliche links, eine weibliche rechts im Bild steht. Die Figuren sind leicht schräg nach links ausgerichtet; ihre Köpfe erscheinen deshalb in Dreiviertelansicht. Beide Figuren weisen einen goldfarbenen Nimbus auf. Die weibliche Gestalt trägt einen roten Mantel, der sich zu ihren Füßen aufbauscht, und darunter ein dunkelgrünes Gewand. Ein weißer Schleier umschließt ihren Kopf. Mit der rechten Hand umfasst die Frau ein zylinderartiges, goldfarbendes Gefäß, dessen Deckel sie mit der rechten Hand anhebt. Ihr Blick richtet sich dabei auf das Innere des Gefäßes, was sie darin erblickt, bleibt dem Betrachter jedoch verborgen. Die männliche Gestalt links im Bild trägt gleichfalls einen roten Überwurf, unter welchem ein braunes Gewand zum Vorschein kommt, das von einem schwarzen, dünnen Gürtel zusammengehalten wird. Der vollbärtige Mann, der seiner Erscheinung nach mittleren Alters zu sein scheint, trägt einen Hut und führt einen Wanderstab mit sich. Mit der rechten Hand macht er eine schwer zu deutende Geste. Der Raum, in dem sich die Gestalten aufhalten, ist kaum präzise zu beschreiben; zu groß sind die Verluste der Malschicht. Sie scheinen auf grünen Grund vor einem dunklen Hintergrund positioniert worden zu sein.

Die rechts im Bild zu sehende weibliche Heilige kann aufgrund des ihr in die Hand gegebenen zylinderartigen Gefäßes nicht nur zweifellos mit Maria Magdalena identifiziert werden. Sondern es kann dadurch zugleich auch konstatiert werden, dass es sich dabei um Magdalena als Gewandfigur im Typus der Sünderin handelt.³⁰⁸ Wie in Kapitel IV. 2.3.c. beschrieben, kann Magdalena entweder im Typus der Büsserin oder als Sünderin dargestellt werden. Ersterer Typus unterscheidet sich ikonographisch von letzterem dadurch, dass die Heilige im Fellkleid und ohne Gefäß erscheint, während die Sünderin ein Gewand trägt und ein Gefäß mit sich führt. Das Gewand als Kleidung Maria Magdalenas rührt von der Legende her. Demnach soll sie *von gar edler Geburt* gewesen sein, *denn sie stammte aus königlichem Geschlecht*, wie Jakobus de Voragi-

308 Zur Vita und Ikonographie der Maria Magdalena siehe die Ausführungen in Kapitel IV. 2.3.c. sowie die dort in Anm. 277 zitierte Literatur.

ne zu berichten weiß.³⁰⁹ Dagegen begründet sich das Gefäß als Attribut der Sünderin darin, dass die patristische Exegese Magdalena mit jener namenlose Sünderin gleichsetzte, die Christus im Hause des Pharisäers, wohin er zum Essen eingeladen worden war, die Füße wusch und salbte (Lk 7, 37–50).³¹⁰ Das auf der vorliegenden Darstellung zu sehende Gefäß ist mit dem von Lukas erwähnten Salbgefäß zu identifizieren.

Ein Blick in die Typengeschichte führt jedoch vor Augen, dass die Maria Magdalena der Stettener Tafel einer für diese Zeit beinahe antiquierten Darstellungsweise folgt. Den Hinweis hierauf liefert die Tracht der Heiligen. Als Gewandfigur erscheint die Sünderin erstmals im frühen 12. Jahrhundert. In dieser frühen Phase zeichnet sich das Gewand dadurch aus, dass es „schlicht und schmucklos“ ist.³¹¹ So handelt es sich dabei in der Regel um ein „antiki-sierendes“ langes, meist gegürtetes Kleid“, über welches ein ebenso schlichter Mantel geworfen wurde. Bis ins 14. Jahrhundert blieb ihre Kleidung dieser traditionellen Form verpflichtet. Mit Beginn des 15. Jahrhunderts, besonders aber im ausgehenden Mittelalter fließt der zeitgenössische Modegeschmack in die Darstellungsweise der Magdalena als Gewandfigur ein. So erscheint sie auf Bildern des ausgehenden 15. Jahrhunderts meist in der Tracht einer wohlhabenden Frau. Magdalena Anstett-Janßen verweist etwa auf entsprechende Darstellungen Lucas Cranachs des Älteren (Köln, Wallraf-Richartz-Museum).³¹² Doch auch in den südlichen Gefilden des Reichs kann die Neuerung der Magdalena-Ikonographie beobachtet werden. So zum Beispiel auf einer seeschwäbischen Tafel des frühen 16. Jahrhunderts, wo zwar Magdalena nicht als Standfigur zu sehen ist, sondern in der *Noli me tangere*-Szene, doch entspricht ihre Darstellungsweise in kostümgeschichtlicher Hinsicht durchaus der ikonographischen Entwicklung. Denn die Heilige erscheint dort als wohlhabende Frau in zeitgenössischer Mode.³¹³

Die Frage ist daher, was es zu bedeuten hat, dass im vorliegenden Fall

309 Zitiert aus Voragine/ed. Benz 2007, S. 363. – Über die Herkunft des Fellgewands der Büsserin vgl. die Ausführungen, auf die in voriger Anmerkung verwiesen wurde.

310 Zur Auslegung der Kirchenväter vgl. auch Haskins 1994, S. 29 ff.; die *Vita Mariae Magdalenas* wurde formiert aus den Schriftversen Mt 25,55 ff.; Mk 15, 40; Mk 16,9–11; Lk 7,36 f.; Lk 8,2 f.; Lk 23,43–48; Lk 24,5–11; Joh 19,25; Joh 20,1 f.; Joh 20,14 ffc.

311 Zitiert aus Anstett-Janßen, LCI 7 (1974), Sp. 518; hier auch das folgende Zitat. – Zur folgenden Zusammenfassung der Typengeschichte vgl. ebd., Sp. 518 f.

312 Anstett-Janßen, LCI 7 (1974), Sp. 520 Abb. 2.

313 Vgl. Slg.Kat. Rottenburg 2013, S. 165–168 mit Abb. 100 (Melanie Prange).

darauf verzichtet wurde, diesem Fortschritt zu folgen? In Anbetracht der Vorliebe der Observanten für das Traditionelle und Ursprüngliche, was in Kapitel I. 4.4. herausgearbeitet worden ist, liegt hier nun der Verdacht nahe, dass man diese spirituellen Präferenzen mit dem Rückgriff auf das tradierte Bildschema zum Ausdruck bringen wollte.

Der links auf der Tafel dargestellte Heilige lässt sich anhand seiner Darstellungstradition als Jakobus Major identifizieren. Jakobus Major, Sohn des Zebedäus und Bruder von Johannes Evangelist, wurde von Christus in den Kreis der zwölf Jünger berufen. Er war gemeinsam mit Johannes und Petrus in der Nacht vor Jesu Verleumdung am Ölberg im Garten Gethsemane (Mt 26,37) und wirkte nach dessen Himmelfahrt als Verkünder des Evangeliums in Samaria und Jerusalem (Judäa). Dort ließ Herodes ihn schließlich enthaupten (Apg 12,2). Seiner Legende zufolge sollen Jünger seinen Leichnam ins spanische Compostela überführt haben, wo er im 9. Jahrhundert entdeckt worden sein soll.³¹⁴

Das bekannte Attribut des heiligen Jakobus', die sogenannte Jakobsmuschel, ist auf der Stettener Tafel zwar nicht zu erkennen.³¹⁵ Für die Identifizierung der Figur als Jakobus Major sprechen jedoch der Pilgerstab, der breitkrepige Hut und nicht zuletzt die Körperhaltung, die der Heilige hier aufweist.

Nachdem Jakobus bis ins 14. Jahrhundert als Prediger und Verkünder mit Buch oder einem Schwert zum Zeichen seiner Enthauptung verbildlicht worden war, gehörte der Pilgerstab seither zu seinen ständigen Attributen.³¹⁶ Der ikonographische Wandel rührt daher, dass sich im Verlaufe des Mittelalters eine große Begeisterung für Pilgerfahrten entwickelt hatte, und Jakobus versinnbildlichte diese Entwicklung. Schließlich gehörte Compostela zu einem der drei „großen Zentren“ des spätmittelalterlichen Pilgerwesens, neben Rom und Jerusalem.³¹⁷ Dieser Gedanke bringt auch der breitkrepige Pilgerhut zum Ausdruck, der standardmäßig zur Montur eines Pilgers gehört.³¹⁸

314 Vgl. Voragine/ed. Benz 2007, S. 375–382; Braun 1943, S. 346–349, hier S. 346.

315 Zur Jakobus-Ikonographie siehe Sachs/Badstübner/Neumann 1988, S. 192 f.; Keller 1975, S. 270 f.; Braun 1943, Sp. 346–349.

316 Vgl. hierzu und zum Folgenden die in voriger Anmerkung zitierte Literatur.

317 Hier zitiert aus Herbers 2005, S. 204.

318 Vgl. Braun 1943, Sp. 347.

Was die Körperhaltung betrifft, so weist sie einige Ähnlichkeiten mit anderen Jakobus-Darstellung auf. Neben dem heute verlorenen (mutmaßlichen) Altarflügel (Abb. 62), von dem in Kapitel IV. 2.1. bereits die Rede war, kann als weiteres Vergleichsbeispiel auf ein Tafelbild im Diözesanmuseum Rottenburg verwiesen werden (Abb. 62-A).³¹⁹ Auch dort erscheint der Heilige in der traditionellen Tracht mit Pilgerstab und breitrempigem Hut. Auch die Jakobsmuschel ist sehr deutlich zu erkennen, die seine einwandfreie Identifizierung erlaubt. Aufgrund dieser Übereinstimmungen wird man behaupten dürfen, dass die vorliegende Tafel aus Stetten den heiligen Jakobus als Pilger präsentierte.

Damit greift die Darstellung die Idee der „geistigen Pilgerfahrt“ auf, zu der die Nonnen von den Brüdern immer wieder veranlasst wurden. Felix Fabri kann hierfür als Referenz angeführt werden, dessen Traktat *Die Sionpilger* in diese Richtung zielte.³²⁰ Auch in Stetten wurde die Kultur der „geistigen Pilgerfahrt“ gepflegt. Das beweist eine Handschrift aus der ehemaligen Klosterbibliothek, die im frühen 16. Jahrhundert von einer der Klosterfrauen geschrieben wurde. Diese enthält unter anderem einen Text über die *geistige Meerfahrt* – einer Anleitung zur Pilgerfahrt im Geiste.³²¹

IV.2.4. REKONSTRUKTION

Da nun von jeder Tafel die Ikonographie beider Seiten bekannt ist, kann versucht werden, das ursprüngliche Programm des Retabels zu rekonstruieren.³²² Die Schwierigkeit eines solchen Rekonstruktionsversuchs besteht einerseits darin, die Themenbereiche, die bei der ikonographischen Untersuchung zum Vorschein gekommen sind, sinnvoll zu ordnen. Dies wären das Marienleben, die Ordensheiligen, die Apostel mit Maria Magdalena und das Jüngste Gericht. Andererseits müssen aber auch formale Hinweise berücksichtigt werden. So verrät beispielsweise die Goldpunzierung, die die Tafeln jeweils auf einer Seite aufweisen, dass es sich dabei ursprünglich um die Festtagsseite

319 Vgl. zu diesem Gemälde Slg.Kat. Rottenburg 2012, S. 61–65 (Wolfgang Urban).

320 Vgl. Herbers 2005.

321 Sigmaringen, FHH Hs. 442; vgl. auch zum Inhalt Haug/Kraus, Nr. 560b S. 169.

322 Die bisherige Forschung vertrat die Ansicht, dass eine Rekonstruktion unmöglich sei, und deswegen hat sie es gar nicht erst versucht (siehe Kapitel IV. 2.1.b.). Hier wird somit erstmals ein Rekonstruktionsversuch unternommen.

gehandelt haben wird. Die Ausrichtung der Standfiguren gibt hingegen Aufschluss darüber, ob die entsprechende Tafel auf der linken oder rechten Seite des Mittelstücks angebracht war. Zu achten ist schließlich auch auf das Format der Tafeln, obwohl dieses im vorliegenden Fall in die Irre führen kann, da keine der Tafeln das für Retabelflügel typische Hochkantformat besitzt.

Zwar wird zu zeigen sein, dass es mit den vorhandenen Tafeln möglich ist, das Bildprogramm des Retabels beinahe vollständig zu rekonstruieren. Dennoch ist festzuhalten, dass das Retabel unvollständig erhalten ist und über die verlorenen Bestandteile keinerlei Hinweise vorliegen. Nicht zuletzt aus diesem Grund ist der im Folgenden unternommene Versuch als Vorschlag aufzufassen.³²³

Als Ausgangspunkt bieten sich jene Tafeln an, die auf ihrer heutigen Vorderseite einen punzierten Goldgrund aufweisen. Wie erwähnt, kann man dadurch davon ausgehen, dass es sich um ehemalige Festtagsseiten handelte. Demnach bildeten die heutigen Rückseiten jener Tafeln die ehemaligen Werktagsseiten. Wir können aber noch nicht beurteilen, ob wir es bei diesen Festtagsseiten mit den Flügeln des Retabels zu tun haben³²⁴ oder ob die Tafeln womöglich aus dem Mittelstück des Altaraufsatzes stammen. Denn wir wissen zum jetzigen Zeitpunkt nicht, ob das Retabel ursprünglich einen plastischen Schrein besaß oder ob es sich um ein ausschließlich aus bemalten Tafeln bestehendes Werk handelte. Außerdem wissen wir gegenwärtig nicht, ob das Retabel mehrfach wandelbar war oder nicht.

Obwohl unklar ist, wie die sechs Tafel einst angeordnet waren, liegt es dennoch zunächst nahe, jene vier Tafeln mit Goldgrund, die Szenen aus der Vita Mariens präsentieren, chronologisch – also entsprechend der Ereignisfolge des Marienlebens – aneinander zu fügen. Man erhält dabei (und zwar in der Leserichtung von links nach rechts) eine lang gestreckte Bilderreihe, deren Anfang die rechteckige Tafel mit der Verkündigungsszene bildet. Ihr folgen die beiden quadratischen Tafeln mit der Heimsuchung und der Geburt Christi. Abgeschlossen wird diese Reihe vom Marientod, welcher demnach rechts außen angebracht war.

323 Zur Konstruktion und zu gängigen Typen und Erscheinungsbildern von Retabeln siehe grundlegend Braun 1924a/b; ders., RDK 1 (1934); ders., RDK 1 (1934)a; Bachmann et al., RDK 9 (2003).

324 So die Meinung von Frank 1951, S. 91.

Hält man sich diese Reihe vor Augen und blickt virtuell auf ihre Rückseite, so erkennt man – nun vom Betrachter aus gesehen – rechts außen die Heiligen Thomas von Aquin und Dominikus, mittig erscheinen Maria und Johannes aus einer Deësis und links außen ist das Fragment der Abbildung Vinzenz Ferrers zu erblicken. Da wir bereits in Erfahrung gebracht haben, dass zwischen Maria und Johannes der Weltenrichter erscheinen müsste, damit die Deësis vollständig wäre, wird nun ersichtlich, dass im Zentrum dieser Reihe eine Darstellung von Christus als Weltenrichter fehlt, die gedanklich zu ergänzen ist.

Wenn aber die Bilderreihe rückseitig unterbrochen wurde, sodass der Weltenrichter Platz finden konnte, muss zwingend auch auf der Festtagseite die hier chronologische Reihe der Tafeln mittig unterbrochen worden sein. Begibt man sich darum wiederum auf die andere Seite des Retabels und richtet den Blick erneut auf das vierszenige Marienleben, so wird deutlich, dass man sich zwischen den quadratischen Tafeln mit der Heimsuchung und der Geburt Christi eine Darstellung vorzustellen hat, die wir bislang nicht kennen.

Zumindest gibt es Hinweise auf die Breite des verlorenen Elements in der Mitte der rekonstruierten Bildfolge. Aufschlussreich hierfür ist das Format der Tafeln. Die Verkündigungs- und die Marientodtafel sind nämlich doppelt so breit wie jene der Heimsuchung und der Geburt Christi. Obwohl anzunehmen ist, dass die Tafeln beschnitten wurden, verleitet diese Feststellung dennoch zu der Vermutung, dass es sich bei der Verkündigungs- und der Marientodtafel um die Flügel des Retabels handelte. Das rechteckige Format scheint in diesem Zusammenhang zwar relativ unüblich zu sein, gleichwohl wird sich diese Vermutung als entscheidend für die erfolgreiche Rekonstruktion des Retabels erweisen. Denn sie führt zunächst zu der Einsicht, dass das verlorene Mittelstück mindestens so breit gewesen sein muss, wie die Flügel, da sich das Werk andernfalls nicht hätte schließen lassen. Es muss also wenigstens 1,50 Meter in der Breite gemessen haben. Und darüber hinaus stellt die Erkenntnis, dass die Tafeln im Querformat ehemals die Flügel des Altaraufsatzes bildeten, den vielleicht am meisten überraschende Befund dar. Die Deësis beziehungsweise das zu vermutende Weltgericht kann nämlich demnach unmöglich auf der dem Kirchenbesucher zugewandten Seite dargestellt gewesen sein. Stattdessen muss diese Darstellung zwingend auf der Rückseite des Retabels zu sehen gewesen sein – also auf jener Seite, die nach Osten und damit gegen die Stirnwand des Chorpolygons gerichtet war (sie-

he die Rekonstruktion, Abb. 64), und das heißt, dass sie sich auf der Rückseite des Retabels befand. Weltgerichtsdarstellungen auf Retabelrückseiten sind im Mittelalter nicht unüblich.³²⁵ Aus der räumlichen Umgebung Stettens ist zum Beispiel auf den sogenannten, heute im Besitz der Mannheimer Reiß-Engelhorn-Museen befindlichen, sogenannten Rother Altar von Hans Strüb (Abb. 56b/57b-D) zu verweisen. Exemplarisch angeführt werden kann auch der sogenannte Pfullendorfer Altar von der Hand Martin Schaffners.³²⁶

In Bezug auf das Stettener Retabel ergibt sich in der Tat nur dann ein sinnvolles Bildprogramm auf der Vorderseite, wenn das Weltgericht die Rückseite des Retabels bildete. Denn nur in diesem Fall konnte man im geöffneten Zustand das Marienleben erblicken, während man bei geschlossenem Zustand der Ordensheiligen ansichtig wurde. Thomas und Dominikus erschienen dabei vom Betrachter aus gesehen links, Vinzenz Ferrer dagegen rechts des Mittelstücks. Die Blickrichtung der Standfiguren verifiziert diese Überlegung. So blicken Thomas und Dominikus im geschlossenen Zustand des Retabels nach links, Vinzenz Ferrer hingegen nach rechts. Mithin ist es gelungen, zumindest ein Register des ursprünglichen Altars sinnvoll zu rekonstruieren (vgl. die Rekonstruktion, Abb. 64).

Doch das Retabel kann damit nicht vollständig sein. Stellt man sich nämlich die rückseitige Weltgerichtsdarstellung in Gedanken vor, wird deutlich, dass mindestens ein weiteres Register fehlt. Dieses muss unterhalb des bis jetzt rekonstruierten Registers angeordnet gewesen sein, da mit Maria und Johannes Fragmente erhalten sind, die dem oberen Bereich einer solchen Weltgerichtsdarstellung entstammen (vgl. Abb. 56b/57b-D).

Da man hauptsächlich aus stilistischen Gründen davon ausgehen darf, dass die beiden anderen Bildtafeln, die das Johannesmartyrium beziehungsweise das Radwunder der Katharina zeigen, zum selben Werk gehörten, liegt die Vermutung nahe, dass es sich dabei um Teile des unteren Registers handelt (vgl. Abb. 64). Und ebenso wie bei den Tafeln mit dem Marienleben, dürfte es sich bei diesen Darstellungen um die Festtagsseiten handeln, da beide punzierten Goldgrund aufweisen. Da das Format der beiden Tafeln jenem der Verkündigungs- und der Marientodtafel entspricht, darf man ferner da-

325 Vgl. dazu die Ausführungen, in Kapitel IV. 2.4.c und 2.5, wo die entsprechende Literatur zitiert wird.

326 Vgl. Inghenoff 1962, S. 142 f.; Hartmann 2005, S. 48 ff.; Slg.Kat. Freiburg 1990, S. 55–59.

von ausgehen, dass wir es hierbei wiederum mit Flügeln des Retabels zu tun haben. Die Bilder sind also unter die Verkündigung beziehungsweise unter den Marientod zu ordnen. Aus der Blickrichtung der rückseitig dargestellten Standfiguren – der heilige Andreas auf der Werktagsseite des Radwunders, die Heiligen Jakobus und Maria Magdalena dagegen auf jener der Enthauptung – ergibt sich, dass dabei das Radwunder unter der Verkündigung, die Enthauptung hingegen unter dem Marientod zu sehen war.

Alle weiteren Bestandteile, die in der Rekonstruktionszeichnung grau markiert sind (Abb. 64), müssen demgegenüber als verloren bezeichnet werden. Vorstellbar ist allerdings, dass das Mittelstück durch beide Register lief und mit einiger Wahrscheinlichkeit die Kreuzigung zeigte. Damit entspräche es zwar einer konventionellen Lösung. Diese scheint in observanten Kreisen aber durchaus üblich gewesen zu sein, wie die Retabel der Dominikaner in Colmar und Krakau beweisen. Für die aus diesen Klöstern erhaltenen Retabel konnte gleichfalls eine plastische Kreuzigung im Schrein rekonstruiert werden.³²⁷ Und abgesehen davon ermahnt ja auch Ulrich Zehentner in der *ordinacio* wiederholt *zur betrachtung des lydens unseres heren jhu xpi*.³²⁸

Das so rekonstruierte Retabel hatte in geschlossenem Zustand eine Breite von rund 3,5 bis vier Metern, bei geöffneten Flügeln belief sich die Spannweite wohl auf mehr als sechs Meter. Es muss sich somit um ein langgestrecktes, aber vergleichsweise niedriges Werk gehandelt haben, wobei freilich über die Höhe des Auszugs nur zu spekulieren ist. Ein solches Format ist im dominikanischen Milieu des ausgehenden Mittelalters wiederum nicht unüblich. Vergleichbar ist beispielsweise das spätgotische Retabel der Dortmunder Dominikaner, welches *in situ*, das heißt in der ehemaligen Dominikaner- und heutigen Probsteikirche, erhalten ist.³²⁹ Auch der Dortmunder Altaraufsatz, der im Übrigen ebenfalls nur aus gemalten Tafeln besteht, besitzt ein breites, aber dafür relativ niedriges Format, und damit kommt ihm das Stettner Pendant recht nahe.

Überhaupt war im Fall von Stetten ein solch niedriges Retabel angebracht. Denn hat man zu bedenken, dass sich direkt über dem Hauptaltar das Achsfenster des Chorraumes der Klosterkirche befand. Und in diesem sa-

327 Zu Colmar siehe Heinrichs 2007, S. 187–204; zu Krakau Madej-Anderson 2007, S. 46–79. Für weitere Beispiele von Dominikanerretabeln siehe die Literatur oben Kapitel IV. 1.1. Anm. 7.

328 Vgl. oben, Kapitel I. 4.4.a, hier zitiert aus Anm. 121.

329 Dazu umfassend Baxhenrich-Hartmann 1984.

ßen schließlich die in Kapitel II. 2.3. dieser Arbeit diskutierten bauzeitlichen Glasmalereien. Ein hochaufschießender Altaraufsatz hätte den Blick auf die Fensterverglasung verstellt und wäre darum nur schwer vorstellbar.

IV.2.5. BEMALTE RETABELRÜCKSEITEN ODER: ZUR LITURGISCHEN EINBINDUNG

Der rekonstruierte Altar ermöglicht, einen Blick auf das gesamte Bildprogramm zu werfen und die Themen zu betrachten, die es zur Schau stellte (Abb. 64). Ständig sichtbar waren die Ordensheiligen Dominikus, Thomas und Vinzenz, die im oberen Register aufgereiht waren. Unter ihnen befand sich eine Auswahl der Apostel, wozu auch Maria Magdalena als *apostola apostolarum* gezählt werden darf. Auf den Festtagsseiten erschienen im oberen Register vier Stationen des Marienlebens. Drei dieser Stationen, nämlich die Verkündigung, die Heimsuchung und Christi Geburt, schilderten Begebenheiten, die zugleich auch dem Leben Christi zugeordnet werden können. Das untere Register enthielt einzelne Episoden verschiedener Heiliger, die dem exklusiven Kreis der Märtyrer angehören. Dagegen beschwor die Rückseite des Retabels mit einer Weltgerichtsdarstellung den Jüngsten Tag. Aufgrund seiner Signifikanz, seines Forschungspotentials und zugleich seines Erforschungsbedarfs, den dieser Sachverhalt gerade auch in Bezug auf Frauenklöster hat, empfiehlt es sich, diesen letzten Aspekt näher zu betrachten.

IV.2.5.A. KONTROVERSE

Bemalte Retabelrückseiten waren im ausgehenden Mittelalter nichts Außergewöhnliches. Dies führt eine Bestandsaufnahme vor Augen, die Jörg Rosenfeld im Jahre 2003 erstellte. Dort listet er rund 260 spätmittelalterliche Retabel des deutschsprachigen Raumes auf, deren Rückseite in irgendeiner Art und Weise verziert war.³³⁰ Die Kunstgeschichte kennt „das Phänomen der ausgestalteten Retabelrückseiten“³³¹ also sehr genau – und zwar nicht erst seit

330 Rosenfeld 2003. – Das Stettener Retabel kannte Jörg Rosenfeld freilich noch nicht, da dieses bislang nicht rekonstruiert worden und deswegen dessen bemalte Rückseite auch nicht bekannt war.

331 Zitiert aus Rosenfeld 2003, S. 254.

der besagten Bestandsaufnahme von Jörg Rosenfeld. Bereits 1885 machte Ernst Franz August Münzenberger hierauf aufmerksam.³³²

Die Forscher trieb dabei seit jeher die Frage um, wozu die Malereien eigentlich dienten, waren sie doch im Allgemeinen unsichtbar. Warum verziert man etwas, das man nicht sieht?

Dieses Problem ist nach wie vor ungeklärt. Gleichwohl wurden diverse Lösungsvorschläge geäußert. Die ältere Literatur schloss sich praktisch ausnahmslos der von dem Kirchenhistoriker Joseph Braun in seinem Standardwerk zur Entwicklung des christlichen Altars vorgetragenen These an, „daß man vielfach hinter dem Altare die Beichte zu hören pflegte.“³³³ Kritik bis hin zu Ablehnung erfuhr diese These erst durch die jüngere und jüngste Literatur. Johannes Tripps zum Beispiel hat – unverkennbar unter dem Eindruck seines Interesses für „handelnde Kunstwerke“ – vorgeschlagen, die Kuriosität verzierter Retabelrückseiten unter dem Aspekt des eucharistischen Kultes neu zu durchdenken. So kann er einige Beispiele namhaft machen, wo die konsekrierte Hostie hinter dem Altar ausgesetzt wurde. Dies sei vor allem dann der Fall, wenn das Retabel „eine von hinten zugängliche Nische“ oder ein rückseitiges Tabernakel aufwies. Solche multifunktionalen Altaraufsätze sind unter anderem für Landshut, Sterzing oder Doberan nachgewiesen.³³⁴ Nachdem auch Jörg Rosenfeld in der erwähnten Bestandsaufnahme Brauns These „von einem zwingenden Bedingungs-zusammenhang zwischen Beichte und rückseitiger Ausgestaltung“ zurückgewiesen hatte,³³⁵ glaubte schließlich Christian Nikolaus Opitz konstatieren zu können, dass „Brauns Beicht-These“, wenn sie nicht obsolet, so doch „als universales Erklärungsmodell [...] zu verwerfen“ sei.³³⁶ Unter anderem mit Bezug auf die „bemerkenswerte[n] Beobachtungen“ von Johannes Tripps, stellte Opitz fest, dass „wir auch mit anderen Nutzungsmöglichkeiten für die Bilder hinter dem Altar rechnen [müssen].“ Er diskutiert dabei die Auffassung, dass bemalte Rückseiten „in vielen Fällen als Stimulus für Gebet und Andacht dienen sollten.“ Seiner An-

332 Darauf verweist etwa Rosenfeld 2003, S. 253 f.

333 Braun 1924b, S. 502 f., hier zitiert aus S. 503. – Einen Überblick der Forschungsgeschichte bieten Rosenfeld 2003, S. 254 f. und Opitz 2006, S. 161 ff.

334 Vgl. Tripps 2001.

335 Zitiert aus Rosenfeld 2003, S. 320.

336 Vgl. Opitz 2006, hier zitiert aus S. 161–163, hier auch die folgenden Zitate.

sicht nach veranlassten diese Bilder „den Betrachter zum Hersagen vorgefertigter Gebetsformeln.“³³⁷

Aus der Frauenklosterforschung liegt offenbar keine einzige Studie vor, die sich dem Phänomen der bemalten Retabelrückseiten widmet. Es hat sogar den Anschein, als hätte man dieses Problem dort noch gar nicht wirklich registriert. Daher kann von dieser Seite her auf keinerlei Vorüberlegungen zurückgegriffen werden. Die im Folgenden zu äußernden Gedanken über die Funktion eines rücklings verzierten Altaraufsatzes in einer Frauenklosterkirche müssen somit im Stadium einer ersten Annäherung bleiben – einer Annäherung, die vielleicht aber zum Weiterdenken anregt.

IV.2.5.B. PRÄLIMINARIEN

Die Einwände, die Jörg Rosenfeld, Johannes Tripps und Christian Nikolaus Opitz gegen die Braunsche These vorbringen, sind insofern berechtigt, als es in der Tat wenig sinnvoll erscheint, in dieser Problematik eine vorgefertigte Meinung zu besitzen, die keine Alternativen gestattet. Opitz jedoch sieht sich trotz aller Einwände gezwungen einzuräumen, dass der Aspekt der Beichte „in manchen Fällen sicherlich die Gestaltung von Retabelrückseiten beeinflusst“ hat.³³⁸ Es hängt demnach vom jeweiligen Fall ab, wie und womit die Rückseite eines Altaraufsatzes verziert war. Die Aufgabe der Forschung bestünde somit darin, jedes einzelne Denkmal im Kontext der ursprünglichen Aufstellungssituation zu betrachten. Es versteht sich von selbst, dass ein solches Vorgehen nur in wenigen Fällen möglich sein wird; nämlich nur in jenen, wo zwei Bedingungen erfüllt sind: Erstens muss über die Provenienz des fraglichen Retabels Gewissheit bestehen. Und Zweitens müssen die ursprüngliche Aufstellungssituation und, damit verbunden, seine Einbettung innerhalb der Kulttopographie der fraglichen Kirche bekannt sein.

Die große Mehrheit der überlieferten mittelalterlichen Retabel mit bemalten Rückseiten würde an diesem Punkt ausgesiebt werden, Stetten indessen nicht. Wir besitzen in diesem Fall zwar kein Retabel mehr im Sinne eines real und vollständig erhaltenen Gegenstandes. Wie in den vorausgegangen Kapiteln

³³⁷ Beide Zitate aus Opitz 2006, S. 180.

³³⁸ Zitiert aus Opitz 2006, S. 180.

dargelegt wurde,³³⁹ war es jedoch möglich, die in der Fürstlich Hohenzollernschen Sammlung erhaltenen Einzelteile zu einem solchen zu rekonstruieren, sodass sich daraus zumindest auf dem Papier ein Retabel ergibt, dessen Rückseite bemalt war (Abb. 64).³⁴⁰ Damit wäre die erste Bedingung erfüllt. Was die zweite Bedingung anbelangt, war zwar festzustellen, dass es sich dabei um das Hochaltarretabel gehandelt haben muss. Doch spätestens bei der Frage nach seinem konkreten, kulttopographischen Einbezug stoßen wir an einen Punkt, an dem ersichtlich wird, dass die vorliegende Untersuchung nicht ohne eine fundierte Erörterung von Kulttopographie und Raumdisposition der Stettener Klosterkirche ausgekommen wäre.³⁴¹ Denn, wie Isnard Frank im dort zitierten Begriff des „konventsbezogenen Kultraums“ zum Ausdruck brachte, bilden Raum und Kult eine Einheit, ein Bezugssystem. So stellte sich im Falle Stettens heraus, dass der vorbarocke Nonnenchor im Langchor situiert war. Damit kommunizierte er unmittelbar mit dem Hochaltar. Im Unterschied zur heutigen Situation, die ein Produkt spätbarocker Umbaumaßnahmen darstellt, standen damals Chor und Altar in unmittelbarer räumlicher Beziehung zueinander. Den Nonnen war es sogar möglich, den Altarraum zu betreten, wie anhand der einzelnen Durchgänge, die teilweise noch heute sichtbar sind (Abb. 42, 43, 44), festgestellt werden konnte. Der im vorliegenden Kapitel ans Tageslicht geförderte Umstand, dass die Rückseite des Retabels mit Malereien verziert war,³⁴² bringt zudem den Beweis dafür, dass das Retabel nicht etwa fest mit der Stirnwand des Ostabschlusses des Chorpolygons verbunden war. Vielmehr muss der Altar quasi frei im Raum gestanden haben – jedenfalls frei genug, dass man um ihn herumgehen konnte. Andernfalls wäre eine rückseitige Verzierung durchaus unsinnig, wie Jörg Rosenfeld völlig zu Recht klarstellt.³⁴³ Was Stetten angeht, ist die konkrete Aufstellungssituation des Retabels innerhalb des Kultraums der Klosterkirche bekannt. Damit sind alle Bedingungen erfüllt, um der Frage nachgehen zu können, wozu die Malereien auf der Rückseite in diesem Fall dienten.

339 Kapitel IV. 2.2. und 2.3.

340 Kapitel IV. 2.4.

341 Siehe zum Folgenden: Kapitel III., hier besonders ebd., 3.3. bis 3.5.

342 Kapitel IV. 2.4.

343 Vgl. Rosenfeld 2003, S. 317: „Wenn überhaupt von einer zwingenden Bedingung für die Ausgestaltung der Retabelrückseite gesprochen werden darf, war es [...] eine Raum- beziehungsweise Aufstellungssituation, die die Ansicht der Rückseite gestattete.“

IV.2.5.C. RAINIKAIT DER CONSCIENCZ

Joseph Braun fand anhand von Synodalakten zu seiner „Beicht-These“ (Christian Nikolaus Opitz). Aus diesen Akten konnte er entnehmen, dass im Mittelalter das Beichten hinter Altären offenbar eine verbreitete Sitte war.³⁴⁴ In der Tat gab es bis ins 16. Jahrhundert hinein keinen „klassischen Beichtstuhl im heutigen Sinn“, denn die Entwicklung zu einem solchen „vollzog sich erst im 16./17. Jahrhundert.“³⁴⁵ Davor war die Beichtlokalität offenbar nicht definiert. Josef Jungmann führte bereits in seiner 1932 erschienenen Arbeit zur Verlaufsgeschichte der lateinischen Bußriten zahlreiche Orte auf, wo die Beichte stattfinden konnte.³⁴⁶ So zum Beispiel in den Privaträumen des Priesters, vor dem Alter, in einer „Halle“ vor der Kirche, usw. In seiner Arbeit über die Genese des eigentlichen Beichtstuhls gelangte Wilhelm Schlombs indessen zu der Einsicht, dass „der Raum hinter dem Altar“ als „[b]evorzogter Standort“ dieses Kirchenmöbels anzusehen sei.³⁴⁷ Wie ehemals Joseph Braun begründete Schlombs seine Auffassung mit dem Hinweis auf die „Darstellung des Jüngsten Gerichts“, welches mehrheitlich auf den Retabelrückseiten erscheine.³⁴⁸ Wie wir festgestellt haben, war auch in Stetten das Jüngste Gericht auf der Rückseite des Retabels zu sehen. Eine solche Gerichtsdarstellung mahnt das Ende der Zeit an. Ihr ist daher ein dezidiert moralischer Aspekt immanent, der zu Buße und Umkehr veranlassen sollte; mit Joseph Braun gesprochen: „Der Blick auf das Bild sollte in dem Beichtenden die erforderliche Reuegesinnung anregen und befördern.“³⁴⁹

Der Frage, wo, das heißt an welchem konkreten Ort innerhalb des Klosters, Nonnen beichteten, ist die Forschung bisher nicht nachgegangen.³⁵⁰ Zwar wurde die Praxis der *cura monialium* umfassend untersucht, und die Tatsache

344 Vgl. Braun 1924b, S. 504 Anm. 4. – Die Forschung bemängelt vor allem, dass es sich dabei um Synodalakten aus dem 16. Jahrhundert handelt. Darum stuft man deren Aussagekraft für das Mittelalter als gering ein, vgl. etwa Tripps 2001; Rosenfeld 2003, S. 333 Anm. 1.

345 Und zwar im Kontext des Tridentinums durch entsprechende Erlasse von dem sodann heilig gesprochenen Karl Borromäus; beide Zitate aus Anuth/Odenthal 2014, S. 230.

346 Zum Folgenden vgl. Jungmann 1932, S. 182 f.

347 Zitiert aus Schlombs 1965, S. 64; hier auch das folgende Zitat.

348 Jörg Rosenfeld konnte in seiner Bestandaufnahme gleichfalls feststellen, dass die überwiegende Mehrheit eine solche Darstellung aufwies; vgl. ders. 2003, S. 330.

349 Zitiert aus Braun 1924b, S. 504.

350 Vgl. Eisermann, Rez. Willing (2004), 2005.

des Beichtens wurde dabei durchaus thematisiert (siehe oben die Literaturdiskussion in der Einleitung). Doch dabei blieb die Frage nach der konkreten Lokalität der Beichte merkwürdigerweise unberührt.

In Bezug auf die Beichtpraxis der Stettener Klosterfrauen soll daher ein erster Vorstoß gewagt werden, indem hier davon ausgegangen wird, dass die Schwestern im Mittelalter die Beichte hinter dem Hochaltarretabel ablegten. Mit dieser Vermutung schließe ich mich wieder der älteren Literatur an. Das begründet sich durch drei Sachverhalte. Zum einen dadurch, dass die Ikonographie der Vorderseite des Retabels mit der Darstellung Vinzenz Ferrers eine gewichtige Tendenz in Richtung des Bußgedankens aufweist.³⁵¹ Zum anderen basiert die These darauf, dass das Beichtwesen bei den Dominikanerobservanten außerordentlich populär war. So forderten die Ordensreformer unaufhörlich die *rainikait des lybs* und der *conczienz*,³⁵² und eine solche geistige Reinigung war vor allem durch regelmäßiges Beichten zu erlangen.³⁵² Außerdem gründet die Vermutung, dass die Retabelrückseite der Ort der Beichte war, auf der in vorliegender Arbeit in Kapitel III. 2.3.b. gewonnenen Erkenntnis, dass in Stetten der vorbarocke Nonnenchor ebenerdig lag. Dadurch stand er räumlich in einem Konnex zum Altarraum. Dies ermöglichte den Klosterfrauen, ihn zu betreten.

Das Problem des Beichtortes in Frauenklöstern bedarf seitens der Frauenklosterforschung weiterer Untersuchungen. Die hier vorgebrachten Argumente mögen im vorliegenden Fall tragfähig sein, insbesondere deshalb, weil hier die Retabelrückwand ein jüngstes Gericht aufwies. In anderen Fällen müssen womöglich neue Erklärungsmodelle gefunden werden. Denn ein „universales Erklärungsmodell“ (Christian Nikolaus Opitz) gibt es sicherlich nicht. Gleichwohl: Was die spezifische Kulttopographie der Stettener Klosterkirche um 1500 anbelangt, so erscheint die These von der Beichtpraxis hinter dem Altar nicht abwegig.

351 Vgl. oben, Kapitel IV. 2.3.b.

352 Vgl. oben, Kapitel I. 4.4., passim.

IV.3. DAS SAKRAMENTSHÄUSCHEN

Neben dem Retabel bildete das Sakramentshäuschen einen die kultische Ausstattung der Klosterkirche ergänzenden Bestandteil (Abb. 70). Es befindet sich in der Nordost-Ecke des Chorpolygons, ist rund 8 Meter hoch und weist reichen figürlichen und ornamentalen Schmuck auf. Karl Mors bringt eine recht plastische Beschreibung des aus Sandstein gehauenen Werks, die deshalb zunächst zitiert werden soll. Auf dieser Grundlage erfolgt eine Darlegung der Literatur, da diese das bisherige Forschungsinteresse an der „Kleinarchitektur“ (Achim Timmermann) vor Augen führt. Hier jedoch, wo es weniger darum geht, dem Schöpfer dieses steinernen Gebildes einen Namen zu geben, sondern vielmehr darum, den Sinn der Figuren, mit denen es geschmückt ist, zu entschlüsseln, bildet das künstler- und werkstattgeschichtliche Kapitel lediglich eine Art Vorbau, dem sich der Hauptteil über die Frage nach dem Bedeutungsgehalt des Bildprogramms anschließt.

„Auf dem gedrehten Schaft bauen drei Stockwerke auf, jedes einzelne mit Wimpergen, das sind die durchbrochenen Ziergiebel mit Maß- und Astwerk. Die Stockwerke sind dreiseitig. Im unteren befindet sich die Sakramentsnische mit dem hl. Georg als vorderem Pfeiler, im nächsten Christophorus und Johannes der Täufer und im dritten der hl. Sebastian, der zu den Pestheiligen zählt. [...] Hier bei Christophorus gibt der geöffnete Mantel den Körper frei und ist das Gesicht ausdrucksstark. Ganz typisch sind die geästelten Verschnörkelungen in den Wimpergen. Die Bewegung im ganzen [!] wird dadurch verstärkt, daß die Figuren in den einzelnen Stockwerken nicht genau übereinanderstehen, da die Stockwerke gegeneinander verdreht sind. [...] In den Ziergiebeln entdeckt man den spätgotischen Kielbogen, der wie ein umgedrehter Schiffskiel aussieht und die schlichte Form des Spitzbogens abwandelt. Über dem Geäst über der Sakramentsnische sieht man auch, wie dieser Kielbogen entsteht: Bei zwei nebeneinanderstehenden Spitzbogen wird der mittlere Teil um 180 Grad nach oben geklappt [...]. [...] Zuletzt wäre noch auf den oberen

Abschluß in Form einer Fiale mit Krabben und krönender Kreuzblume hinzuweisen.³⁵³

IV.3.1. DIE LITERATUR ÜBER DAS SAKRAMENTSHÄUSCHEN

Luise Böhling hat sich 1932 in ihrer Dissertation über *Die spätgotische Plastik im württembergischen Neckargebiet* zuerst um eine kunsthistorische Untersuchung des Stettener Sakramentshäuschen verdient gemacht.³⁵⁴ Sie diskutiert die Kleinarchitektur unter stilistischen Gesichtspunkten und überlegt, ob man das Werk in Zusammenhang mit der von ihr sogenannten Reutlinger Schule bringen könne. Hieran knüpft Stefanie Meier-Kreiskott an, die das Stettener Sakramentshäuschen in ihrer Dissertation über Taufsteine gleichfalls in Zusammenhang mit der Reutlinger Schule diskutierte.³⁵⁵ Abgesehen von diesen werkstattgeschichtlich interessierten Studien erfährt man aus der Literatur nicht viel mehr als die bloße Existenz der Plastik.³⁵⁶ Eine nähere Betrachtung unter ikonographischen Aspekten wurde bisher nicht angestellt. Insgesamt ist das Literaturangebot zu spätmittelalterlichen Sakramentshäuschen überschaubar. Erst in den letzten Jahren scheint man sich intensiver mit solchen baugebundenen Objekten befasst zu haben. Hierbei hat sich vor allem Achim Timmermann einen Namen gemacht.³⁵⁷ In Abgrenzung zur älteren Forschung, die sich, wie etwa Luise Böhling, in der Erörterung stilistischer und formaler Fragen erschöpft, betrat Timmermann ein neues Feld, indem er sich inhaltlichen Aspekten zuwandte. So problematisiert er etwa die Bedeutung des Tabernakels, die sich aus seiner Funktion als Behältnis der geweihten Hostien ergibt: „[I]t contained and staged nothing less than the real presence of the body of Christ.“³⁵⁸ Timmermanns Untersuchungen bewegen sich dabei auf dem Forschungsfeld der Mikroarchitektur. Dieses wurde

353 Zitiert aus Mors 1987a, S. 36 f.

354 Böhling 1932, hier S. 150.

355 Meier-Kreiskott 2011, S. 264 ff.

356 Vgl. KD Hohenzollern 1896, S. 169; KD Hechingen 1939, S. 292, hier mit den Abbildungen 474 bis 476 auf Tafelseite 161; Brunner 1962, S. 528; Mors 1987a, S. 36 f.; Halbauer 1997, S. 307 Anm. 5, S. 309 Anm. 13; Helber 2001, S. 220.

357 Vgl. zum Beispiel Timmermann 2001; ders. 2009. – Vgl. ferner für Österreich: Weidenhoffer 1992a/b. – Siehe zur Entwicklung von Sakramentshäuschen auch Nußbaum 1979.

358 Zitiert aus Timmermann 2009, S. xiii.

maßgeblich durch einen im Jahre 1976 veröffentlichten Aufsatz von François Bucher mit dem Titel *Micro-Architektur as the ‚Idea‘ of Gothic Theory and Style* etabliert.³⁵⁹ Ziel ist, die symbolische, funktionale und semantische Relevanz von Klein- und Kleinstarchitekturen, worunter neben Sakramentshäuschen auch *Vasa Sacra* zählen, vor ihrem zeitgenössischen, spirituellen Hintergrund zu entschlüsseln und darzulegen. Timmermann möchte dabei einen Beitrag leisten zur „cross-disciplinary discussion which centres on the literary, artistic, ritual and experiential re-presentation [...] of the body of Christ during the closing centuries of the Middle Ages.“³⁶⁰ In seinem 2009 erschienenen Buch gibt Timmermann einen europaweiten Überblick über die erhaltenen Sakramentshäuschen des späten Mittelalters. Weil darin auch regionale Vertreter berücksichtigt werden,³⁶¹ stellt die Arbeit eine Art Grundlagenwerk dar, dass weiterführende Untersuchungen ermöglicht.

IV.3.2. ZUR WERKSTATT- UND KÜNSTLERGESCHICHTLICHEN EINORDNUNG

In ihrer erwähnten Dissertation über *Die spätgotische Plastik im Württembergischen Neckargebiet* hat Luise Böhling das Stettener Sakramentshäuschen aufgrund stilistischer Merkmale als in der Tradition der sogenannten Reutlinger Schule stehend erklärt.³⁶² Zu diesem Ergebnis kam sie durch einen Vergleich mit dem Sakramentshäuschen in der Kirche St. Laurentius in Hailfingen bei Rottenburg, das als Werk dieser Schule gilt. Hinter dem Begriff „Reutlinger Schule“ verbirgt sich ein Kreis von Bildhauern, welcher vor allem in württembergischen Diensten stehende Werkmeister umfasste. Dazu gehörten etwa Aberlin Jörg alias Albrecht Georg, Peter von Koblenz, Martin und Christoph von Urach sowie Hans Augstaindreyer, der die Tübinger Stiftskirche errichtete.³⁶³ Zahlreiche Bauwerke und plastische Arbeiten in Altwürttemberg und

359 Vgl. die entsprechenden Hinweise in Timmermann 2009, S. xiv.

360 Zitiert aus Timmermann 2009, S. xv.

361 Vgl. Timmermann 2009, S. 240–243.

362 Vgl. Böhling 1932, S. 150.

363 Die Gruppe firmiert unter wechselnden Bezeichnungen. So wird sie zum Beispiel auch „Uraher Meisterkreis“, „Meisterkreis um Peter von Koblenz“ oder auch „Tübinger-Blaubeurer-Reutlinger-Gruppe“ bezeichnet; vgl. Halbauer 1997, S. 303–321 (in Bezug auf die Kanzel in der Amanduskirche zu Bad Urach); Klemm 1882, S. 101–114 (über Aberlin Jörg, Peter von Koblenz, Martin und Christoph von Urach und deren Gesellen); Ströhle/Halbauer 2010 (über

vor allem entlang des Neckarlaus werden dieser Gruppe zugeschrieben. Ihre Hauptwerke im Bereich von Kleinarchitektur und Bauplastik stellen Luise Böhling zufolge Taufstein und Kanzel der Reutlinger Marienkirche dar.³⁶⁴ Zwischen dem Stettener Sakramentshäuschen und den Werken der Reutlinger Schule erkennt Böhling vor allem in den figürlichen Darstellungen stilistische „Beziehungen“. So erklärt sie: „Namentlich die Köpfe der Hauptfiguren (Christophorus und Johannes Baptist) zeigen bekannte Züge, große Augen unter niedrigen Stirnen, lange Oberlippe und vorstehende Unterlippe.“³⁶⁵ Im Bereich der ornamentalen Verzierungen sieht Böhling jedoch auch formale Unterschiede zwischen dem Sakramentshäuschen in Stetten und der Reutlinger Tradition: „Die verschnörkelten Ornamentformen an dem sehr schlank gebildeten Werk [in Stetten] weichen völlig von den in Reutlingen üblichen Dekorationsmotiven ab.“³⁶⁶ Ungeachtet dieser Unterschiede spricht sich die Literatur mit einer Ausnahme dafür aus, dass das Sakramentshäuschen der Reutlinger Schule zuzuschreiben oder zumindest mit Werken dieser Schule verwandt sei.³⁶⁷

In ihrer Münchener Dissertation von 2011 über Taufsteine kommt Stefanie Meier-Kreiskott auf das Stettener Sakramentshäuschen zu sprechen, als sie den Taufstein der Reutlinger Marienkirche diskutiert. Dabei bemüht sie sich, Böhlings Zweifel in Bezug auf die Fertigung des Sakramentshäuschens durch Mitglieder der Reutlinger Schule auszuräumen. Sie will sogar Ähnlichkeiten zwischen Stetten und den Reutlinger Werken im Bereich der Ornamentik feststellen.

Peter von Koblenz; hier auch weitere Literatur zu diesem Thema.

364 Vgl. Böhling 1932.

365 Zitiert aus Böhling 1932, S. 150.

366 Zitiert aus Böhling 1932, S. 149.

367 Vgl. zum Beispiel: KD Hechingen 1939, S. 292, Abb. 474–476 auf Tafelseite 161: „An der Nordwand des Chorschlusses. h [= Höhe] etwa 9,00 m. Grauer Sandstein. Ende 15 Jahrh. Wohl selbständige Werkstatt, in der ein der Reutlinger Schule entwachsener Bildhauer tätig war.“ – Mors 1987a, S. 36 f.: „Man vermutet hinter ihm [dem Sakramentshäuschen, Y. A.] eine Reutlinger Schule aus dem 15. Jahrhundert.“ – Helber 2001 hält einen „Zusammenhang mit der ‚Reutlinger Schule‘“ immerhin für „möglich“ (S. 223). – Wer sich dagegen ausspricht siehe Anm. 369.

„So sind sowohl die Mehrschichtigkeit des Astwerks, die in vergleichbarer Form an der ca. 17 Jahre jüngeren Weilheimer Kanzel wiederkehrt, als auch eine ähnliche Auffassung von Körperlichkeit, vergleichbare Gesichtstypen und Haltungen probate Gestaltungsmerkmale dieses Meisterkreises, insbesondere, wenn man die Skulpturen des Stettener wie auch des Hailfänger Sakramentshauses näher betrachtet. Wieder sind es ein vergleichbarer Körperbau und ähnliche Haltungen – immer mit einem vorgestreckten Bein –, die neben den leicht untersetzten Figurenproportionen und den Gewanddrapierungen von den Meistern aufgegriffen wurden.“³⁶⁸

Auch Karl Halbauer spricht das Stettener Sakramentshäuschen in seiner Arbeit über spätmittelalterliche *predigstül* in Württemberg kurz an und ordnet es „Uracher Meister[n]“ zu.³⁶⁹ Wie aus seinen weiteren Ausführungen hervorgeht, kann Halbauer indes keine nähere Beziehung zwischen diesen Meistern und jenen, die in Reutlingen tätig waren, erkennen. Daher scheint er auch bezüglich des Stettener Sakramentshäuschen nicht davon auszugehen, dass dieses von Reutlinger Meistern gefertigt worden sei.

Hier ist nicht der Ort, um die Kontroverse über die Frage nach der Schule oder Werkstatt, der das Stettener Sakramentshäuschen zuzuschreiben ist, zu beenden. Denn die vorliegende Arbeit möchte sich in Anlehnung an die Arbeiten Timmersmanns vielmehr inhaltlichen Fragen widmen.

IV.3.3. DAS FIGÜRLICHE PROGRAMM

Das Sakramentshäuschen weist sechs figürliche Darstellungen (Abb. 73 bis 78) auf, nämlich Christophorus auf der nach Südwest weisenden Seite, Johannes auf der gegenüberliegenden Seite sowie Georg, der am Pfeiler der Sakramentsnische erscheint. Im oberen Stockwerk sind Sebastian und zwei Bogenschützen zu sehen. Die beigegebenen schematischen Zeichnungen il-

368 Meier-Kreiskott 2011, S. 244–266, hier S. 264 ff. Als frühes Werk dieses Steinmetzkreises hält die Autorin neben dem Rottenburger Marktbrunnen das Bildnis Hans Augstaindreiers von 1478 sowie die angesprochenen Apostelskulpturen am Chor der Tübinger Stiftskirche (S. 265). Aus dem Kapitelsaal von Blaubeuren zählt sie auch das „Grabdenkmal des Ulrich von Helfenstein und seiner Mutter Agnes von Württemberg“ dazu (Meier-Kreiskott 2011, S. 265 Anm. 1044).

369 Vgl. Halbauer 1997, S. 307 und öfter; hier auch zum Folgenden.

lustrieren das System der Verteilung der Figuren. Der obenstehende Querschnitt soll dabei den dreieckigen Grundriss der einzelnen, über Eck gestellten Etagen veranschaulichen, wobei die Dreiecksfigur der dritten Etage mit Sebastian und den Bogenschützen nicht voll ausgebildet ist, da das nördliche Eck sonst mit der Kirchenwand kollidiert wäre. Die Frontalillustration verdeutlicht dagegen die vertikale Figurenverteilung.³⁷⁰

Das Interesse der Forschung galt bislang fast ausschließlich dem heiligen Christophorus (Abb. 72). Er scheint aufgrund seines Standorts direkt im Blickfeld des Betrachters sowie seiner Größe und skulpturalen Ausgestaltung als die Hauptfigur des Werks angesehen worden zu sein.³⁷¹ Die Perspektive des heutigen Betrachters kann zwar nicht ohne Weiteres mit der zeitgenössischen gleichgesetzt werden, da der Chor im Mittelalter, wie in Kapitel III. dargelegt, Laien und konventsfremden Personen nicht zur Verfügung stand. Allerdings hatten die Nonnen den heiligen Christophorus dadurch ständig im Blick – eine solche Positionierung ist nicht unüblich. Christophorusdarstellungen wurden in der Regel an gut sichtbaren Orten angebracht.

Johannes der Täufer (Abb. 73), der mit Christophorus das zweite Stockwerk teilt, steht diesem hinsichtlich seiner Größe und bezüglich der Qualität der plastischen Ausformung in nichts nach, weswegen Luise Böhling in dieser Plastik gleichfalls eine „Hauptfigur“ erkennt.³⁷² Doch ist der Täufer lediglich dann zu sehen, wenn man von Seiten des Altars auf das Sakramentshäuschen blickt. Für die Nonnen wäre er also beim Gang zur Beichte beziehungsweise von dieser kommend sichtbar gewesen, wenn man davon ausgeht, dass die Klosterfrauen hinter dem Altar beichteten (siehe Kapitel IV. 2.5.c).

Weitgehend unbeachtet blieben die Sebastiansfigur (Abb. 76; 76-1 bis 76-3) und deren Assistenzfiguren. Bei letzteren handelt es sich unverkennbar um jene beiden Kriegsknechte, die der Sebastians-Vita zufolge von Diokletian angewiesen wurden, den Heiligen *mitten auf dem Feld an einen Pfahl* zu binden und *mit Pfeilen* zu beschießen. *Da schossen sie so viele Pfeile auf ihn, daß er stund gleich einem Igel.*³⁷³ Häufig erscheinen die Soldaten auf szenischen

370 Dabei verzichten die Zeichnungen auf die Wiedergabe des gedrehten Standbeins und des Sockels, da diese Elemente keine figurlichen Darstellungen aufweisen, sondern lediglich ornamentale Dekorationsformen besitzen.

371 Vgl. Böhling 1932, S. 149 f., Abb. 160.

372 Böhling 1932, S. 149 f., spricht neben Christophorus auch Johannes den Täufer als „Hauptfigur“ an. – Zur Ikonographie des heiligen Christophorus siehe etwa Werner, LCI 5 (1994).

373 Zitiert aus Voragine/ed. Benz 2007, S. 98–102, hier S. 101. – Vgl. zur Identifizierung dieser

Darstellungen des Martyriums des heiligen Sebastian. So zum Beispiel auf einem Holzschnitt des Meisters E. S. (Abb. 76-A). Auch ein Tafelbild im Rotenburger Diözesanmuseum zeigt eine solche Martyriumsszene (Abb. 76-B). Hier dagegen wurde eine autonome Darstellung des frühchristlichen Märtyrers mithilfe der Kriegsknechte narrativ ausgestaltet.

Das Sakramentshäuschen weist auf dem Gesims der Hostiensnische außerdem einen kleinen liegenden Hund auf, der sich hinter dem Ohr kratzt, sowie einen kleinen schlafenden Löwen (Abb. 77 und 78).³⁷⁴ Unter dem Gesims an der Nordwand befinden sich schließlich noch zwei Wappen (Abb. 79 und 80).

IV.3.4. BEDEUTUNGSGEHALT

Das skulpturale Programm ist vorrangig eucharistisch zu verstehen. Aufgrund seines Namens, der eine seiner legendarischen Funktionen aufgreift, weist besonders die Figur des Christophorus in diese Richtung. Da der mittelalterliche Mensch in der erhobenen Hostie Christus selbst erblickte, konnte umgekehrt auch in dem auf den Schultern des Riesen Christophorus sitzende Christus eine erhobene Hostie erblickt werden. Christophorus symbolisierte somit das Tabernakel an sich. Mit dieser Bedeutung korrespondierte die Betrachtung sowohl des Heiligen auch als der erhobenen Hostie: Nach den Vorstellungen der mittelalterlichen Menschen schützte nämlich beides vor einem plötzlichem Tod.

Ein ähnliches Beispiel einer Christophorusfigur findet sich etwa am Sakramentshäuschen des Ulmer Münsters. Dort erscheint außerdem auch ein heiliger Sebastian im figürlichen Programm. Damit sollte das Werk zugleich vor Pestplagen schützen.³⁷⁵

Auch ein endzeitlicher Aspekt steckt in dem Werk. Die Figur des heiligen Georg kann nämlich unter anderem auch eschatologisch gedeutet werden. In ihrer Kölner Dissertation über das literarische Bild des heiligen Georg erklärt Monika Schwarz die Zusammenhänge folgendermaßen: „Georgs Aufgabe

Plastiken auch Müller 2007, S. 35 und KD Hechingen 1939, S. 292. – Für einen Überblick zur Ikonographie des heiligen Sebastian siehe beispielsweise Assion, LCI 8 (1994).

374 Vgl. Reiter 1903; ders. 1904. – Karl Halbauer sieht in solchen Tierdarstellungen eine „genrehafte Beigabe“, was typisch für die Uracher Meister sei (zitiert aus ders. 1997, S. 309 Anm. 13).

375 Vgl. Rosenfeld 1937, S. 424–426; Timmermann 2009, S. 306 f.

im Jenseits besteht darin, die Gläubigen gegen die Mächte der Hölle zu schützen und mit dem Erlöser am Jüngsten Tag zu Gericht zu sitzen.³⁷⁶ Diese Aufgabe des Heiligen begründe sich zunächst in den „grauenhaften Verfolgungen“, die das Frühchristentum erleiden musste. Aufgrund von solchen „schweren Erfahrungen der eigenen Epoche“ betrachteten die Menschen ihre eigene Zeit „als letzte böse Zeit vor dem Erscheinen des Heilsbringers.“ Aus dieser Auffassung heraus entwickelte sich die Vorstellung von Georg als einem Kämpfer, der „aus dem weltlichen Kriegerstand zum ‚*beatissimus ac venerabilis, speciosissimus, fortissimus miles Christi*‘ aufstieg und fortan „mutig für die unausbleibliche Herrschaft seines himmlischen Imperators eintritt.“³⁷⁷

Angesichts dieser Auslegungstradition der Georgslegende gelangt Monika Schwarz zu der These, „daß Georgs Wirken von der eschatologischen Situation her gefaßt sein will“.³⁷⁸ Diese Auffassung kann sie stützen, indem sie darauf verweist, dass Georg in den Legenden als „zweite[r] Elias“ bezeichnet werde. Daher müsse man den Heiligen „zweifelsohne als endzeitliche Gestalt“ betrachten: „Da man aber Elias typologisch auf den wiedererwarteten Christus ausdeutet, so folgt daraus, daß auch der Heilige [Georg] zum Präfiguranten des kommenden Weltenrichters wird.“³⁷⁹

Damit liegt die Verbindung zum Bildprogramm des Retabels offen zu Tage. Wie dort Vinzenz Ferrer das Weltende anmahnt und zur Buße und Umkehr aufruft, so findet die Endzeiterwartung durch Georg am Sakramentshäuschen einen Reflex.

IV.4. DIE GRABLEGE

IV.4.1. AUSGANGSSITUATION UND ERKLÄRUNGSMODELLE

Am 9. Februar 1488 starb Jos Niklas I. von Zollern. Er war der letzte der Hohenzollern, der in der Erbgrablege des Hauses im Kloster Stetten beigesetzt

376 Zitiert aus Schwarz 1972, S. 32 f.; hier auch die folgenden Zitate. – Zum Georgskult in Süddeutschland siehe auch Storck 1905. – Für einen Überblick zur Ikonographie des heiligen Georg siehe beispielsweise Braunfels, LCI 6 (1994).

377 Zitiert aus Schwarz 1972, S. 22 f.

378 Vgl. Schwarz 1972, S. 23–25, hier zitiert aus S. 23; hier auch das folgende Zitat.

379 Zitiert aus Schwarz 1972, S. 33.

wurde. Damit fand die seit Friedrich dem Erlauchten († 24. Mai 1289) ununterbrochen fortgesetzte Tradition, den Chor der Klosterkirche als Begräbnisstätte zu nutzen, ein jähes Ende. Seit Markgräfin Magdalena von Brandenburg (17. Juni 1496), der früh verstorbenen Ehefrau Eitelfriedrichs II. von Zollern († 18. Juni 1512), fanden die Mitglieder des schwäbischen Zweiges der Hohenzollern-Dynastie in der Stiftskirche in Hechingen die letzte Ruhe.

IV.4.1.A. ENTFREMDUNG

Der abrupte Abbruch der Bestattungstradition bot Raum für Spekulationen. Denn über die Ursachen der Verlegung des Erbbegräbnisses schweigen die Quellen. Die ältere Forschung fragt nicht danach, sondern konstatiert den Sachverhalt lediglich. So sei, wie zum Beispiel Rudolf Stillfried feststellt, „Jos Niclas [...] zu Stetten [...] begraben worden. Eitelfriedrich hingegen und seine Söhne hatten ihre, wenn auch kleine Gruft im Chor der Stiftskirche zu Hechingen [...]“.³⁸⁰ In der späteren Literatur wird der Wechsel der Begräbnisstätte als Zeichen der Entfremdung zwischen Kloster und Herrschaft interpretiert. Aus der Tatsache, dass Eitelfriedrich II. nunmehr in der Hechinger Stiftskirche bestattet wurde, glaubt Casimir Bumiller sogar ein gänzlich zerrüttetes Vertrauensverhältnis zwischen beiden Parteien ableiten zu können.³⁸¹ In der Erklärung dieser Auffassung schwankt man zwischen zwei Polen: Einerseits begründet man sie mit dem „Niedergang“ des Klosters im 15. Jahrhundert. Diesen glaubt man sowohl in geistlicher als auch in ökonomischer Hinsicht zu erkennen. Das habe letztlich zu einer „Klosterreform“ geführt, so unscharf deren Konturen lange Zeit waren.³⁸² Andererseits sieht

380 Hier zitiert aus Stillfried 1973/74, S. 59.

381 Vgl. Bumiller 1990, S. 20: „Das Vertrauen der Stifterfamilie in den Schwesternkonvent war jedoch schon gebrochen, als Graf Eitelfriedrich II. verfügte, seinen Leichnam 1512 nicht mehr im Kloster Stetten, sondern in der neuen Hechinger Stiftskirche beisetzen zu lassen.“ – Dieser Ansicht folgen fast wörtlich Maren Kuhn-Rehfus (dies. 1993, S. 111: „Die engen Beziehungen zu der Stifterfamilie hatten sich schon früher merklich gelockert, wie die Entscheidung Graf Eitelfriedrichs II. zeigt, sich 1512 nicht in Stetten, sondern in der neuen Hechinger Stiftskirche beisetzen zu lassen.“), Otto Werner (ders. 2002/03, S. 205) und etwas abgewandelt Andreas Zekorn, vgl. ders. [2004]: „Das Verhältnis zu den Zollerngrafen scheint damals angespannt gewesen zu sein, wie die Tatsache [nahe legt], dass die Hechinger Stadtpfarrkirche 1512 neue zollerische Grablege wurde.“

382 Zitiert aus Bumiller 1990, S. 19 f.: „Wir wissen nicht genau, was für Graf Jos Niclas der Anlass war für eine Klosterreform [...]. [W]ir wissen auch nicht genau, was sein Nachfolger Graf Eitelfriedrich meinte, als er diese Reform 1500 fortführte, weil die Klosterzucht täglich in geistlichen und weltlichen Dingen zurückging.“ – Zur Reform des Klosters siehe in vorliegender Arbeit Kapitel II. 3. – Vgl. Kuhn-Rehfus 1993, S. 111; Werner 2002/03, S. 204.

man das vermeintlich angespannte Verhältnis zwischen dem Konvent und den Landesherrn von der Tatsache herrühren, dass „die Güter Stettens nicht der herrschaftlichen Geistlichen Verwaltung, sondern der klösterlichen Administration unterstanden“. Und darum sei das Kloster der „straffen Verwaltung unbequem“ geworden, welche die Landesherrschaft in dieser Zeit zu schaffen bestrebt gewesen sei.³⁸³

IV.4.1.B. RESIDENZBILDUNG

Dieser von Maren Kuhn-Rehfus zum Ausdruck gebrachte Gedanke tangiert bereits das Problemfeld der spätmittelalterlichen Territorialpolitik. Die historische Forschung konnte feststellen, dass der Prozess der Herrschaftsbildung im ausgehenden Mittelalter unter anderem auf die Formierung einer Hauptresidenz hinauslief.³⁸⁴ Damit ging nicht selten die Gründung eines Stiftskollegiums samt zugehöriger Stiftskirche einher. Denn diese stellten, wie Gerhard Fouquet formulierte, nicht nur „wichtige Korsettstangen zur Stabilisierung ihrer Territorien“ dar.³⁸⁵ Mehr noch: „Diese Stifte verliehen den Residenzstädten zentralörtlichen Charakter“, indem sie nämlich „nicht zuletzt das Totengedächtnis für das Gründergeschlecht [übernahmen].“³⁸⁶ Daher bringt die Residenzforschung den im späten Mittelalter beim Adel oft zu beobachtenden Wechsel der Begräbnisstätte von einem Kloster in neu errichtete Stiftskirchen in Verbindung mit dem Prozess der Herrschaftsbildung.³⁸⁷ Demnach motivierten Faktoren wie etwa ein gestiegenes Repräsentationsbedürfnis seitens des Landesherrn oder ein „Wandel des religiösen Selbstverständnisses“ den Begräbniswechsel.

Dieser territorialpolitisch untermauerte Sachverhalt präsentiert eine bestimmte Ereignisfolge:³⁸⁸ Die Errichtung einer Stiftskirche durch einen Lan-

383 Zitiert aus Kuhn-Rehfus 1993, S. 111; wiederholt von Werner 2002/03, S. 204; vgl. Bumiller 1990, S. 19 f.

384 Zum Forschungsfeld der spätmittelalterlichen Residenzbildung siehe zum Beispiel den Sammelband Nolte/Spieß/Werlich 2000, wie überhaupt die in der Reihe „Residenzenforschung“ erschienenen Bände.

385 Gerhard Fouquet: St. Michael in Pforzheim. Sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Studien zu einer Stiftskirche der Markgrafschaft Baden (1460–1559), in: Pforzheim im Mittelalter, hg. von Hans-Peter Becht, Sigmaringen 1983 (Pforzheimer Geschichtsblätter 6), S. 107–169, hier S. 108, hier zitiert nach Spieß 2000, S. 101.

386 Zitiert aus Spieß 2000, S. 101.

387 Vgl. etwa Fey 2003, S. 201; hier auch das folgende Zitat.

388 Die im Folgenden dargelegte Annahme der Ereignisverkettung wurde anhand von zahlreichen

desherrn im späten Mittelalter scheint in einem ursächlichen Zusammenhang damit zu stehen, dass der fragliche Stifter den Wunsch hegte, einen zentralen Sitz zu schaffen, das heißt eine Residenz anzulegen. Die Intention, am Hauptort der Herrschaft sesshaft zu werden, konditionierte dabei augenscheinlich die Einrichtung der Grablege an jenem Ort – oder eben den Wechsel dorthin, wenn die Grablege bisher woanders eingerichtet war. Mit anderen Worten: In der Absicht, einen erkennbaren Hauptsitz zu bilden, wurzelte der Wunsch, auch die Begräbnisstätte dort einzurichten. Das wiederum hatte die Gründung einer Stiftskirche zwecks geistlichen Beistandes der Toten zur Folge.

Wichtig ist die Reihenfolge der einzelnen Etappen. Nachdem das Bestreben an einen zentralen Herrschaftssitz aufgekommen war, konnte der Gedanke einer Gedächtnisstätte an diesem Zentrum gedeihen und erst daraufhin ging man an die Gründung der Stiftskirche.

IV.4.2. DER WECHSEL DER HOHENZOLLERN-GRABLEGE ALS KONSEQUENZ DER REFORM

Mit dieser Schablone lässt sich bei den schwäbischen Hohenzollern die Etablierung der Hauptresidenz in Hechingen und die damit einhergehende Einrichtung der Grablege in der dortigen Stiftskirche aber nicht in Einklang bringen. Die im Folgenden in ihren wesentlichen Etappen zu beschreibende Entwicklung der territorialpolitischen Manöver erweckt vielmehr den Eindruck, dass hier eine umgekehrte Situation vorzuliegen scheint: Zuerst wurde die Gründung des Kollegiatstifts projektiert und erst danach kam die Idee auf, dort auch die Grablege einzurichten.

Bei den Grafen von Zollern gab der eingangs erwähnte Graf Jos Niklas I. von Zollern den Anstoß für einen solchen Prozess. Denn es gelang ihm, sein Territorium nach innen und außen zu konsolidieren, sich aus diversen Abhängigkeiten zu befreien und dabei die Stadt Hechingen zum Zentrum der Herrschaft auszubauen.³⁸⁹ Bei diesem Vorgang, der in den 70er Jahren des 15. Jahrhunderts seinen Zenit erreicht zu haben scheint, hatte Jos Niklas die Errichtung eines Kollegiatstifts offenbar bereits ins Auge gefasst,

Beispielsfällen entwickelt, vgl. dazu die bei Spieß 2000, S. 105 f., angeführten.

389 Vgl. Schöntag 1996, S. 224–228; Trugenberg [2004]. – Eine Biographie zu dieser für die hohenzollerische Hausgeschichte ungemein wichtigen Figur fehlt im Übrigen, weswegen Vieles zu seinem Leben und Wirken bislang auf unsicherer Basis steht.

wie seinem Testament zu entnehmen ist.³⁹⁰ Zwar sind seine Söhne, nämlich der Augsburger Bischof Friedrich II. († 7. März 1505) und der regierende Graf Eitelfriedrich II., rechtlich gesehen als dessen eigentliche Fundatoren anzusehen, insofern sie das Projekt in die Tat umgesetzt haben. Nimmt man Jos Niklas' Testament aber beim Wort und lässt das Problem des breiten semantischen Spektrums des mittelalterlichen Worts „Stift“³⁹¹ außen vor, so hatte offenbar bereits er den Gedanken an die Errichtung eines Stifts entwickelt. So bekundet sein Testament, dass er, Jos Niklas, *willen was ainen stift in der obbestimpten capell zu erigierend dotierend vnd zu begabend*, ein Wille, den sich die Söhne nach dem Ableben des Vaters *habend zu hertz genommen*.³⁹² Und in der Tat kam es im Zuge der Errichtung des Kollegiatstifts in Hechingen auch zur Einrichtung der Begräbnisstätte dort, indem nämlich die seit zweihundert Jahren ohne Unterbrechung genutzte Grablege im Kloster Stetten gewissermaßen urplötzlich aufgegeben und stattdessen die neue Stiftskirche zum künftigen Begräbnisort bestimmt wurde. Insgesamt hat es also den Anschein, als habe sich auch bei den schwäbischen Hohenzollern der Prozess der Residenzbildung im Rahmen des beschriebenen Musters bewegt.

An einem Punkt aber weicht der spezifische Fall von der allgemeinen Vorlage ab, nämlich bei der Intention, die Grablege in die Nachbarschaft des neuen Wohnsitzes zu rücken. Denn die Residenzbildungsthese unterstellt, dass bereits Graf Jos Niklas bestrebt war, die Grablege seines Hauses vom Kloster Stetten in das neue Hechinger Stift zu verlegen. Dies ist aber nicht nachweisbar; im Gegenteil: Allein der historisch verbürgte Umstand, dass Jos Niklas selbst, also die Triebfeder dieses ganzen Prozesses, dort ja gar nicht

390 Zum Kollegiatstift in Hechingen beziehungsweise zur Stiftskirche siehe Werner 1987 und ders. 2002/03a. Zu verweisen ist außerdem auf Baur 1933. Eine Monographie fehlt.

391 Zur Polysemantik des Worts „Stift“ siehe etwa Sauer 1993, S. 12 mit Anm. 9: „Das althochdeutsche Wort ‚stiften‘ und seine Ableitungen kann unter anderem in so unterschiedlicher Bedeutung wie ‚gründen, einsetzen, bauen‘ oder ‚fertige Gegenstände, Kapitalien u. dgl. ... als Geschenk darbringen‘ verwendet werden. [...] Gemeint sein kann einerseits die Gründung einer Stadt, einer Institution oder einer Personengemeinschaft, andererseits aber auch die Übertragung von Kunstwerken und liturgischem Gerät an oder die Bereitstellung von Geldmitteln und Grundbesitz für eine bereits bestehende Kommunität.“ – Vgl. dazu die Anmerkungen von Ulrich P. Ecker (ders. 1985, S. 18 Anm. 1) in Bezug auf die Stiftungstätigkeit der Herzöge von Teck.

392 Zitiert nach Werner 1987, S. 18; vgl. Trugenberg [2004], der dem zustimmt. – Mit der erwähnten Kapelle ist die von Jos Niklas 1472 ins Werk gesetzte neue Hechinger Stadtkirche gemeint, die zu diesem Zeitpunkt noch keine Pfarrechte besaß und daher kirchenrechtlich im Rang einer Kapelle stand.

bestattet wurde, sondern noch in der angestammten Grablege in Stetten,³⁹³ lässt es fraglich erscheinen, ob das erläuterte Schema ohne weiteres auf den konkreten Fall der Hohenzollern übertragbar ist. Somit kann jedoch die These, dass die Gründe für die Entfernung der Grablege aus der Klosterkirche in Stetten und ihre Verlegung in die neue Stiftskirche in Hechingen territorialpolitisch motiviert und dabei in den Kontext der spätmittelalterlichen Residenzbildung zu stellen sind, kaum noch aufrechterhalten werden.

Somit scheint es ratsam, im vorliegenden Sachverhalt zwischen den Gründen der Errichtung der Stiftskirche und den Motiven des Wechsels der Grablege zu differenzieren und die Errichtung der Stiftskirche in Hechingen unabhängig vom Wechsel der Begräbnisstätte zu behandeln. Zwar sind die treibenden Kräfte und Akteure der spätmittelalterlichen Kirchen- und Territorialpolitik der schwäbischen Hohenzollern über weite Strecken unzulänglich erforscht.³⁹⁴ Für das erste dieser Probleme soll ein Zusammenhang mit der Residenzbildung aber nicht bestritten werden. Bezweifelt wird hier vielmehr, dass der Wechsel der Grablege bereits beim ersten Gedanken an die Errichtung einer Stiftskirche in der künftigen Residenzstadt intendiert war. Anfangs scheint noch nicht einmal Graf Eitelriedrich II. beabsichtigt zu haben, sich in Hechingen bestatten zu lassen. Denn zum einen fehlen Belege für die Behauptung, bereits Jos Niklas' habe angestrebt die Grabstätte in Hechingen einzurichten. Zum anderen ist die oben beschriebene Ereignisfolge verdreht. So gewinnt man den Eindruck, dass erst im Zuge der Reform des Klosters Stetten entschieden wurde, die Grablege von dort zu entfernen. Mithin dürfte die Ursache der Verlegung der Hohenzollern-Grablege von der Stettener Klosterkirche in die Hechinger Stiftskirche nicht in der Errichtung der Stiftskirche im Zuge der herrschaftlichen Residenzbildung zu suchen sein, sondern in der Reform des Klosters Stetten.

Wie oben dargelegt, bieten Casimir Bumiller, Maren Kuhn-Rehfus und

393 Hierüber unterrichtet der Kaplan des Bischofs Friedrich II. von Zollern, vgl. Dreher 1888, S. 132 f.: *Item an der samstag nacht zwischen zwelf uns ains nach Mitternacht [...] starb der Wolgeporen her Graf Joß von Zoller, meines gnd. Hern Vater [...]. [...] Er ist gefürt worden in ein Frauen Kloster, genant Steten, da dann ist Gräbnuß der Hern von Zolr.* – Vgl. Haug/Kraus, Nr. 531a S. 154.

394 Für Eitelriedrich II. von Zollern zum Beispiel gibt es keine neuere Literatur. Eine Kurzbiographie bieten Gönner, NDB 4 (1959) und Schön, ADB (1900). Siehe auch Dressel 1995. Immer noch wichtig aufgrund des Quellenanhangs ist die ältere Darlegung von Sebastian Locher (ders. 1887/88).

Andreas Zekorn zwar unabhängig vom Aspekt der Residenzbildung Vorschläge an. Doch scheinen diese Vorschläge von dem Umstand begünstigt worden zu sein, dass die Reformgeschichte des Klosters Stetten – und damit ein nicht zu unterschätzendes Kapitel der zollerischen Kirchenpolitik um 1500 – bis vor kurzem im Dunkeln lag.³⁹⁵ Diese Angelegenheit und ihre Implikationen konnten daher nicht berücksichtigt werden. Hier dagegen kann auf neue Erkenntnisse zurückgegriffen werden. Und im Lichte dieser Einsichten drängt sich der Verdacht auf, dass die Reform des Klosters die Verlegung des Erbbegräbnisses der Hohenzollern in die neue Hechinger Stiftskirche veranlasst hat.

In Abgrenzung zu den oben referierten Ansichten der Literatur, wonach mangelnde Geistlichkeit der Nonnen die Verlegung des Begräbnisses heraufbeschworen hätte und diese daher als Distanzierung der Grafen vom Kloster aufzufassen sei, wird hier das Gegenteil vermutet: Den Wechsel des Bestattungsortes scheint man vielmehr als Zeichen der Rücksichtnahme des Grafenhauses auf den von den Grafen selbst herbeigeführten Wandel der Frömmigkeitskultur der Klosterfrauen verstehen zu müssen. Denn, wie oben in Kapitel I. 4.4. dargelegt, äußerte sich die neue Frömmigkeitskultur in einer Art Weltflucht, im Rückzug aus der Welt; es ist hierbei oft von einer Art Verinnerlichung die Rede, welche das Verhalten observanten Ordensleute charakterisierte, von einem Zurückdrängen allen weltlichen Einflusses auf geistliche Angelegenheiten. In diesem Zusammenhang ist auch daran zu erinnern, dass Graf Eitelriedrich II. seine Indienstnahme des Klosters vollständig aufgab, obwohl er das Kloster bis dahin in vielfältiger Weise beanspruchte, beispielsweise als Hundelege.³⁹⁶ Wenn auf eine solche Nutzung der Räumlichkeiten des Klosters für eigene Zwecke und Belange verzichtet wurde, so sind derlei Maßnahmen durchaus als Zeichen dafür zu verstehen, dass man seitens der Herrschaft auf die neuen Belange der Klosterfrauen Rücksicht nahm. Und insofern läge hier keine Entfremdung der Stifterdynastie von ihrem dereinst begründeten Kloster vor. Vielmehr hätte man es dann mit dem Gegenteil zu tun: Mit einer an die veränderten Rahmenbedingungen angepassten Hinwendung der Stifterfamilie zum Kloster.³⁹⁷

395 Siehe hierzu in vorliegender Arbeit oben das Kapitel II. 3. (mit weiterer Literatur).

396 Vgl. Haug/Kraus, Nr. 544 S. 159.

397 Die Verfasserin beabsichtigt, das Problem der Verlegung der Grablege noch einmal gesondert zu diskutieren.

V. EXPLICIT: GEDANKENGANG UND ERGEBNISSE

Die Aufgabe, die sich diese Arbeit gestellt hatte, bestand darin, ein umfassendes Bild jener Frömmigkeitskultur zu zeichnen, welche die deutschen Dominikanerobservanten für die Frauenklöster der Provinz vorsahen. Dieses Bild sollte in dem Sinn ganzheitlich sein, dass es angefangen von den geistigen Grundlagen über die Voraussetzungen bis hin zu äußeren Erscheinungen alle Dimensionen beleuchten wollte. Dafür erwies es sich als notwendig, den Stoff in Sachgebiete einzuteilen. Diese kommen in den vier großen Kapiteln zum Ausdruck. Ein solches Vorgehen ermöglichte zugleich, verschiedene Unklarheiten in Bezug auf die allgemeine Geschichte des Klosters Stetten als Kernobjekt der Arbeit auszuräumen.

V.1. KAPITEL I

Im ersten Kapitel wurde der Versuch unternommen, die Prinzipien der observanten Frömmigkeit herauszuarbeiten. Denn die Musterung der Literatur hat gezeigt, dass über die spezifische Reformfrömmigkeit zwar viel geschrieben wurde, dass sich aber unter dieser Vielzahl nur wenig sachlich Kohärentes zu findet. Daher erwies es sich zunächst als notwendig, adäquate Quellen zu finden, die die Erforschung dieser spirituellen Grundsätze zuließen. In der Quellengattung der sogenannten *ordinaciones* glaube ich, eine hierfür geeignete Grundlage gefunden zu haben. Diese Überzeugung begründet sich auch darin, dass für derartige Normschriften gerade im Reformkontext eine gewisse Konjunktur konstatiert werden konnte. Für das Kloster Stetten liegt mit der *ordinacio* des Provinzials Ulrich Zehentner eine solche Normschrift aus der Zeit der Reform vor. Diese wurde mithilfe der Textanalyse auf Denkmuster und bestimmte religiöse Vorstellungen hin untersucht. Die Ergebnisse dieser Analyse wurden zu Themenblöcken zusammengestellt, wobei der wichtigste Aspekt den Auftakt bildet. Dadurch konnten zentrale Werte und Ideen der observanten Spiritualität in sachlich kohärenter Form vor Augen geführt werden.

V.2. KAPITEL II

Das zweite Kapitel widmet sich den historischen Voraussetzungen, die im konkreten Fall von Stetten notwendig vorliegen mussten, damit die Reformfrömmigkeit dort Fuß fassen konnte. Diese Voraussetzungen stellen zunächst die Gründung des Klosters als elementarer Bedingung dar. Im Hinblick auf eine eventuelle Reform durch den Orden musste das Kloster zwingend dem Orden inkorporiert gewesen sein. Der Vorgang der Inkorporation stellte sich daher als zweite Bedingung heraus. Schließlich bedurfte es natürlich der Reform selbst, damit diese sichtbare Auswirkungen evozieren konnte. Im Falle Stettens konnte anhand der bauzeitlichen Glasmalereien aufgezeigt werden, dass es von Seiten des Stifters, Friedrichs des Erlauchten von Zollern, zunächst nicht vorgesehen war, das Kloster einem Orden anzuschließen. Dass es dazu kam, scheint man König Rudolf I. von Habsburg in Rechnung stellen zu dürfen. Demgegenüber waren es sodann die Grafen selbst, die im ausgehenden 15. Jahrhundert die Reform des Klosters betrieben; federführend wirkte hierbei insbesondere der Augsburger Bischof Friedrich II. von Zollern.

V.3. KAPITEL III

Im dritten Kapitel wurde zunächst festgestellt, dass die gesamte westliche Hälfte der Kirche das Produkt spätbarocker Umbaumaßnahmen darstellt. Die vorbarocke Gestalt dieses Bereichs der Kirche ist jedoch ohne archäologische Sondierungen nicht zu klären, da es an geeigneten Quellen mangelt. Die umfassenden Dimensionen des besagten Umbaus, schürten allerdings erhebliche Zweifel bezüglich des vorbarocken Standorts des Nonnenchors. Fraglich wurde insbesondere, ob der Nonnenchor, welcher ein zentrales Element der Kulttopographie einer Frauenklosterkirche darstellt, tatsächlich seit jeher auf der Empore im Westen des Schiffs situiert war, wie es seit dem 18. Jahrhundert der Fall ist. In der einschlägigen Literatur wird diese Frage seit einigen Jahren kontrovers diskutiert. Nach der Darlegung dieser Kontroverse habe ich die von mir verfochtene These diskutiert, dass der vorbarocke Nonnenchor im architektonischen Chor situiert war. Diese These kann anhand von diversen Indizien, zum Beispiel der verschiedenen ebenerdigen Zugänge zum Chor oder den Schalltöpfen in den Schildwänden des Chorgewölbes untermauert werden. Von kult-

topographischer Relevanz war ferner die Verteilungssituation der Altäre. Dem Altarhaus, auf das die Nonnen bei der Ausübung ihrer Gebetsdienste und ebenso während der Teilnahme an der Heiligen Messe fokussiert waren, wurde dabei besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Was den Hochaltar betrifft, konnte zunächst festgestellt werden, dass er seinen Platz seit jeher im Chorraum hatte, welches im Unterschied zum restlichen Chor um einige Treppenstufen erhöht lag. Ferner war darauf hinzuweisen, dass er nicht unmittelbar vor der Ostwand des Chorabschlusses stand. Ungeachtet des offen gehaltenen Verdachts, dass die Kirche bis zur Barockisierung kein Langhaus besaß, sondern nach dem Chor abschloss, bildet die Erörterung der Frage nach der trennenden Vorrichtung zwischen Chor und Langhaus den Abschluss des Kapitels.

V.4. KAPITEL IV

Das vierte Kapitel nahm schließlich die visuellen Symptome in den Blick, welche die Etablierung der Reformfrömmigkeit in diesem Frauenkonvent im wahrsten Sinne des Wortes offensichtlich machten. Diese Zeichen bewegen sich einerseits auf einer optischen Ebene, das heißt im engeren Verständnis im Bereich der bildenden Kunst. Und auf dieser Ebene spielte das Altarretabel die zentrale Rolle. Anhand seiner Datierung, die auf stilistischen Kriterien beruht, konnte nachgewiesen werden, dass seine Anschaffung im Zusammenhang mit der Reform des Klosters zu sehen ist. Die Ikonographie des Retabels wurde daher im Hinblick auf die in der *ordinacio* verbal vermittelten Ideen und Werte sowie unter Berücksichtigung der Beziehungen der Handlungsträger als Vermittlungsinstanzen bestimmter Motive untersucht. Analog dazu wurde das figürliche Programm des Sakramentshäuschens, des zweiten hier zur Diskussion stehenden Werkes betrachtet, da sich auch dieses aus zeitlichen Gründen in den Reformkontext stellen ließ. Als Sichtbarkeit anderer Ebene, die von der Durchdringung des Klosters mit der Reformfrömmigkeit zeugte, können die Veränderungen in der Begräbnistradition gewertet werden. Diese Veränderungen äußern sich in der Tatsache, dass die gräfliche Familie der Hohenzollern ihre Grablege, welche die Klosterkirche seit 1289 beherbergte, um 1500 unvermittelt aufgab. Eine schlüssige Erklärung hierfür stand bislang aus; Vermutungen wurden jedoch geäußert. Aus Sicht der Residenzforschung etwa galten territorialpolitische Motive als wahrscheinliche Ursache hierfür. Ich dagegen habe

die Überlegung diskutiert, dass der Rückzug aus dem Kloster eine Konsequenz von dessen Reform ist. Begründen lässt sich diese Vermutung unter anderem mit dem Schlagwort der Weltflucht, die in observanten Konvente eine wichtige Kategorie darstellte.

Die zugrundeliegende Leitfrage nach der Sichtbarkeit der Doktrin der Dominikanerobservanten ist insgesamt positiv zu beantworten.

VI. VERZEICHNISSE

VI.1. DIE STETTENER GLASMALEREIEN, CA. 1270/80

STANDORT:

Stetten (Klosterkirche, Maßwerk mittleres Chorfenster);

Burg Hohenzollern, Michaelskapelle, Chor- und Langhausverglasung (22 von 28 erhaltenen Scheiben);

Schloss Stolzenfels, Kleine Waffenhalle (4 Scheiben: Stifterscheibe, Saul vor Bethel, Abendmahl, Kreuzigung);

Schloss Lichtenstein (1 Scheibe: Wurzel Jesse);

Weinsberg, Justinus-Kerner-Haus (1 Scheibe: Anbetung der Könige);

Darmstadt, Hessisches Landesmuseum (1 Scheibe: Aarons blühender Stab)

PROVENIENZ DER VERSTREUTEN SCHEIBEN:

ehemaliges Dominikanerinnenkloster Stetten im Gnadental unter Hohenzollern

SCHULE:

schwäbisch mit elsässischen Anklängen (Hans Wentzel)

DATIERUNG:

ca. 1280 (bisherige Literatur, stilistisch begründet)

ca. 1270/80 (Y. A., klostergeschichtlich begründet)

LITERATUR/QUELLEN:

Ausst.Kat. Baden-Baden 2015, S. 150-155 – Brinkmann 2008, S. 243-260; Werner 2002/03 – Slg.Kat. Darmstadt 1973, S. 70 Nr. 98 und Slg.Kat. Darmstadt 1967, Abb. 56 – Wentzel 1958, S. 197-208 (mit weiterer Literatur) – Wiedel-Senn 1953 – Wentzel 1950; Wentzel 1949 – KD Hechingen 1939, S. 222f. mit Abb. 367-369, 371 und 374 – Oidtmann 1912, S. 119f. mit Abb. 178-180 – HHH L 81 [= Materialsammlung von Wilhelm Friedrich Laur zu den Fenstern von Stetten, mit Handzeichnungen] – Stillfried 1870 – Stillfried 1838.

ÜBERLIEFERUNGSGESCHICHTE:

Zwischen 1270/80 und 1823 in den drei Fensterlanzettten des Chorhauptes der Klosterkirche zu Stetten befindlich. 1823 im Rahmen der Arnoldschen Restaurierung der ruinösen Burg Hohenzollern ausgebaut. Den Maßen der Fenster der Michaelskapelle der Burg Hohenzollern entsprechend „auf barbarische Weise“ (H. Wentzel) gekürzt, zerstückelt und willkürlich zum Teil neu zusammengesetzt und den Rest verschenkt. Während des Zweiten Weltkriegs aus Sicherheitsgründen ausgebaut. Nachdem Hans Wentzel die kunsthistorische Bedeutung dieser Glasmalereien publik gemacht und scharfe Kritik über den nachlässigen Umgang mit den Kunstwerken geübt hatte, ließ das Haus Hohenzollern die zerstückelten Scheiben durch die Rottweiler Firma Derix restaurieren und nach Hans Wentzels Vorschlägen in die Fenster von Chor- und Langhaus der Michaelskapelle neu einsetzen.

Vier der im Jahre 1823 ausgebauten Scheiben gelangten durch Stillfried um 1836 an Friedrich Wilhelm IV. und durch ihn nach Schloss Stolzenfels, wo sie in die Fenster der Kleinen Waffenhalle eingebaut wurden. Unter diesen Scheiben befand sich die sogenannte Stifterscheibe, wie Stillfried in einem Brief mitteilt: „[...] *das Bild des Stifters kniend, die Klosterkirche auf den Händen tragend. ich [!] entzog diese und noch drei andere schöne große Scheiben (mit bildlichen Darstellungen) dem Verderben und der Fürst [Friedrich von Hohenzollern-Hechingen] war sogleich bereit mir dieselben für Seine Königliche Hoheit den Kronprinzen [Friedrich Wilhelm IV.] falls Höchstderselbe davon für Burg Stolzenfels Gebrauch machen wolle‘ zu überlassen.*“¹ 1855 erbat sich Stillfried die Scheiben für die Burg Hohenzollern zurück – jedoch vergeblich. Auch die Stolzenfelser Scheiben wurden vor dem Zweiten Weltkrieg ausgebaut. Dabei kamen drei der vier Scheiben restauratorischer Gründe wegen durch den preußischen Landeskonservator Robert Hiecke ins Institut für Denkmalpflege in Halle/Saale (Vorgängerbehörde des heutigen Landesdenkmalamts für Denkmalpflege), „gerieten in Vergessenheit, verschliefen vierzig Jahre DDR, erlebten die innerdeutsche Wende und wurden erst in unserem Jahrhundert [...] wiederentdeckt. Ihre Identifizierung führte vor zwei Jahren [das heißt um 2013, Anm. Y. A.] zur Rückgabe an das Landesdenkmalamt in Mainz.“² Seit

1 Zitiert aus einem Brief Stillfrieds an Friedrich Wilhelm IV. vom 29. Juni 1836, hier nach Wiedel-Senn 1953, S. 87, die S. 88 ergänzend bemerkt, dass es sich bei dem erwähnten Fürsten um Friedrich von Hohenzollern-Hechingen (1776-1838) gehandelt habe.

2 Zitiert aus Ausst.Kat. Baden-Baden 2015, S. 153 (Irene Haberland).

2016 sind die restaurierten Scheiben wieder in der Kleinen Waffenhalle von Schloss Stolzenfels zu sehen.

Die Überlieferungsgeschichte der heute im Hessischen Landesmuseum Darmstadt befindlichen Scheibe ist bislang nicht lückenlos geklärt. Bekannt ist, dass die Scheibe am 24. Juni 1936 auf der Auktion Helbing in Frankfurt am Main durch das Hessische Landesmuseum ersteigert wurde. Vorbesitzer war der Berliner Kunsthändler Johann Hinrichsen. Dieser ersteigerte die Scheibe offenbar am 4. Dezember 1917 aus der Berliner Sammlung Richard von Kaufmann auf einer Auktion von Helbing und Cassirer.³ Zuvor befand sie sich anscheinend in einer im Darmstädter Bestandskatalog mit „Br.“ abgekürzten Privatsammlung. Das Hessische Landesmuseum hatte in Übereinstimmung mit der bisherigen Literatur vermutet, dass es sich bei seiner Scheibe, die Aarons Stab zeigt, um die vermeintlich fehlende vierte Stolzenfelder Scheibe handelt. Denn bislang bestand die Ansicht, dass von den ursprünglich vier dorthin gekommenen Scheiben nur drei überdauert hätten. Wie in der vorliegenden Arbeit dargelegt wurde, befinden sich auf Stolzenfels aber nach wie vor vier Scheiben. Somit kann es sich bei der Darmstädter Scheibe nicht um eine Scheibe des Stolzenfelder Ensembles handeln. Das bedeutet wiederum, dass sich der bisher bekannte Bestand von 27 erhaltenen Stettener Scheiben auf 28 erhöht.

Die heute auf Schloss Lichtenstein befindliche Scheibe mit der Wurzel Jesse „ließ sich Graf Friedrich Wilhelm von Württemberg und Herzog von Urach, Ehemann der Theodolinde von Leuchtenberg, der ein Altertümersammler war, vom Hechinger Fürstenhaus schenken.“⁴ Auf diese Weise kam die Scheibe bereits im 19. Jahrhundert nach Schloss Lichtenstein.⁵ Theodolinde von Leuchtenberg war die Schwester von Fürstin Eugenie von Hohenzollern-Hechingen und der genannte Friedrich Wilhelm baute den Lichtenstein wieder auf. Wiedel-Senn zufolge (dies. 1953) soll er häufig in Hechingen

3 Hans Wentzel erfuhr von den Versteigerungen durch Dr. Heinz Merten (Wentzel 1950, S. 19; Wiedel-Senn 1953, S. 88).

4 Zitiert aus Werner 2002/03, S. 281f.

5 Hans Wentzel hatte zuerst (vgl. ders. 1949, S. 20) eine andere Theorie zur Lichtensteiner Scheibe. Nach ihm soll sie der König von Württemberg dem Grafen Wilhelm geschenkt haben und sich zuvor in des Königs Sammlung in Friedrichshafen befunden haben, da zahlreiche Glasgemälde aus dieser Sammlung im mittleren 19. Jahrhundert auf den Lichtenstein gekommen seien. Nachdem Wiedel-Senn 1953, S. 88 berechnete Kritik an dieser These vorbrachte, änderte Hans Wentzel seine Meinung zur heute akzeptierten (Wentzel 1958, S. 200).

gewesen sein. Der Hechinger Fürst hatte Stetten 1802/06 zugesprochen bekommen, weswegen er damals über das Klosterinventar verfügen konnte.

Ungeklärt ist die Frage, auf welchem Wege und wann die Scheibe mit der Anbetung der Könige ins Justinus-Kerner-Haus nach Weinsberg gekommen ist. Dort befindet sie sich noch heute.

REKONSTRUIERTER BESTAND:

Das mittlere dreibahnige Fenster enthielt nach Berechnung von Hans Wentzel 36 Einzelscheiben (3 Bahnen, 12 Reihen). Jedes Seitenfenster enthielt nach Berechnung von Hans Wentzel 26 Scheiben (jeweils 2 Bahnen, jeweils 13 Scheiben).

ERHALTUNGSZUSTAND:

Von den 36 Scheiben des mittleren Fensters sind 28 erhalten. Von den insgesamt 52 Scheiben der beiden Seitenfenster sind von einem Fenster 5, vom anderen 7 Scheiben erhalten. Zum Aufbewahrungsort siehe oben; zur Rekonstruktion siehe Schema 1 und Schema 2.

IKONOGRAPHIE:

Das mittlere Fenster zeigte einen dreiteiligen typologischen Zyklus („Bibelfenster“), bei dem jeweils zwei alttestamentliche Typen einem neutestamentlichen Antitypus gegenübergestellt waren. Die Ikonographie ist nur teilweise gewöhnlich, die Kombinationen der Typen und Antitypen bezeichnet Wentzel als „ungewöhnlich“ und „subjektiv“ (vgl. ders. 1958, S. 199). Eines der Seitenfenster schilderte die Passion Christi in gewöhnlicher Ikonographie. Das andere Seitenfenster enthielt einen Ornamentteppich. Bezüglich des typologischen Zyklus, das heißt des sogenannten Bibelfensters, schließt sich die Literatur mit Ausnahme von Ulrike Brinkmann (dies. 2008) dem Vorschlag von Hans Wentzel (siehe die Literatur) an (Schema 1). Schema 2 zeigt dagegen Brinkmanns Rekonstruktionsvorschlag.

ABKÜRZUNGEN, DIE ICH IN DEN SCHEMADARSTELLUNGEN VERWENDET HABE:

- H.z.Mk. = Hohenzollern, Michaelskapelle
- D = Darmstadt, Hessisches Landesmuseum
- St. = Schloss Stolzenfels, Kleine Waffenhalle

- Li. = Schloss Lichtenstein
W = Weinsberg, Justinus-Kerner-Haus
Alt. = Alternativer Vorschlag

BEMERKUNG:

Zwei gesonderte schematische Übersichten stellen im Folgenden die Rekonstruktionsvorschläge von Hans Wentzel (ders. 1949, ders. 1950, ders. 1958) und Ulrike Brinkmann (dies. 2008) dar, die dem dreibahnigen mittleren Chorfenster nachempfunden sind. Der Zyklus entwickelte sich den Rekonstruktionen zufolge chronologisch von unten nach oben, was hier beibehalten wurde. Ergänzend habe ich den heutigen Standort der einzelnen Scheiben eingetragen sowie die jeweiligen Schriftquellen, auf denen die Darstellung beruht. Verlorene Scheiben haben die genannten Autoren durch Vorschläge, hier in runde Klammern gesetzt, ergänzt. Ulrike Brinkmann (Schema 2) ließ manche Felder offen, was hier durch „?“ gekennzeichnet wurde. Die von Wentzel und Brinkmann jeweils als unüblich deklarierten Dreiergruppen habe ich grau unterlegt. Die hier in eckige Klammer gesetzte Kreuzigung vermuteten Wentzel und Brinkmann zwar, sie kannten die reale Scheibe aber nicht, da diese erst kürzlich wieder auf Schloss Stolzenfels auftauchte (vgl. die Überlieferungsgeschichte).

Simson Hz.Mk. RI 16,2	(Auferstehung) LK 24,1-12; MT 28,1-15	Jonas Hz.Mk. JONA 2,11 / MT 10,40
Eherne Schlange Hz.Mk. NUM 21,9; JOH 3,14	[Kreuzigung St. LK 23,32FF.; MT 27,31FF.]	Abrahams Opfer D NUM 17,16F. (ALT.: VIRGA AARON)
(Ezechiel?)	Christus am Ölberg Hz.Mk. LK 22,30-45	(Susanna?)
(Abraham und Melchisedek?) (GEN 14,18-20) (ALT.: ABRAHAMS MAHL)	Abendmahl St. LK 22,19; MT. 26,20-30	(Passah Mahl?)
(Einsetzung Davids?) 1. CHR. 11,1-10	Palmeinzug Hz.Mk. LK 19,35-38; MT 21,9	Tobias und Sara Hz.Mk. TOB 7
Aussetzung Mose Hz.Mk. EX 2,3	Flucht nach Ägypten Hz. Mk. MT 2,12-14	Elias flieht vor Jesebel Hz.Mk. 1. KÖN 19,2F.
Darbringung Samuels Hz.Mk. 1. SAM 26F.	Darbringung Christi Hz.Mk. LK 2,22-24	Abels Opfer Hz.Mk. GEN 4
Königin von Saba vor Salomon Hz.Mk. 1. KÖN 10	Anbetung der Könige W LK 2,8FF.; MT 2,2FF.	Saul vor Beth-El St. 1. SAM 10,3-4
Brennender Dornbusch Hz.Mk. MASSWERK EX 3,1-5	Geburt Christi Hz.Mk. LK 2,6F.	Geburt Mose Hz.Mk. EX 2,2
Gideons Vließ Hz.Mk. RI 6,36-39	Verkündigung an Maria Hz.Mk. LK 1,28FF.	Verkündigung an Sara Hz.Mk. GEN 17,19
(Adam und Eva?)	Wurzel Jesse Li.	Virga Aaron D NUM 17,16F.
(Stifterin?)	Hohenzollernwappen Hz.Mk. VORHALLE	Stifter St.

Schema 1: (Bibelfenster, Vorschlag Wentzel)

Simson Hz.Mk. RI 16,2	(Auferstehung) LK 24,1-12; MT 28,1-15	Jonas Hz.Mk. JONA 2,11; MT 10,40
Eherne Schlange Hz.Mk. NUM 21,9; JOH 3,14	[Kreuzigung St. LK 23,32FF.; MT 27,31FF.]	?
?	Christus am Ölberg Hz.Mk. LK 22,30-45	?
?	Abendmahl St. LK 22,19; MT. 26,20-30	(Passah Mahl)
(Einsetzung Salomons) 1. CHR. 11,1-10	Palmeinzug Hz.Mk. LK 19,35-38; MT 21,9	Tobias und Sara Hz.Mk. TOB 7
Aussetzung Mose Hz.Mk. EX 2,3	Flucht nach Ägypten Hz. Mk. MT 2,12-14	Elias flieht vor Jesebel Hz.Mk. 1. KÖN 19,2F.
Darbringung Samuels Hz.Mk. 1. SAM 26F.	Darbringung Christi Hz.Mk. LK 2,22-24	Abels Opfer Hz.Mk. GEN 4
Königin von Saba vor Salomon Hz.Mk. 1. KÖN 10	Anbetung der Könige W LK 2,8FF.; MT 2,2FF.	Zwei Gesandte vor einem König
Brennender Dornbusch Hz.Mk. MASSWERK EX 3,1-5	Geburt Christi Hz.Mk. LK 2,6F.	GEBURT SAMUELS Hz.Mk. 1. SAM 1,20
Gideons Vließ Hz.Mk. RI 6,36-39	Verkündigung an Maria Hz.Mk. LK 1,28FF.	Verheißung der Geburt Simsons Hz.Mk. RI 13,7
(Ezechiel vor der verschlossenen Pforte) (EZ 44,1-3)	Wurzel Jesse Li.	Virga Aaron D) NUM 17,16F.
(Stifterin?)	Hohenzollernwappen Hz.Mk. VORHALLE	Stifter St.

Schema 2: (Bibelfenster, Vorschlag Brinkmann)

VI.2. DIE BILDТАFELN IN DER FÜRSTLICHEN SAMMLUNG, CA. 1480-1500

STANDORT:

Fürstlich Hohenzollernsches Museum, Schloss Sigmaringen

PROVENIENZ:

Dominikanerinnenkloster Stetten im Gnadental unter Hohenzollern⁶

SCHULE/DATIERUNG:

„Meister des Stettener Marienaltars“ (A. Stange), ca. 1480-1500

LITERATUR:

KD Hechingen 1939, S. 293f mit S. 163f, Abb. 480-484 (ohne Abb. von Geburt Christi und Heimsuchung). – Frank 1951, S. 91-95 mit Katalog-Nr. XXII. – Frank 1953, S. 6-8 mit S. 23ff, Abb. 7 (Verkündigung), 8 (Geburt Christi). – Stange VIII 1957, S. 154 mit Abb. 331 (Marientod). – Stange/Lieb 1970, S. 241 Nr. 1071. – Lüken 2000, S. 199 und S. 398 Anm. 792 (Verkündigung).

VI.2.1. TAFEL 1 | INV. NR. GEM.000.002

Themen: (A) Verkündigung an Maria

(B) Dominikus und Thomas von Aquin

Maße mit Rahmen: 100 x 145 cm (H x B)

Maße ohne Rahmen: 89,9 x 134,6 cm (H x B)

Werkstoff: Holz, 4 Paneele auf Stoß verleimt; moderner Holzrahmen

VI.2.1.A. (TAFEL 1 A)⁷ VERKÜNDIGUNG AN MARIA

Technik: Tempera, mit Ölfarbe übermalt

Erhaltung: Das Bild weist großflächige Übermalungen auf. Insbesondere der Schriftzug des Engels, aber auch die Goldpunzierung des linken Bildrands

⁶ Zur Überlieferungsgeschichte der Tafeln siehe in vorliegender Arbeit das Kapitel IV.

⁷ Im Folgenden verwendete Abkürzungen: A = Festtagsseite; B = Alltagsseite.

zeigen Ausbesserungen. Die Ränder der Tafel scheinen geringfügig beschnitten worden zu sein, da eine rote gemalte Umrahmung unter dem Holzrahmen zu erkennen ist. Die Tafel scheint in der Höhe beschnitten worden zu sein, wie ein Vergleich mit den Abmessungen der anderen, hier besprochenen Tafeln vermuten lässt.

Auffälligkeiten: Die oberste Mauerreihe des Raums, in dem die Szene spielt, wurde nachträglich hinzugefügt. An zahlreichen Stellen sind Untermalungen mit bloßem Auge zu erkennen, so z. B. am Altar. Dessen Türe und Mensadecke waren ursprünglich anders angelegt. Auch beim Engel Gabriel sind Untermalungen sichtbar. Der Goldgrund dieser Tafel ist identisch mit jenem der Enthauptung Johannes' des Täufer.

Beschreibung: Ein Engel in prächtigem Gewand nähert sich von links der vor einem Betpult stehenden Maria, wobei die perspektivische Anlage des Raumes missglückt ist. Das Betpult wird von einem weißen Tuch bedeckt, dessen Saum ein Netzgewebe aufweist, und ist mit zwei goldfarbenen Kerzen sowie einem auf einem Buchständer ruhenden Buch bestückt. Maria trägt einen blauen Mantel, dessen Futter eine goldähnliche Farbe aufweist. Zwei Knöpfe halten ihr rotes Untergewand am Kragen zusammen, unter welchem ein weißes Hemd hervorlugt. Maria scheint über dem mit floraler Ornamentik gemusterten Fliesenfußboden zu schweben, da Schatten auf den Fußboden erscheinen. Ihre langen, braunen Haare fallen über die Schulter. Ihr Gesichtsausdruck ist ernst und gespannt. Gabriel trägt einen roten Mantel mit türkisfarbenem Saum und goldgelbem Futter. Der Saum ist der Länge nach mit doppelreihigen Knöpfen besetzt. Seine Stola ist ebenfalls türkisfarben. Am Halskragen weist sie dieselben Faltensysteme auf wie die von Maria. Der Mantel des mit einem voluminösen, goldgelben Lockenkopf versehenen Verkündigungsendel wird auf Brusthöhe von zwei großen goldfarbenen Knöpfen zusammengehalten, welche mit Gravuren verziert sind.

VI.2.1.B. (TAFEL 1 B) DOMINIKUS UND THOMAS VON AQUIN

Technik: Tempera

Erhaltung: schlecht. Die Farbe ist großflächig verloren, insbesondere ist die vom Betrachter aus gesehen linke Bildhälfte zerstört und nur notdürftig ergänzt worden. Je eine Holzleiste im oberen und unteren Drittel zieht sich quer durch die Bildfläche; diese brachiale Konstruktion diente vermutlich einer Befestigungsvorrichtung der Tafeln an der Wand, denn sie beegnet in

identischer Weise auf allen Werktagsseiten des vorliegenden Retabels. Die Ränder der Tafel sind abgefast, um sie in einen Rahmen einspannen zu können. Übermalungen mit einer gipsartigen Masse finden sich in der Bildmitte und auf der linken Bildhälfte im oberen und unteren Bereich, insbesondere im Kopfbereich der links positionierten Heiligenfigur.

Beschreibung: Die Tafel zeigt zwei Heilige, die auf einem ursprünglich gefliesten Boden stehen. Diese Fliesen sind indes nur noch andeutungsweise zu erkennen. Als Hintergrund wurde ein einfacher Sternenhimmel gewählt und auf jegliche Zusatzmotive oder Ausschmückung verzichtet. Die Heiligen tragen die Tracht der Dominikaner (weißer Habit, weißer Skapulier, schwarzer Gürtel, schwarzer Mantel mit Halskragen und Kapuze) und sind mit Attributen versehen. Die rechte Gestalt wird dabei mit einem Hund mit Fackel im Maul, einem roten Stern auf der Stirn und einem geöffneten Buch in der linken Hand sowie mit Kreuzstab in der rechten Hand bezeichnet. Von der links abgebildeten Figur sind noch Fragmente der Darstellung eines Kirchenmodells in der linken Hand zu erkennen sowie ein geschlossenes Buch in der rechten.

VI.2.2. TAFEL 2 | INV. NR. GEM.000.003

Thema: (A) Heimsuchung

(B) Johannes Baptist aus einer Deesis

Maße mit Rahmen: 104 x 104 cm (H x B)

Maße ohne Rahmen: 96 x 94,5 cm (H x B)

Maße (Stärke): 2 cm

Werkstoff: Holz. 2 (?) Paneele auf Stoß beidseitig bemalt; moderner Holzrahmen

VI.2.2.A. (TAFEL 2 A) HEIMSUCHUNG

Technik: Tempera, mit Ölfarbe wohl übermalt

Erhaltung: Die Tafeln wurden partiell übermalt, dies gilt etwa für die Begrünung des Hintergrundes, für die Gesichter der Frauen und stellenweise für ihre Gewänder. Das quadratische Format könnte originalen Zuständen entsprochen haben, das heißt, die Tafel scheint nur geringfügig beschnitten worden zu sein. Diese Annahme scheint angesichts des rekonstruierten Zustands des Retabels gerechtfertigt (siehe Kapitel IV. 2.4).

Auffälligkeiten: Untermalungen sind teils mit bloßem Auge zu erkennen, so etwa am Mantel der Elisabeth oder an ihren Schuhspitzen. Der Mantel der Maria weist an seinem linken Rand Ungleichmäßigkeiten beziehungsweise eine durchscheinende dunklere Farbe auf. Das Brokatmuster ist identisch mit dem von Christi Geburt (siehe Tafel 3 A).

Beschreibung: Zwei Frauen stehen in offener Landschaft, halten sich die Hände und schauen sich an. Das Gesicht der vom Betrachter aus gesehen rechts positionierten Elisabeth weist tiefe Furchen auf. Die links ins Bild getretene Maria trägt einen blauen Mantel mit rotem Futter und gelbem Saum über rotem Gewand und weißem Schleier. Am Kragen lugt ein weißes Hemd hervor. Elisabeth trägt ebenfalls einen weißen Schleier, ein blaues Gewand unter weinrotem Mantel mit grünem Futter und gelbem Saum. Ihr Schleier ist turbanartig um den Kopf gewickelt. Im Hintergrund des Bildes erstreckt sich eine durch zwei sparsam begrünte Hügel angedeutete Landschaft.

VI.2.2.B. (TAFEL 2 B) JOHANNES DER TÄUFER AUS EINER DEESIS

Technik: Tempera

Erhaltung: Die Farbschicht ist großflächig, teilweise bis aufs Holz abgerieben und weist zahlreiche Ausbesserungen auf. Wie oben (siehe die Beschreibung des Erhaltungszustandes von Tafel 1 B) dargelegt, war auch diese Tafel im oberen und unteren Bereich mit zwei Holzleisten versehen worden, wodurch die Malereien erheblich in Mitleidenschaft gezogen worden sind. Die Ränder wurden hier nicht abgefast. Daher hat sich in diesem Fall die tatsächliche Stärke des Bildträgers ermitteln lassen (siehe bei den technischen Daten).

Auffälligkeiten: Am Rahmen rücklings klebt ein kleiner Inventar-Zettel, der wie eine Briefmarke aussieht. Auf ihm steht „Fürstliche Hohenzollern. Inventar Nr. 1“ geschrieben.

Beschreibung: Die Rückseite der Tafel zeigt eine Heiligenfigur, die auf einer im Raum schwebenden Wolke kniet. Die Gestalt trägt ein Fellgewand, ist barfuß und nimmt eine fürbittende Position ein. Von rechts oben ist ein Engel, dargestellt als kindhaftes Wesen mit blondem Lockenschopf, ins Bild geflogen. Mit beiden Händen umklammert dieser Engel eine sehr lange Posaune, die er im Begriff ist anzustoßen. Darauf verweisen seine dick aufgeblasenen Wangen. Ein sternbesetzter Himmel bildet den Hintergrund der Szene.

VI.2.3. TAFEL 3 | INV. NR. GEM.000.004

Thema: (A) Geburt Christi

(B) Maria aus einer Deesis

Maße mit Rahmen: 103,8 x 104 cm (H x B)

Maße ohne Rahmen: 93,2 x 93,5 cm (H x B)

Maße (Stärke): nicht ermittelt

Werkstoff: Holz; 2 (?) Paneele auf Stoß verleimt beidseitig bemalt; moderner Holzrahmen

VI.2.3.A. (TAFEL 3 A) GEBURT CHRISTI

Technik: Tempera und Öl auf Holz

Erhaltung: Die Darstellung wurde großzügig übermalt. Insbesondere gilt dies für die Begrünung des Hintergrundes, des Stallgebäudes und der Gewänder. Dadurch ist der Gesamteindruck der Malerei stark beeinträchtigt. Die Tafel wurde beschnitten.

Auffälligkeiten: Das Brokatmuster im Hintergrund ist identisch mit jenem der Heimsuchung (siehe die Beschreibung zu Tafel 2 A). Im Gesicht der Maria sind Untermalungen mit bloßem Auge zu erkennen.

Beschreibung: Mittig im Bildfeld ist Maria zu sehen, die am Boden kniet und dabei das Jesuskind anbetet. Maria trägt typischerweise ein rotes Gewand unter einem blauen Mantel, der mit rosafarbenem Stoff gefüttert ist. Der nackte Knabe liegt auf einen Gewandzipfel seiner Mutter gebettet auf dem mit Steinen übersäten Erdboden. Ein bärtiger Josef steht schräg hinter Maria in der rechten Ecke des Bildes. Er trägt einen roten Mantel, der am Kragen zugeknöpft ist und hält eine brennende Kerze in seiner linken Hand, während er mit der rechten einen Stab umfasst. Die Geburtsszene wurde in eine loggiaartige Architektur gesetzt. Sie kennzeichnet sich durch eine umlaufende, halbhohe Aufmauerung, die eher einer Brüstung gleicht als einer Mauer. Ein Dach oder Gebälk ist aufgrund des engen Bildausschnitts nicht zu sehen, wird aber durch Stützpfeiler suggeriert. Auf der Brüstung unmittelbar hinter Maria liegen ein weißes Tuch und ein blaues, geschlossenes Buch mit goldenem Schnitt und zwei Schließen. Hinter der rechten Brüstung sind zwei gestikulierende Hirten zu sehen. Einer der Hirten trägt ein helles Gewand mit rotem Schulterüberwurf. Der nebenstehende Hirte ist in Rot gekleidet und trägt einen dunklen Schulterüberwurf mit Kapuze. Dabei bedeckt die

Kapuze seinen Kopf. Er weist mit seiner rechten Hand auf die Geburtsszene, wendet sich jedoch dem anderen Hirten zu. Den Hintergrund des Gemäldes bildet ein goldfarbenes, eingraviertes Granatapfelbrokatmuster.

VI.2.3.B. (TAFEL 3 B) MARIA AUS EINER DEESIS

Technik: Tempera auf Holz

Erhaltung: Die Malschicht ist stark abgerieben. Wie bei den Rückseiten der übrigen Tafeln, so ziehen sich auch hier zwei Holzleisten quer durch das obere und untere Drittel der Tafel. Daher ist das Gesicht der Heiligenfigur verloren und der untere Abschluss ihres Gewandes stark gestört. Die durch die Holzleisten zerstörten Malereien wurden provisorisch mit einer dem Untergrund ähnlichen Farbe übermalt, ohne dass man versucht hat, die Gesichtszüge und Gewandfalten wiederzugeben.

Auffälligkeiten: Auf dem Rahmen klebt eine Inventarmarke des Fürstlichen Museums (vgl. Tafel 2 B). Diese zeigt das Wappen des Hauses mit nebenstehender Aufschrift „F. Hohenzoll. Inventar Nro.“, handschriftlich wurde die Zahl „19“ eingefügt.

Beschreibung: Die Werktagsseite zeigt eine weibliche Heiligenfigur mit goldfarbigem Nimbus, die in fürbittender Pose auf einer im Raum schwebenden Wolke kniet. Das Gewand der Heiligen ist rot, ihr Mantel dagegen weiß. Sie trägt eine weiße Halskrause, wogegen das Haargebände der Farbe des Gewandes entspricht. Signifikante Attribute hat die Heilige nicht bei sich, was eine Identifikation erheblich erschwert. Den Hintergrund der Szene bildet ein mit goldfarbigen Sternen besetzter Himmel, der ursprünglich wohl in sehr dunkler Farbe gehalten war. (Der ursprüngliche Farbton ist aufgrund des Verlustes der Malschicht nicht mehr mit Gewissheit zu bestimmen.) Im rechten oberen Eck schwebt ein Engel mit ausgebreiteten Flügeln, der gerade im Begriff ist, eine sehr lange Posaune anzustoßen.

VI.2.3.C. TAFEL 4 | INV. NR. GEM.000.005

Themen: (A) Marientod

(B) Vinzenz Ferrer

Maße mit Rahmen: 100,2 x 144,6 cm (H x B)

Maße ohne Rahmen: 98 x 134,3 cm (H x B)

Maße (Stärke): nicht ermittelbar aufgrund abgefaster Ränder

Werkstoff: Holz; 5 Paneele auf Stoß verleimt

VI.2.3.D. (TAFEL 4 A) MARIENTOD

Technik: Tempera und Öl auf Holz

Erhaltung: Zahlreiche Ausbesserungen sichtbar, insbesondere an den Rändern. Stellenweise aufgesprungene Farbschicht. Das Gemälde weist großzügige Übermalungen auf, die den ursprünglichen Eindruck offensichtlich stark beeinträchtigen, vor allem im Bereich der Gesichter. Wie einige Farbspuren am modernen Holzrahmen erkennen lassen, scheinen selbst noch der Rahmung Übermalungen vorgenommen worden zu sein. Der obere Abschluss des Bildträgers scheint nur minimal oder gar nicht beschnitten zu sein, da hier die Begrenzung des Bildfeldes noch erkennbar scheint – sofern es sich hierbei nicht um eine nachträgliche Begrenzungslinie handelt. Dagegen könnte der untere Rand geringfügig beschnitten worden sein.

Auffälligkeiten: An zahlreichen Stellen, insbesondere im Bereich der Gewänder, sind Untermalungen mit bloßem Auge zu erkennen. Auf dem weißen Gewand von einem der Apostel sind nicht zu identifizierende Zeichen zu erkennen: eine arabische „1“, eine „9“ sowie ein „C“ und ein Zeichen, das einem griechischen Delta ähnelt.

Beschreibung: Zu sehen ist eine traditionelle Wiedergabe des Marientodes. Die sterbende Gottesmutter liegt in einem leicht schräg im Raum positionierten Bett. Der Fußboden ist mit gemusterten Fliesen belegt. Sie trägt ein weißes Gewand, einen gelblichen Schleier und wird von einer roten Decke bedeckt, die am Saum ein goldfarbiges Filigranornament aufweist. Ihren Kopf stützt ein dick gepolstertes, dezent kariertes Kissen. Die zwölf Apostel sind in zwei Gruppen um das Bett arrangiert. Die Gruppe links besteht aus fünf Jüngern, wovon einer der Apostel aus einem aufgeschlagenen Buch liest und (vermutlich) Petrus ein Weihrauchfass schwenkt. Die sieben restlichen Jünger bilden die rechts des Bettes angeordnete Gruppe. Auch hier liest einer aus einem aufgeschlagenen Buch, welches er mit beiden Händen hält, während Johannes Maria eine brennende Kerze gibt. Diese Kerze ist insofern markant, als sie sich hinsichtlich ihrer Machart, Größe und zentralen Position im Bildfeld in auffälliger Weise von den anderen zwei Kerzen unterscheidet. Alle Apostel weisen Gestiken der Trauer auf. Mehrere von ihnen reiben sich beispielsweise die Augen, so als würden sie weinen. Einer der Jünger ist kompositionell hervorgehoben, indem er fast mittig hinter Marias Bett in Gebetshaltung verharret. Dadurch befindet er sich beinahe in der Mittelachse des Bildes und bildet mit dem vor dem Bett aufgestellten Kandelaber eine vertikale Linie.

VI.2.3.E. (TAFEL 4 B) VINZENZ FERRER

Technik: Tempera auf Holz

Erhaltung: schlecht. Die Malschicht ist großflächig bis auf den Kreidegrund verloren. Von der Darstellung ist nur die rechte Hälfte überhaupt noch zu identifizieren. Die linke Hälfte des Bildfeldes wurde mit kleinen und großen Holzblöcken auf barbarische Art und Weise traktiert und ohne Rücksicht auf die Malerei mit einer gipsartigen Masse überzogen. Wie bei den anderen Darstellungen der Alltagsseite zieht sich auch hier je eine Holzleiste im oberen und unteren Drittel quer durch das Bild. Die Ränder wurden abgefast, um das Bild in den Rahmen spannen zu können.

Auffälligkeiten: Auf dem Rahmen klebt eine Inventarmarke des Fürstlichen Museums (vgl. die Tafeln 2 B und 3 B). Diese zeigt das Wappen des Hauses mit nebenstehender Aufschrift „F. Hohenzoll. Inventar Nro.“, handschriftlich wurde die Zahl „4“ eingefügt. Am oberen Rand hat eine moderne Hand ein als alte Signatur zu deutendes Zeichen „III K“ notiert, wobei das „K“ in Sütterlin geschrieben ist und daher einem heutigen „R“ ähnelt.⁸

Beschreibung: Da die linke Hälfte der Bildfläche verloren ist, beschränkt sich die Beschreibung auf die rechte Hälfte. Zu erkennen ist der Umriss einer Heiligengestalt, die sich durch einen schwarzen Mantel, ein weißes Gewand und eine Kopfbedeckung charakterisiert. Bei dem Gewand handelt es sich zweifelslos um einen Dominikanerhabit. Daher kann die Figur als Dominikanermönch identifiziert werden. In seiner linken Hand trägt der Geistliche ein rotes geschlossenes Buch, welches Deckel Buckel und Beschläge in goldener Farbe aufweist. Dadurch wird nahegelegt, dass es sich um ein vergleichsweise schweres Buch handelt. Die rechte Hand des Dominikaners ist zu einer Art Predigtgeste erhoben. Rechts hinter dem von einem goldfarbenen Nimbus umgebenen Kopf des Heiligen schwebt eine Darstellung des Majestas Domini. Christus, der ein rotes, am Kragen zugeknöpftes Gewand trägt, hält beide Hände in segnendem Gestus in die Höhe, wobei die Wundmale in den Handinnenflächen deutlich erkennbar sind. Auch die Seitenwunde ist gut zu erkennen. Die Mandorla besitzt einen dreibahnigen Rahmen, dessen innerste

⁸ Die Leiterin des Fürstlich Hohenzollernschen Museums, Anette Hähnel, teilte mir auf Nachfrage mit, dass dieses Zeichen für „Krauchenwies“ stehe, wodurch nachgewiesen sei, dass die Tafeln in Schloss Krauchenwies aufbewahrt worden waren, ehe man sie in den Museumsbau nach Schloss Sigmaringen überführte. Zur Überlieferungsgeschichte der Tafeln siehe ansonsten Kapitel IV. 1.1.

Bahn rot, die mittlere weiß, die äußerste schwarz gehalten ist. Zu Füßen des Heiligen zeichnen sich weitere Figuren ab, von denen aber nur noch eine Gestalt durch einen blonden, lockigen Haarschopf näher erkennbar ist.⁹

VI.2.4. TAFEL 5 | INV. NR. GEM.000.006

Themen: (A) Enthauptung Johannes des Täufers

(B) Heiliger und Maria Magdalena

Maße mit Rahmen: 99,9 x 145,7 cm (H x B)

Maße ohne Rahmen: 89,6 x 134,5 cm (H x B)

Maße (Stärke): nicht ermittelt

Werkstoff: Holz

VI.2.4.A. (TAFEL 5 A) MARTYRIUM JOHANNES DES TÄUFERS

Technik: Tempera und Öl auf Holz

Erhaltung: Die Bildfläche wurde stellenweise übermalt und ausgebessert. Vereinzelt finden sich Fehlstellen. Etwa dort, wo die Äste des Baumes Unebenheiten auf den Paneelen verursachen, was die Farbschicht strapazierte und rissig werden ließ. Die Ränder sind allseitig beschnitten.

Auffälligkeiten: Auf dem goldfarbenen Gewandsaum eines Gefolgsmanns des Königs Herodes sind in schwarzer Farbe gehaltene buchstabenähnliche Zeichen zu erkennen. Ob es sich dabei um ornamentale Muster handelt oder um eine Inschrift ist nicht zu entscheiden, da unklar ist, in welcher Reihenfolge und welcher Anordnung die Zeichen zu lesen sind.

Beschreibung: Dargestellt ist das Martyrium Johannes des Täufers, wobei der Augenblick der Enthauptung durch den Henker simultan mit der Präsentation des Johanneshauptes auf der Schüssel durch Salome ins Bild gesetzt ist. Der enthauptete Johannes, der im Begriff gewesen war, durch ein Portal in den mit grünen Fliesen ausgelegten Raum zu treten, fällt in kniender Haltung vornüber zu Boden; das Blut spritzt aus dem Halsansatz und hat bereits eine Lache auf dem Boden gebildet. Hinter Johannes ist der Henker mit Schwert dargestellt; er macht einen Ausfallschritt, der andeutet, dass er zurücktreten möchte. Mittig im Bild ist die in prächtigem Gewand gekleidete Salome zu sehen, die den Kopf des Johannes auf einer Schüssel trägt. Sie macht einen

⁹ Zur Deutung der Ikonographie siehe auch hierzu in vorliegender Arbeit das Kapitel IV. 1.1.

apathischen Eindruck, ihre Mundwinkel sind nach unten gezogen, doch lässt ihre Mimik keinerlei Reue angesichts der vollzogenen Tat erkennen. Rechts hinter ihr sind Herodes in einen mit Hermelin gefütterten Mantel gekleidet, und ein Begleiter zu sehen. Eine halbhohe Mauer begrenzt den Raum nach hinten. Als Hintergrund erscheint ein graviertes Brokatmuster.

VI.2.4.B. (TAFEL 5 B) JAKOBUS MAJOR UND MARIA MAGDALENA

Technik: Tempera auf Holz

Erhaltung: schlecht. Die Malschicht ist stellenweise bis auf den Grund verloren. Die Ränder wurden ringsherum abgefast, um das Bild in den Rahmen einspannen zu können.

Auffälligkeiten: Auf dem Rahmen klebt eine Inventarmarke des Fürstlichen Museums (vgl. die Tafeln 2 B und 3 B). Diese zeigt das Wappen des Hauses mit nebenstehender Aufschrift „F. Hohenzoll. Inventar Nro.“, handschriftlich wurde die Zahl „4“ eingefügt. Analog zu den oben beschriebenen Alltagsdarstellungen zieht auch hier je eine Holzleiste im oberen und unteren Drittel quer durch das Bild, was zur Folge hatte, dass die Geschichte der Heiligenfiguren zum Teil vollständig zerstört wurden. Ohne die Physiognomie rekonstruieren zu wollen, wurden die verlorenen Bereiche mit einer gipsartigen Masse überstrichen.

Beschreibung: Die Darstellung zeigt zwei Heiligengestalten, eine weibliche (rechts) und eine männliche (links). Beide Figuren sind mit ganzen Körper nach links gedreht, so dass ihre Blickrichtung nach rechts zeigt. Der rechts zu sehende bärtige Heilige trägt ein braunes Gewand, das mit einem schwarzen, um die Hüfte gebundenen Gürtel gehalten wird. Das Spielbein lässt sich unter dem schweren Gewand nurmehr durch leichte Hervorhebung erahnen. Das Standbein bleibt unsichtbar. Über dem Gewand trägt der Heilige einen roten Mantel, der an der rechten Schulter zusammengehalten wird. Die rechte Hand des Heiligen macht eine schwer zu deutende Gestik, die linke umfasst dagegen einen Stab knapp unterhalb eines Knaufes. Die Physiognomie des Heiligen wurde, was die nicht zerstörten Stellen erkennen lassen, subtil und geradezu portraithaft ausgearbeitet. Eindeutig zuzuweisende Attribute fehlen jedoch, sodass sich die Figur nur schwer identifizieren lässt. Die rechts dargestellte Heilige kann dagegen zweifelsohne als Maria Magdalena identifiziert werden. Signifikantes Attribut stellt hier das zylinderförmige Salbgefäß dar, das die Heilige in der rechten Hand hält, wobei sie mit der linken den De-

ckel des Gefäßes öffnet. Magdalena trägt ein dunkelgrünes Gewand, über das ein roter Mantel geschwungen ist. Der Schleier, unter dem langes, lockiges Haar zum Vorschein kommt, ist aus weißem Stoff. Beide Gestalten wurden in einen undefinierten Raum gestellt.

VI.2.5. TAFEL 6 | INV. NR. GEM.000.007

Themen: (A) Martyrium der heiligen Katharina von Alexandrien
(B) Heiliger [Andreas?]

Maße mit Rahmen: 102 x 145 cm (H x B)

Maße ohne Rahmen: 95 x 102 cm (H x B)

Maße (Stärke): nicht ermittelt

Werkstoff: Holz; 4 Paneele auf Stoß verleimt

VI.2.5.A. (TAFEL 6 A) RADWUNDER DER HEILIGEN KATHARINA VON ALEXANDRIEN

Technik: Öl und Tempera auf Holz

Erhaltung: Es sind mehrere Ausbesserungen, insbesondere an den Stoßkanten der Paneele festzustellen. Am oberen Rand in der Mitte des Bildfeldes wurde mit Deckfarbe kaschiert, ohne dass beabsichtigt wurden, den Farbton (Gold) treffen zu wollen.

Auffälligkeiten: Das Brokatmuster im Hintergrund ist identisch mit dem der Enthauptung von Johannes dem Täufer und dem der Verkündigung an Maria (siehe die Beschreibung zu Tafel 5 A und 1 A).

Beschreibung: Die Szene zeigt mittig im Bildfeld eine als Katharina von Alexandrien zu identifizierende Heilige, die vor einer Radkonstruktion, dem Folterinstrument, kniet, welches auf wunderbare Weise mit Steinen beworfen wird. Katharina ist ihrer vornehmen Herkunft entsprechend in ein rotes, opulentes Gewand gekleidet, dessen Saum Hermelinbesatz aufweist. Unter dem Gewand verschwinden die Körperformen der Heiligen völlig. Katharina blickt apathisch auf das Rad und ignoriert die umstehenden Personen. Das übrige Personal bildet zwei Gruppen. Die Gruppe links zeigt fünf stehende Figuren, nämlich Kaiser Maxentius und sein Gefolge. Ihre Gewänder lassen dieselbe vornehme Herkunft erkennen, die der Protagonistin eigen ist. Maxentius und sein Hofstaat sind mit abwendender Gestik dargestellt, sie halten die Arme schützen vors Gesichts und blicken aus dem Bild. Dagegen wurde Ka-

tharinas Henker, der rechts des Rad steht, von den Steinen getroffen. Der Steinschlag zertrümmerte das Rad, weshalb die Henker zerstört am Boden liegen und vereinzelt blutige Wunden aufweisen. Als Hintergrund wurde eine mit Bäumen und Gräser begrünte Landschaft gewählt, die am Horizont mit einem eingravierten Brokatmuster zusammentrifft.

VI.2.5.B. (TAFEL 6 B) ANDREAS

Technik: Tempera auf Holz

Erhaltung: schlecht. Die Malschicht ist größtenteils verloren. Besonders an den Stoßkanten der Paneele sind Farbschicht und Grundierung bis auf das Holz abgetragen. Von der Bildfläche sind lediglich in der rechten Hälfte noch figürliche Darstellungen zu erkennen, während die linke Hälfte vollständig ruiniert ist. Wie bei den anderen Alltagsseiten, so ziehen sich hier entsprechend zwei Leisten quer durch das Bild, die auch hier dazu führen, dass das Gesicht der Heiligengestalt zerstört wurde. In diesem Fall wurde jedoch nicht versucht, die Entstellung provisorisch auszubessern, sodass die Leisten in natura geblieben sind. Die Kanten der Tafel wurden ringsum abgefast, um das Bild in den Rahmen einspannen zu können.

Auffälligkeiten: Am linken Rand des Rahmens findet sich eine alte Inventar-marke der Fürstlichen Sammlungen. Sie stellt einen briefmarkenähnlichen Aufkleber dar, der das Wappen des Hauses Hohenzollern zeigt und nebenstehend die Aufschrift „F. Hohenzoll. Inv. Nro“ trägt, wobei die eigentliche Ziffer nicht mehr vorhanden ist, da die Marke an der rechten Hälfte zerstört ist. Zu erwarten wäre ein handschriftlicher Eintrag der Inventar-Nummer (vgl. die Beschreibung etwa zu Tafel 5 B).

Beschreibung: Von der linken Hälfte der Darstellung ist nichts mehr zu erkennen. Daher beschränkt sich die Beschreibung auf die rechte Seite. Zu erkennen sind die Umrisslinien einer männlichen Heiligenfigur. Sie ist charakterisiert durch braunes, lockiges Haar, ein aufgeschlagenes Buch in der rechten und eine winkelförmige Holzkonstruktion in der linken Hand. Ihr Blick ist nach rechts gerichtet. Ihr Gewand ist rot, der Mantel grün. Anhand dieser Attribute lässt sich die Gestalt nur schwer identifizieren. Von dem Raum, in dem die Figur steht, kann aufgrund des Verlustes der Malschicht nur noch erkannt werden, dass er auf der linken Seite von einer Art Posten begrenzt wurde.

VI.3. QUELLENEDITIONEN

Die Quelleneditionen orientieren sich im Wesentlichen an den „Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte“ (abgedruckt im „Jahrbuch der historischen Forschung“ des Jahres 1980). Dementsprechend liegt den folgenden Texteditionen das Prinzip zu Grunde, möglichst wenig in die einzelnen Vorlagen einzugreifen. Diese Vorlagen wurden in den Kapiteln I (zu Ulrich Zehentners *ordinacio*) und IV (zu den Inventar- und Briefauszügen) hinsichtlich der Überlieferungsform, der beteiligten Schreiber, der Fundorte und Signaturen näher beschrieben. Fundorte und Signaturen der jeweiligen Grundlagentexte werden im Folgenden jedoch erneut angegeben, da diesbezüglich ein Verweis auf die entsprechenden vorausgegangenen Kapiteln nicht sinnvoll erscheint. In den Editionen der Inventarverzeichnisse und Briefauszüge sind allerdings die einzelnen Hände im Fußnotenapparat erneut nachgewiesen, weil das in diesem Fall für das Verständnis erforderlich ist.

Im Allgemeinen sind folgende Editionsgrundsätze angewandt: Eine unklare oder unsichere Lesart ist mit [?] gekennzeichnet, dagegen verweist [sic] auf offenkundig fehlerhafte Stellen. Zusätze durch die Verfasserin stehen in eckigen Klammern [...]. Abkürzungen, die sich durch entsprechende Zeichen als solche identifizieren lassen (etwa Querstriche über Buchstaben), sind stillschweigend aufgelöst. Übersetzte Vokale (etwa ü) und doppelte Konsonanten bleiben erhalten, auch am Wortanfang. Demgegenüber entfallen Striche, Bögen oder andere Sonderzeichen, da diese meistens Abkürzungen anzeigen, welche – wie erwähnt – aufgelöst werden. Auf randständige Zeilenzählung wurde verzichtet, stattdessen erscheinen die originalen Seitenzahlen (Folia) in eckigen Klammern. Denn die Ausführungen in den vorausgegangenen Kapiteln verwenden diese Seitenzahlen zum Zitieren. Klein- und Groß-, Getrennt- und Zusammenschreibung folgen ebenso der Vorlage wie die Interpunktion; diesbezüglich strebt die Edition aus Gründen der Authentizität der Texte keine Vereinheitlichung an. Den Editionen ist ein einfacher Fußnotenapparat beigegeben. Dieser weist einerseits Zusätze in den Texten nach. Andererseits soll er durch Erläuterung unklarer Stellen zu deren Verständnis beitragen.

VI.3.1. ULRICH ZEHENTNERS ORDINACIO¹⁰

[fol. 38r] Disse ordinacio und vermannung hie nach geschriben hab ich brüder ulrich zehentner provincial tutscher provincz prediger ordens gesögt und gemacht allen regel swestern genannt von Sant dominikus der vorgeannten provincz die zû disser zyt under worfen sind ainem provincial so der von der observanz ist und von einem reformierten closter oder ain vicarius der reformierten clöster so der provincial nit von einem reformierten closter were sich wissen darnach zû halten in gehorsam straf und ander notturft zû gaistlicher ordnung als man us der regel mag verston us vilen capiteln und aus solich ordnung dester bas mög verstanden werden und bald funden werden [sic] wz man will haben hab ich die getailt in zehen capitel als hernach bestimpt sind

Dz erst von dem götlichen dienst gebet predig bycht und dem hailigen sacrament

Dz ander von der liebi gotes und des nechsten

Dz drit von gehorsame und demietiger gelassenhait des aigen willens

Dz fierd von der willigen anmüt

[fol. 38v] Dz v von iunckfrölicher rainikait

Dz vi von schwyen halten und zemung der zungen

Dz vii von der gemainen arbeit und nucz

Dz viii von dem wocheligen capitel

Dz ix von den penen und straf des Ubertretter

Dz x wie man gehorsam soll tûnn von Vhermanung in dissen orden und uuern hüssern und ettlich ander gemainen notturftigen dingen zû gaistlicher uffenthaltung

Von dem götlichen dienst dem wort gots bycht und sacrament

Dz erst capitell¹¹

By dem götlichen dienst verman ich all swestern in götlicher lieb in her wel-
lend flyssig sin demselben in uwer andechtigen gebett zû vollbringen nach
dem uch geschriben ist uwer regel mit versamleten gemiet uf gehöptem her-
zen zû got dem heren mit us schlahung und ablegung aller un ordelicher

¹⁰ Dillingen, Studienbibl., Cod. XV.197, fol. 38r-53v.

¹¹ Mit rotem Stift geschrieben, so auch bei den folgenden rot gesetzten Passagen.

geberd wort werck und infell der gedenck also dz uch dz fruchtbar und got [fol. 39r] dem heren angeneh word als salomon spricht Vor dem gebet berait din gemiet Verstand versamleten herczen Unnd sei nit als ainer der got versucht Es sollend sich auch all S[western] so sy wyl und zyt habend besonder uf die fyrtag ieben insonderlicher andacht mit jnicher betrachtung des lydens unsere heren jhu xpi und sunderlichem andechtigem gebett wan es spricht unser wirdiger andechtiger vater und maister humberts uber sant Augusti regel dz er nie kain brüder hab erfunden der sich solicher andacht giebt der sy verdampft worden Es sol uwer müter zu disser zyt grossen flys haben all S[western] darzû ze halten dz sy ir ordelich gebet dz sy schuldig syen mit flys us richten und darnach jndem sunderlichen sich ieben nach gelegenheit der zyt Desglychen sollend ier üwer messen teglich hören so fern es gelegen ist und ier darzû mögen komen Aber uf sontag und gebannen fyrtag sol vorab ain ietliche gesunde S[wester] ain gancze meß heren es wer dan das grosse ursach oder notturft daran hindert und dan sollend sy etwaz anderes gûts jn gebet [fol. 39v] und gaistlicher betrachtung da fur thûn Und so dz wort gotes nit unwürdiger ist dan dz hochwürdig sacrament unseren heren fronlychnam als sant augustin spricht Wan dz dringet durch die hörten herczen als ain scharpfes schwert dz zû baiden syten schneidet als sant jacob der hailig apostel spricht Verman ich all S[westren] mit hohem flys dz sy sich mit flys darzû wellen fiegen wo sy mögen dz mit demietigem herczen andechtiglich hören zû herczen niemen behalten und ier leben darnach bössern und kainen prediger wie schlecht der sy verschmehen Es wer dan dz ainer etwz predigete dz offelich wider gotes gebott der hailigen kirchen oder gût sitten were dem solt man nit volgen Sunder mitlyden mit im haben und ander in götlicher liebei dar vor warnen

Und nach dem als der würdig lerer Cassianus in dem büch der hailigen altväter spricht dz daz end der berieffung aller gaistlichen zû gaistlichem stond yst rainikait der consciencz als jhus sprich Selig sind die die rain sind von herczen wan [fol. 40r] die werdend got sehen welches gesicht ist dz ewig leben Und spricht sant bernhart dz omp dz got sehen sol mus vast clar und rain sin darum verman ich uch alle mit grossem ernst dz ier wellend grossen flys an kören uwer consciencz alzyt rain zû behalten mit clarer demietiger bycht aller uwer sunden eingedencken Worten wercken und versumniße güter werck Also dz nucz verschwigen wird in der bycht dz die consciencz

beschwert wie unerlich oder schentlich dz were¹² Und ier sollend sunderlich mercken dz soliche scham die man empfanhet durch offenbarung siner schentlichen sund jn der bycht ist der größt tail der genügteung fur die sund als die götlichen leren sprechend Je doch sol man mercken so es not ist etlich unrain hendel und sund zû bychten dz solichs so vil es möglich ist werden ussgesprochen mit zuchtigen worten also dz der bychtvater verstend und nit mit groben worten Man sol sunderlich auch fürsehen dz man in der bycht nit us sprech dar durch ains andern gebrechen [fol. 40v] möchtend offenbar werden darum dz ier mögend alle uwer sund clarlich bychten ist not dz ier vor der bycht grossen flys thieend zû erforschen üwer consciencz syd der nechsten bycht Von allen sunden und um soenden [zu finden] derselbigen die die sünd beschwären oder in ain andere gestalt der sund ziehen Es dienet sunderlich darzû dz man möge wol clarlich bychten allen aubend ain mauil zû betrachten dz vergangen tages versinnen [?] mit rüw und laid und fursacz sich zû bessernd und zû bychten zû bequemlicher zyt Es sollend sich auch all Swesteren lassend be[g]niegen mit ainem gemainen bychtvater und sol man nit ainer ietlicher ain sundern vergunnden [vergönnen] es wer dan zû der zyt usser grosser ursach dz man ainer ainmal vergundet ain tapfern gaistlichen vater besonder an den orten do sy miessen den weltlichen priestern bychten Es sollend ouch all S[western] sich flyssenglich hieten dz sy nichts anderes in der bycht us richten mit unnützen worten dan dz in die bycht gehöret als clagen uber ander S[westren] derselben gebresten zû offnen oder [fol. 41r] von andern der glich hendeln damit sy sich nit berouben der gnad der absolucion und erlangen ain nüwe sund Je doch mag üwer müter zû zyten vor oder nach der bycht so es not ist dem bychtvater underwyssen etlicher S[westren] ungehorsam oder ander gebresten die sy nit gebössernd macht Solich in der bycht zû vermanen sich zû bössernd oder die absolucion oder ander sacrament zû entziehend und dz us swesterlicher liebun Es sol auch kain S[wester] unwillig darab werden sunder sich demietiglich erkennen ier schuld sprechen und sich bössern Wo es also gelegen ist dz ier willig bychtväter habend sollend ier alle fierzehen tag ungefarlich ain mal sacramentlich bychten Wo dz aber nit ist sollend ier doch zû fier wochen ain mal bychten und uch flyssen mit kurzzen vernunftigen dapfern und clauen verstentlichen worten¹³ uwer

12 Mit dunklem Stift aufgemalte Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger (*digniti*) am linken Blattrand verweist auf diese Zeile.

13 Roter *digniti* am linken Blattrand verweist auf diese Passage.

bycht zû sprechend mit versamletem gemiet nit us gewonhait morn als hyt sunder us flyssiger vor betrachtung wes not ist syd der nechsten bycht Also dz der [fol. 41v] bychtvater nit verdrossen wird und umb dieß willen dz nit all glych geschicket sind in consciencz und leben sol kain S[wester] unwillig werden uber der anderen kurz oder lang bychten die zû urtailen nach ierem willen und gefallen Aber uwer müter mag zû zyten ain ufmörckung uf solich S[western] haben die vilycht nit aines behütsamen lebens weren sy vermanen gietlich nachdem sy verstat aines ietlichen geschicklichait und wandel So uch geburt dz hochwürdig Sacrament zû enpfahend sollend ier uch mit sonderlichem andacht darzû schicken in clarer rainigung der consciencz durch bycht andechtiges gebett uf höbung des gemiets zû got mit flyssiger betrachtung des lydens unsers heren sinder grossen liebun die er uns in dissem sacrament bewyst hat und aller siner güttant Und also sich unwürdig scheczen solicher spyß und gnad und doch notturftig zû uffenthaltung des gaistlichen lebens der gnaden gotes **zû würdigen empfanung des hochwürdigen sacraments** Es ist nit zû dem ersten ganzere raini-[fol. 42r]kait der consciencz durch clare bycht ruw und laid aller sund wissenglich und unwissenglich mit ganzem herczlichem fürsag und willen die sund nit me zû volbringen auch al umstend und ursachen myden allen unwillen hasß nyd ungunst genczlich zû ubergebend und us schlahend Zû dem andern rainikait des lybs also dz kain unordeliche befleckung dar jn sy gewest in der nechsten nacht oder des selben tags schlafen oder wachen mit willen oder un willen Doch sol man raut hon indem aines verstendigen bychtvaters und also us des selben raut zû gon oder unterwegs lasen uf die zyt von erwurdigkait wegen des hailigen Sacraments Zuo dem dritten gegenwürtigen andacht dz ist dz der mensch hab ainen beraiten willen zû halten alle gebot gotes der hailigen kirchen und sines ordens Also ee dz er wisseglich und mit willen welt darwider thûn mit ainer totsund ee welt er lyden den tod Zuo dem fierden dz man hab ain ganzere glauben dz man [fol. 42v] in dem hochwürdigen Sacrament enpfahen got und mensch als groß als er an dem hailigen crucz gehangen ist und alle ander zû fell oder ungluben ganzlich usschlahen Es dienet auch grössglich solich Sacrament würdiglich zû enpfahend dz man vor und nach sich abziehen von vil unnützen worten in dem zum dickeren mal die gnad verhindert würt zû enpfahend oder wurt usgetriben nach dem sy empfangen ist durrch [sic] undanckberkait Es mögen ouch all Swestern die sich finden geschickt nach obgeschribner underwysung mit urlob iers bychtvaters und ier müter in den

hernach geschribnen tagen zû dem hochwurdigen Sacrament gon und dz
 empfahen so fern sy sich darzû mögen schicken ier bychthalber oder ander
 ursachen Mit namen

Uf unser frowen tag in der vasten¹⁴

Uf den ersten suntag in der vasten¹⁵

Uf den grien dornstag

Uf den hailgen ostertag

Uf den uffart tag

[fol. 43r] Uf den pfingstag

Uf corpis xpi

Uf unser frowen tag visitacionis

Uf Sant Dominicus tag

Uf asumpcionis marie¹⁶

Uf nativitas marie

Uf Sant michels tag

Uf aller hailgen tag

Von der götlichen und swesterlichen liebi dz ander capitell

So kain werck wie güt dz sy nach der gestalt mag got dem heren angemem
 sin oder verdienlich ewiger selikait on ordeliche liebe gots und des nechsten
 Verman ich uch all mit hohem flys ier wellend got den almechtigen lieb haben
 uber alle ding dz geschicht also Als er selber spricht Jst es dz mich ieman lieb
 hat der behelt mine wort dz ist er volbringt mine gebot Dan als der hailig
 lerer gregorius bewerung der liebe ist ain volbringung der werck darum sol
 nieman sich lasen [fol. 43v] bedunken dz er gotes liebi hab der nit alle sine
 gebot volbringet mit den wercken davon spricht augustinus So vil habe mir
 got lieb so vil mir sine gebot halten und paulus der hailig apostel [spricht]
 were dz dz ich redte mit den zungen aller engel wer ich als min güt geben in
 die spyß der armen wer ich minen lyb geben in dz für zu verbrennend und
 hett ich solicheng loben dz ich möchte die berg versögen hab ich die liebe nit
 nuncz wan waz nit in der liebi geschicht ist alles nit verdienlich ewiger selikait
 Darnach sol man liebhaben den nechsten als sich selber dz ist als augustinus

14 Vor *Uf* steht im Abstand von ca. 5 mm ein kleines *b*; fraglich, ob von späterer Hand.

15 Vor *Uf* steht im Abstand von ca. 5 mm ein kleines *a*; wiederum fraglich, ob von späterer Hand.

16 Nach *marie* Einfügung von späterer Hand: *und christi et i. a. dmica Adm* [?].

spricht In got zû got und um gotes willen den frund und den find wan als sos johannes der hailig apostel spricht Der nit lieb hat sinen nechsten den er sicht wie mag der got lieb haben den er nit sicht Und der spricht er hab got lieb und hasset sinen brüder ist lügenhaftig darum spricht der hailig augustinus im anfang siner regel Vor allen dingen lieben brieder [fol. 44r] sol man lieb haben got darnach den nechsten dan die gebot sind uns furnemeglich geben Dan als jhesus spricht jndem stond alle gesacz und propheten darum sprach der hailig augustinus hab lieb und tû was du wilt als welt er sprechen der rechte liebi hat zû got und dem nechsten der mag nit ubeltûn Dan als paulus spricht Den die got lieb habend komend alle ding zû gûtem Von der briederlichen liebi spricht der mund der warhait Dis ist min gebot dan on die liebi mag kain gebot gehalten oder got angenehmer werden darum spricht er ouch Jn dem erkennen alle menschen dz ier min junger sind ist es sach dz ier einander lieb habend Dargegen wo nit liebi ist erkennt man dz die menschen sind dz tufels junger Ain war zaichen der liebi des nechsten ist warlich mitlyden haben jn aller widerwertikait mit dem find und mit dem frund warlich und von herzen sich fröwen von aller gluck-[fol. 44v]selikait Us solicher ordelicher liebi des nechsten entspringt frid und ainikait davon augustinus spricht in der regel dz erst um dz ir by ain ander sind versamlet sind [sic] ist dz ier ainmietiglich by ain ander wonend in ainem hus und dz uch sy an hercz und ain gemiet in got Solche ainikait also besessen und gehalten mag werden als hugo der hailig lerer spricht ist es dz sich ain gaistlicher mensch von anfang so er komet in die versamlung understand zû beraubet sins aigen willens und volget dem nach der da spricht ich bin nit komet zû volbringend minen willen und aber vater nit als ich will sunder als du wilt Soliche berobung des aigen willens bringt frid ainikait liebi und alle tugend herwider Wo ain ietlichs will sinen willen volbringen da ist alzyt un frid un ainikait zwy tracht krieg und alles ubel darum sprach der hailig jeronimus die clöster oder gaistlichen versammlungen in dem ist frid un ainikait sind nit clöster sunder das irdisch paradys und die darin sind nit menschen [fol. 45r] sunder engel herwieder und die clöster oder versammlungen in den nit frid ist sind nit clöster sunder es sind hellen und die darin wonend sind nit menschen sunder tûfel Dan zû gelycher wyse als die hailigen engel in ewigem friden und gotes lob lebend in dem himel also lebend die bösen gaist in ewigem unfriden in der helle Darum so die stat gotes allain in der liebi frid und ainikait ist als david der hailig prophet spricht so verman ich uch mit flys zû solichen an allen uwerem wercken beten vas-

ten wachen disciplin gehorsam arbeit und all uwer iebung verdienlich sin zû ewiger selikait¹⁷ und ier wurden inarterer [?] des tûfels her heten in disser zyt kain wolust und soltend in ewiger arbeit und betriechnus leben¹⁸ ... ewig wie bist zu lang dz bedenckend alle zyt und machend uch uwer gehorsam und alle uwere werck und iebung verdienlich durch die götliche und swesterliche liebi.

Von gehorsami und gelassenhait des aignen willen dz iii capitel

Nachdem ier alle angenommen und uch willeglich verbunden habend zû der gehorsami willig armût kuschait und rainikait zu halten dz dan ain recht [fol. 45v] loblich gehorsam ist höher dan die wie in uwer regel begreifen söllend ier ouch grossen flys an kören solich unverbrochelich zuo haltend indem nach volgen dem raut unsere heren jhu xpi Als er spricht es sach dz ieman will mir nach volgen der verlögne sich selber durch ubergabung des aignen willens in dimietiger gehorsami Niem uf sich sin crucz teglich durch köstigung [= Kasteiung] sines aignen flaischs und ewiger rainikait des lybs und des willens und volge mir nach durch willige armût und ubergabung alles zytlichen güts dz man hat oder haben mag In welchen worten zû dem ersten wert beriert volkomne gehorsami in ubergabung des aignen willens und sin selber verlögnunge Also dz ain solicher mensch in selber sterbe Alle sin verstantnus vernunft wyshait und alles in thûn und lassen genczlich söcz in ain gefencknus und der nümer anderes bruche oder us iebe dan nach dem willen siner obern an gotes statt Dan als jhs spricht Wer uch hört verstand die obern der höret mich und wer uch verschmecht der verschmecht mich und in dem sol man nit ansehen die person des obern ob die gaistlich from und gelassen sy oder bös und ungelassen Als sant [fol. 46r] peter spricht der hailig apostel Sunder man sol ansehen den gewalt der allain von got ist und wer dem fräfflich wider stadt der erlanget in die ewige verdampnus als sand paulus spricht soliche gehorsami und gancze gelassenhait des aignen willens hat uns zûm aller ersten bewyset und vorgetragen unser her jhus xpi der do ist gehorsam geweset sinem himlischen vater bis in den aller schmerzlichen tod des cruczes Do er sprach Ich bin nit komen zû vollbringend minen wilen sunder des der mich gesandt hat und vater nit min sunder din will geschehe Also sol ain ietliche Swester die komen ist und gesandt von got dem heren in den

17 Schwarzer *digniti* am linken Blattrand verweist auf diese Passage.

18 Roter *digniti* am linken Blattrand verweist auf diese Passage.

büßfertigen stand des hailigen ordens in aller gehorsami wie hart wie schwer wie verworfen clain oder gros die sy allzyt willig und gelasen sin Also dz kain murend kain wider sprechend kain un will oder erwellung dar in gesucht sunder wz uf gelögt wurt mit stillem gietigem und willigen herczen vollbracht werde und als diener werdend ier erhöhet in dem himel und erlanget onzwyfel mit got dem heren ainen namen der da [fol. 46v] ist uber all namen Jer sollend sunderlich mercken dz nünz grössers ist in dem menschen dan der aigen will der also gros ist dz in noch got noch der tufel noch der mensch niemen mag Als sant bernhart spricht Den ier williglich got in die hend uwer obern ubergebend habend das ier den nit strafelich wider stelend got dem heren und wider niemend und also trüwlos und mainaidig werden got dem heren Dan als der andechtig sant bernhart spricht Nim ab dein aigen willen so würt kain hell sin wan es brinet nucz in der hell dan der aigen will nach dem kain sund sin mag on den willen ier sollend ouch flysiglich warniemen dz ain gehorsamer gelasner mensch in den henden siner obern wirt sicherlich getragen durch als strick weglung und bekorung des tufels der welt und sines aigen flaischs in die ewige selikait Nach underwysung der hailigen veter und der götlichen lerer Darum sölt ier uch von kainerlay widerwertigkait lyden bekorung oder anfechtung von wem oder wo die herkommend lasen abwenden [fol. 47r] von solichen grossen gnaden zû erlangend und kain gehorsam nümer me schwär unbeschaiden oder un müglich schäczen sunder allzyt sprechen mit dem hailigen apostel santo paulo jch vermag alle ding in dem der mich stärckt Merckend und lesend die exempel der hailigen veter die unmögliche ding us craft der gehorsame volbracht hond und dz die gnad gotes noch so gros ist als von ewikait so wir uns darzû schickend indemietigem [sic] gelasen willen und herczen.

Von williger armuot und gelassenhait aller zyttlicher hab dz iiiii capitel

Ain ware und volkomne armüt ist als albertus alle zytliche ding um gotes willen williglich und frölich verlassen Nuncz dan allain ain noturfft haben und sich derselben unwurdig schäczen der selben not turft ouch zun zytten um gotes willen frölich entberen Wan wo alle not turft ist mag man nit mercken rechte armüt Von soliche armüt spricht der andechtig bernhardus Es ist nuncz got liebers nuncz den hailigen engeln [fol. 47v] an genemers nünz fruchtbarerers dem menschen dän in demietiger williger armüt gehorsam sin und darin sin leben enden Von disser armüt spricht albertus der

mensch warlich ist ain liebhaber der armüt der lieber ain claine belonung welt haben in dem ewigen leben durch die armüt dan ain grosse um rychtum und glychformikait willen des lebens unseres heren jhu xpi Dis exempel hat uns jhus selber zum ersten bewyst in seiner ingang in disse welt indem vorgang inder welt und indem usgang us disser welt Also dz er von ainer armer müter nackend und blos geboren ist indem unrainen stall in der kalten zyt in die hrrten kripp gelögt mit dem armen tiechlin gedöckt und der glychen hertikait und armüt die mir finden in siner geburt so doch in siner gewalt wz himel und erd und alles wz darin ist darnach in allem sinem leben hat er nie kain aigenthüm gehöbt in hus gelt oder güt sunder sins lybs notturft von den frommen andechtigen menschen empfangen mit sinen hailigen aposteln in dem usgang von disser zyt ist er blos gehangen an dem hailigen crucz und [fol. 48r] ist so arm gewest dz er sich beklagt sprechend durch den evangelisten suche [?] habend ier hulinen oder löcher do sy sich inbehalten und die fögel des himels ieri nester aber der sun des menschen hat nit do er sin hopt an naig als den stamen des hailigen crucz von disser armüt des gaistes dz ist des willens spricht ouch jhs Selig sind die armen des gaists dan ier ist dz ewig leben darum dz ier uch solicher groser gnaden nit beroubend sol sich ain ietliche S[wester] in solicher williger armüt glych förmig machen ieren gesponsen und gancz nuncz klain oder gros gelt oder geltswert geben oder niemen behalten bestöllen durch sich selber oder ain andern in kain wys on sunder urlob wissen und willen uwer müter und sol ain ietliche S[wester] alle zyt begern lieber etwz gebrechen zû hond in zytlicher notturft dan zû vil als vorgeschriben stat darum sol uwer müter jm jar ain mal trü fiere oder me visitieren und besuchen aller swestren gemach und behaltus und als sy etwaz dar in funde dz wider oder on gehorsam und urlob genomen were oder ier nit gezeme zû haben sol sy zuo [fol. 48v] ier niemen und ain soliche S[wester] straffen beschaidelich und geburlich Es sol ouch kain S[wester] sunderlich beschliessung haben in ieren laden oder der glychen usgenommen die müter oder welche befehl hat der gemaind gelt in zû niemend und us zegebend

Von junckfrölicher zucht und rainikait

Als spricht der wurdig lerer albertus magnus ware und volkome junckfröliche kuschait und rainikait So nit allain der lyb behiet wurt von befleckung flaischlicher wolunst [sic] und unrainikait sunder ouch die sele wurt rain behalten von aller unrainen williger begierd als do sprach die hailig fro sara her du

waist dz ich nie kains mans begert hon sunder ich hon min sel rain behalten on aller flaischlicher begierd Die ain solicher rainikait bewaren des lybs und der sele dz sind die die allain nachfolgen in wysen claidern dem unschuldigen lemlin unserem heren jhu xpo in der ewigen selikait Es sind die von den er spricht die do uberwint verstand die begird des flaisches dem wurd ich geben by mir zû sigend in minem cron [?] der ewigen selikait Wan die rainikait machet aller nechts zû sin by got Also spricht der wys salomon dz sind ouch die kinder xpi als paulus spricht die ier flaisch cruczigend mit den boshait-[fol. 49r]en und bösen begierden die darin ufstond und bewegend in us schlahung wider stend und nit verwilligend jn die selben dis ist ain engelische tugend von der spricht der hailig jeronimus in dem flaisch on dz flaisch leben ist nit menschlich sunder ain engels leben dan soliche rainikait die die hailigen engel habend von der natur die habend die rainen junckfrowen durch die gnad von disser tugend spricht unser her jhs Selig sind die rainen herczen wa si werdend got sehen Darum andechtigen gesponsen unsers heren wellens grossen flys an kören solichen grossen schacz zû verwarend der ubertrift alle gewicht der tugend der ain soliche grosse belonung erlanget jn ewiger selikait¹⁹ wan es spricht der apostel paulus wir tragen dissen schacz in irdeschen vassen Also dz er bald verloren und zerbrochen ist es sy dan dz er vast sicher und wol bewart wert Solich bewarung der junckfrölichen rainikait stat zum ersten darjn dz man alle zyt stand in der forcht gotes als der wys spricht Es sy dan dz du dich alle zyt haltest in der forcht gotes so wurt din hus bald um kört darnach ist not als die hailigen väter und sant bernhard [fol. 49v] sprichend dz inden stand ingangen gelasenhait dz aigen willens under demütiger gehorsami der oberkait von welcher sin oberste craft dz ist vernunft verstand und aigen willen got dem heren und dem obern an gotes stat alzucht dem gibt got mit gnad dz er mug underwerfen sin sinlich bewegung und naiglichait siner vernunft und willen daraus kommet es zum dickern mal dz man dz [?] man hat ouch ain willen darzû aber die volbringung ist us der gnad gotes²⁰ Darnach ist ferer not dz man allen unrainen infellen gedencken und bewegungen von stundan so man der gewar wurt in der vernunft genczlich us schlahe nit darauf rund dem nach gedenck in kainen weg wan so sinen wyter darauf gedenck darmit ob ouch kain will da sy ubel zû tûnd kompt man doch nit on schaden da von

19 Schwarzer *digniti* am linken Blattrand verweist auf diese Passage.

20 Schwarzer *digniti* am linken Blattrand verweist auf diese Passage.

Man sol uf solich zyt etliche andere güt gedancken furnemen als von dem lyben unsres heren von sinem urtail von den penen des fegfurs und der hellen und der glychen da durch man genczlich abgezogen wird von den bösen gedancken wolunsten und naglichait des flaischs Es ist ouch vast not flyssige bewarung dir uswendigen sinnen besonder des gesichtes dan durch unzüchtig gesicht es sy and den menschen an im selber an unzüchtigen gemeld oder an un ver nunftigen tieren komend gemainlich unrain übelnuczen jndz hercz und sinnlich be-[fol. 50r]wegungen darinn sprach der hailig vater job min oug hat beroubet min selle verstand ier rainikait daromm hab ich gemacht ain gesagt mit minen ougen dz ich nit gedencck von ainer junckfrowen wan er wüst wol dz solich gedencck komen us dem gesicht dan der tod gaut in dz hus des herczen durch die fenster davon habe mir vil schöner exempel in der hailigen geschrift Auch von den hailigen die gefallen sind in schwer sund us unbehutsamkait des gesichtes als david un andern des glych²¹ Das glych ist not by dem gehörd dz man sich abziehe mit allem flys von allen unzüchtigen worten zü sprechend oder zuo hörend wan unzüchtige wort verstörend güt siten und bringend zü unrainen gedenccken und begierden Man sol auch vor allen dingen züchtig sin in an rieren und tasten jm selber oder an andern nümer me solichs zü lasen man sol all wege vor ougen haben die ougen gotes die all unser gedencck wort werck und hendel sehend desglychen die gegenwertikait unseres hailigen engels und uns schemen vor jm etwz zü tünd dz mir nit thün welten vor unsern obrern da by all wege und alzyt verhareen in herczlicher demietikait und got den heren flysiglich biten um soliche gnad der rainikait zü verwaren Also mag mit der hilf gotes lychtlich widerstand tün bekorunge Also dz man mit verwilgung des herczen darin habe wan wie vil schnöder infelle gedenccken un ordeliche bewegungen oder naiglichait der sinlich-[fol. 50v]hait zü fallen So fer die laid sind und kain verwilligung der vernunft dar zuo geben [?] sind sy nit schedlich der selon sunder dienlich der ewigen selikait darum solt ier flysiglich wachen und uch selber solicher grose gnaden nit berouben Es ist ouch not dz man sich hiete vor aller wolunst des lybs in uberflussigem zytlichen essen und trincken schlaufen wachen zarten claidern²² böten miessigen und der glychen wan da von spricht der prophet zü den bösen menschen der stödt sodoma und gamora von den ungenanten

21 Schwarzer *digniti* am linken Blattrand verweist auf diese Passage.

22 Schwarzer *digniti* am linken Blattrand verweist auf diese Passage.

schentlichen semmenden sündler Der anfang und ursach diner boshait ist gewest sathait wassers und brots und miessig gon Wan als die hailigen veter spreched wer wil rainlich leben und kuschlich dem ist nit allain not dz er sich abziehe von uber flussiger lustiger spys und drunck sunder ouch von settikait wassers und brots und von dem miessigen Spricht der hailig Sant bernhart Miessigen ist ain grüb aller boshait dan alles ubel komet daraus darum sprach david von den selben Sy sind nit in der arbeit der menschen und werdent nit gegaislet mit den menschen verstand durch die arbeit widerwertikait und lyden darum hat sy behalten und umgeben die hoffart die dan ist ain anfang aller boshait²³ uber alle disse ding ist not zû bewarend den vorgeante schacz der rainikait als ouch vorgeschriben ist gruntliche demietikait und so man alle vorgeschriben und noturfftige ding getan hat dz man soliche[fol. 51r] gnad nit zû schrib sinen gûten wercken sunder allain den gnaden gotes on welche alle unsre werck unfruchtbar sind zû erlangen etwaz gût von got Darum sellen wir us demietiger erkantnus unser aigen unvolkomenhait al zyt demietiklich bitten in flyssigem andechtigem gebet und solich gnad und also so wir tûnd dz [?] ist, will uns got nit verlassen mit siner hilf und bystans siner gnaden und solich tugend zû uberkomend und zû behalten verman ich uch all mit flys und will dz sich all S[westren] behûtsam haltend ungefliegt gehörde worten wercken und wandel besunder in angesicht in schlaigern und anderen claidern²⁴ als dz nuncz us solichem erschinen dz nieman ongerner bringen oder [?] selber Es sol auch nimmer kain S[wester] mit ainer mans person allain ston oder gesprech haben dan allain in der bycht der bürg halb die in die bycht hörend Es sol auch kain S[wester] allain us gon sunder so etwz zû tûnd ist oder zû werbend selend alweg zwo mit ainander gon die zum minsten aine ains tapferen wandels und gûten namens sy und nit zû jung Man sol auch unordenlichen anhang und gespilschaft der S[westren] besonders der jungen jn kainen weg zu lasen us welchem unraut entspringen möcht Des gelychen sol man numer me zwo lasen byeinander an ainem böt Oder byanainder lasen beschliesen in zellen [fol. 51v] kamern oder andern orten Welche S[wester] wieder soliche und andere ding die zû der zyt durch uwer M[üter] geboten oder verboten frefflich tät sol gestrafft werden wie hernach in dem ix C[apitel] geschriben ist

23 Schwarzer *digniti* am linken Blattrand verweist auf diese Passage.

24 Schwarzer *digniti* am linken Blattrand verweist auf diese Passage.

Von schwigen halten und zemung der zungen dz vi c[apitel]

Wie wol ier in uwer regel wenig haben von dem schwygen ir doch so der andechtig Sant bernhart spricht dz schwygen halten müter und behielterin aller gaistlichait ist uch not wölt ier andechtig und gaistlich sin solichs mit grossem flys zû verwarrend wan als spricht der hailig apostel Sant jacob ist es sach dz sich ieman bedunckt gaistlich sin und zemet nit sin zungen des gaistlickait ist upig und on alle frucht und der wurdig lerer rabanus do er noch abt wz zû folde [Fulda] sprach er zû sinen briederen So ich find vil die redend die ich regier so ver zwyflen ich von stund an an aller ier gaistlichait und sant bernhart spricht wer mag erzölen wie vil unrainikait bring[t] dz klain glid der zungen wie manig veltige unrainikait wurt versamlet in den unbeschnitnen lefzen und wie schwere boßhait des unfursichtigen mundes bat nit unbillich der hailig prophet david sprechend her söcz behietung minen mund und die thür der umstende minen lefzen und aber sprach er ich hab gesprochen ich will verwaren min weg uf dz ich nit sünde in miner zungen wan als salomon spricht Ein vil rede ist nit on sunde Darum andechtigen S[westren] wollend ier ain gaistlichen namen haben mit den wercken ist not dz ier dz schwygen haltend verwarend als ain müter un verwarererin aller gaistlichait waur und recht schwygen halten ist zemung [fol. 52r] der zungen nit allain von unnützen un zimlichen worten als hinder röden liegen zwitragt machen unzüchtige lychtvertige schentliche wort reden und der glychen sunder och zum dickern mal von nützen zimlichen worten sich abziehen als david spricht ain sam worden und hon mich gedemietiget und hon geschwigen von dem güten verstand zû verkundend dan allain der vallet nit in unzimliche wort der sich fursichtiglich zemet von den unzimlichen Zemung der zungen ist gar ain selzame tugend Wan als sant jacob spricht der hailig appostel Aller thiere vogel und schlangen natur wurt gezemet von dem menschen aber die zungen mag nie-mand gezemen wan sy ist ain uriewig ubel vol tötliches gyftiges Darum sprach salomo der da verwart sinen mund der verwart sin sel us vil unordelichen worten Als sant jacob spricht komend krieg zwitragt un will und alle ubel wan die zung ist ain fur und ain uberflussikait aller boßhait Darum spricht Sant bernhart Mich hat dick geruwen dz ich gerödt hab Aber nie dz ich geschwigen hab Uf dz der hailig vater agathon sich möchte gehieten vor unfruchtbaeren schädlichen worten trug er vil jar ain stainlin in dem mund under der zungen uf dz man wan sich die zung welt bewögen zû reden dz er

bedacht wz er reden wölt und also us dem schwygen kam er zû volkomenhait aller tugend Dis schwygen halten sellend ier alzyt war niemen besonder dz halten in dem bethus in der kirchen und in uweren husern ob tisch [fol. 52v] so man ist oder colacion hett und dan sol ain S[wester] zû tisch lesen etwz andechtiges gaistliches Also dz nit allain der mund niem die lypliche spys sunder ouch dz die sele gespyst wird mit dem wort gotes als augustinus spricht in siner regel und dz man nit zu vil genaigt werd uf die lyplichen spys Es sol ob tisch kaine sprechen dan allain uwer M[üter] oder die eltest im orden in iren abwesen oder ain andere der dz durch die M[üter] befohlen were allain von noturfftigen sachen oder underwyssungen der leser dz sol sich kain andere underwinden²⁵ uf dz dz stille frid und ainikait uch belyb Man sol ouch schwygen halten uf den aubend nach der complet und nach dem aubend gebet und dan sol man sich versamlen von den teglichen versummissen mit ruw und laid und fursag der bösserung und sich also mit andacht geben in die nachtruw und gancz still sin on reden es were dan grosse not bis uf den morgen nach der prim und dan mögen ier den tag uber röden wz not ist und allweg uch hieten vor schedlichen unnützen unfruchtbaeren worten wan zû solichen hat kain plat oder ober urlob zû gebend und ob uch geburt zur zyt zû sin by weltlichen personen frowen oder manen söllend ier sunderlich uwer rede und wort war niemen mit allem frys dz ier nieman ergernus darus geben in kainerlay wys oder gestalt besonder sölt ier uch hieten von ander lüt gaistlich oder weltlich gebresten zû reden oder von an-[fol. 53r]dern zytlichen weltlichen uppigen hendeln und sachen auch von allem unzuchtigem lachen oder ander geberd besonders vor mans personen den ier ergerung möchtend geben oder ier ergerung niemen welche S[wester] wieder soliche ordnung täte sölend gestrafft werden wie hernach in dem ix capitel von der straf underschaiden ist

Von der gemainen arbeit und gemainen nucz uwer husser

Es sellend all S[westren] uwer versamlung sunderlichen frys und ernst haben zû der gemain arbeit und gemainen nucz uwer hüsser Wan so vil me ain ietliche sich findet genaigt zû dem gemainen nucz oder furniemen so vil nimet sy on zwyffel zû in götlicher und swesterlicher liebun Es sol ouch ain ietliche S[wester] mercken die wort gotes durch den hailigen propheten gesprochen

25 Roter *digniti* linken Blattrand verweist auf die Passage.

So du wurst essen die arbeit diner hend so bist du selig und dir wurt wol werden in dyssen zyten und in ewiger selikait wan durch flyssig arbeit werdend vermiten vil sund die us miessig gon komend als vor geschriben ist C[apitel] von der junckfrölichen rainikait darum als jeronimus spricht soltu allzyt etwz güts thûn dz dich der tuffel alzyt find bekumert und also nit ursach hat dich zû bekoren oder anzefechten und sunderlich wz in der gehorsami volbracht wurt ist alzyt me verdienlich dan dz von im selber fürgenomen ist Ob aber schon soliche gehorsami klainer were und unachtbarer dan sin [fol. 53v] fur niemen Es sellend ouch alle uwere werck geschehen nach ordnung uwer vorgengerin und M[ûter] und sol nit ain ietliche userwelen und thûn wz ier gefellig ist wider gehorsami und sôlt gedencken dz ier nit komen sind uwren willen zû vollbringend sunder gotes und der obern an gots stat Es sol auch ain ietliche S[wester] us ier selber me genaigt sin zû clainen unachtbaren verworfnen dingen die doch in im selber nit bös sind dan zuo grossen furnemen und erlichen dingen jn den man möchte finden ain wolgefallen oder begird übler ere dadurch man sich beroubt der craft der gehorsami²⁶ Es sol kain S[wester] nit sunderlichs haimlichs machen oder verschenken sunder ob zû zyten etwz zû schenckend were etlichen frunden der S[westren] oder andern gût tâttern sol die M[ûter] ain S[wester] ordinieren solichs zû machend und durch sich oder mit ieren willen und wissen geben werden ier sellend ouch soliche ding nit machend mit gold silber oder syden dz uwer armût und demietikait nit gezimpt in der gemainen arbeit sollen ier uch gewenen zû beten vigilie oder ander gebet fur all glöbig selen oder ander gaistlich götlich betrachtung haben Und selend uch vor allen dingen hieten von unnützen worten hystorien und hendeln zû redend oder zû hörend als jn dem nechsten obgeschriben C[apitel] von dem schwygen wyter usgetruckt ist.

26 Roter *digniti* linken Blattrand verweist auf die Passage.

VI.3.2. INVENTARVERZEICHNIS VON FRIEDRICH AUGUST LEHNER VOM
20.9.1880

Quelle: StAS FAS DS 169 T 1 Nr. 310

[Blatt 1]

An den Vorstand der Fürstl. Kunst- und Alterthums-Sammlung Herrn Hofrath Dr. von Lehner hochwohlgeboren in Sigmaringen

Nach dem Ableben der letzten Klosterfrau zu Stetten b/Hech[ingen] im Jahre 1867 sind auf höheren Befehl die in der Anlage verzeichneten Gegenstände vom Kloster an die Fürstliche Kunst- und Alterthumssammlung abgegeben worden, ohne hierüber eine Bescheinigung des damaligen Vorstandes Herr Baron von Mayenfisch, beizubringen.

Behufs Abschreibung dieser Gegenstände im rentamtlichen Inventarverzeichniß verlangt Fürstliche Hofkammer aber jetzt eine Bescheinigung über die seiner Zeit erfolgte Abgabe, erlauben uns daher Euer hochwohlgeboren hiermit ganz ergebenst zu bitten, auf einem der in duplo anliegenden Verzeichnisse den Empfang gefälligst nachträglich bescheinigen und uns dieses Verzeichniß wieder zugehen lassen zu wollen.

hochachtungsvollst

Hechingen den 20. September 1880

Fürstliches Rentamt

Höflinger

[Blatt 2]

Verzeichnis der vom Kloster und der Klosterkirche zu Stetten ausgehoben und zur Alterthümer Sammlung Seiner Königlichen Hoheit nach Sigmaringen abgegebenen Inventarstücke.

Nr. 1: 2 lange schmale niedere Truhen, in welche mehrere Bücher gepakt, unter denen

Nr. 2: 4 Meßbücher²⁷

²⁷ Hinter *Meßbücher* von Friedrich August Lehner mit Bleistift Folgendes notiert: 1340, 1341,

- Nr. 3: 2 gestickte kleine Kniepolster
 Nr. 4: 1 alter kleiner Teppich mit gesticktem hohenz. Wappen (Sesselbezug)
 Nr. 5: 1 kleiner schwarzer gestickter Teppich
 Nr. 6: 2 kleine weiße gestickte Teppich (Vorhänge)
 Nr. 7: 34 St. kleine Holztäfelchen mit Oelgemälden²⁸
 Nr. 8: 2 kleine silberne Becher mit Deckel²⁹
 Nr. 9: 1 kleines Altärchen sammt 2 mit Oelgemälden versehenen Thürchen³⁰
 Nr. 10: 1 großes zinnernes Handwaschbecken mit Wasserbehälter in Fischform³¹
 Nr. 11: 1 Rosenkranz mit großen Holzkugeln und Kreuz³²
 Nr. 12: 1 alte flache hölzerne Schüssel³³
 Nr. 13: 1 alte Muttergotteskrone aus Holz
 Nr. 14: 1 leeres Kästchen ohne Thüre
 Nr. 15: 1 geschnitztes Muttergottesbild mit dem gekreuzigten Heiland
 Nr. 16: 1 altes auf Holz gemaltes Muttergottesbild (zerbrochen)
 Nr. 17: 1 alter kleiner Kirchenkasten von Tannenholz

[Blatt 3]

Fürstliche[s] Rentamt Hechingen

bedauere ich, das gefälligst übersandte „Verzeichniß etc.“ nur mangelhaft ausgefüllt zurücksenden zu müssen. Was ich konstatiren konnte, hab ich ~~verzeichnet~~ notiert. Es ist möglich, daß von da aufgeführten Gegenständen noch eines oder das andere im Museum sich befindet, aber ich kann es nicht feststellen, da mein verstorbener Vorgänger [Carl von Mayenfisch] vielleicht vergessen hat, mir die Provenienz zu bezeichnen. Es ist aber ~~mög~~ ~~möglich, ja~~ sehr wahrscheinlich, daß die von mir nicht aufgefundenen Gegen-

1342, 1343, 1453 *Collectarium*. Letztere Nummer samt Zusatz mit Bleistift durchgestrichen.

28 Von Lehner mit Bleistift hinter die Zeile notiert: 10, 16, 50, 51, 73-80, 87, 93, 173, 178.

29 Von Lehner mit Bleistift hinter die Zeile notiert: *Ist vorh*anden Kunstinventar Nr. 5269.*

30 Von Lehner mit Bleistift hinter die Zeile notiert: Vorhand. *Kunstinventar Nr. ~~4812~~171.*

31 Von Lehner mit Bleistift hinter die Zeile notiert: *Befindet sich im Cavaliersbau neben d. Thür der G. v. Geldern [?].*

32 Von Lehner mit Bleistift hinter die Zeile notiert: *Ein solches ist im Prinzenbau.*

33 Von Lehner mit Bleistift hinter die Zeile notiert: *Vorhand. Kunstinventar Nr. 5672.*

stände gar nicht dem Museum einverleibt, sondern im hiesigen Schloß oder einem anderen fürstlich[en] ~~Schloß~~ in einer Kapelle u. s. w. ihre Verwendung gefunden haben, wofür d[er] Umstand spricht daß N[r.] 10 im Cavaliersbau, N[r.] 11 (wahrscheinlich (doch [?]) der dortige Rosenkranz könnte ja auch eine andere Provenienz haben) im Prinzenbau sich befinden. Diese Annahme wird unterstützt durch die von mir häufig gemachte ~~Feststellung~~ Beobachtung, daß von den durch Hern Mayenfisch selig oder durch S. K. H. d[en] Fürsten unmittelbar angekauften angekauften³⁴ [!] „Alterthümer“ viele zur Ausstattung von Schloß oder anderem verwendet worden [!] ~~und theilweise noch nicht ans Museum abgingen wurde.~~³⁵

[gez. Lehner]

34 Die Passage *von den durch Hern Mayenfisch selig oder durch S. K. H. d. Fürsten unmittelbar angekauften* steht, versehen mit einem entsprechenden Verweis auf diese Stelle im Brief, am obersten Rand des Papierbogens, weil hier der Platz für den Nachtrag nicht ausgereicht hätte.

35 Diesen Brief hat Lehner mit Bleistift verfasst und äußerst flüchtig dahingeworfen. Da Lehnerts Handschrift auch sonst nicht gerade kalligraphischer Art ist, sieht das Schriftbild im vorliegenden Fall entsprechend unordentlich aus: es ist übersät mit Einschüben und zahlreichen durchgestrichenen Wörtern und Sätzen, die ich hier in der Edition in völliger Übereinstimmung mit der Vorlage wiedergegeben habe.

VI.3.3. AUSZUG AUS EINEM INVENTARVERZEICHNIS VOM 3.11.1900

Quelle: StAS FAS DS 122 T 3 Nr. 255

Verzeichnis der in der Klosterkirche zu Stetten bei Hechlingen vorhandenen Inventar-Gegenstände nach der Aufnahme vom 3. November 1900

NR.	BEZEICHNUNG DER GEGENSTÄNDE	ALTER WERT VOM JAHR 1880		BEMERKUNGEN
		MK	P.	
	<u>A. IN DER KLOSTERKIRCHE</u>			
	AN DER RECHTEN KIRCHENWAND BEIM HOCHALTAR BEGINNEND.			STILGERECHT RENOVIERT DURCH S.K.H. D[EN] F[ÜRSTEN] 1901 ³⁶
1.	EIN BILD: <u>MARIAE HEIMSUCHUNG</u> (ALTE INV.-NR. 110) 4' HOCH, 4' BREIT ³⁷ , MIT MASERIRTEM BRAUNEM HOLZ- RAHMEN	25	71	AN S.K.H. ABGESANDT AM 9. NOV. ³⁸
2.	EIN BILD: <u>ENTHAUPTUNG JOHANNES DES TÄUFERS</u> AUF HOLZ GEMALT MIT MASERIRTEM BRAUNEM HOLZRAHMEN (INV. 107) ³⁹	25	71	ABGESANDT AN S.K.H. DEN FÜRSTEN 9. NOV. 1900 ⁴⁰ (WIE BEI L[AU]F[EN]D[ER] NR. 1)

³⁶ *Stilgerecht ... 1901* = Nachtrag von anderer Hand.

³⁷ (*alte Inv. Nr. ... breit* = mit blauem Holzstift durchgestrichen.

³⁸ *An...Nov.* = von anderer Hand und mit blauem Holzstift durchgestrichen und mit demselben Stift *zurück* dazugeschrieben. Dieses *zurück* ist seinerseits mit blauem Holzstift durchgestrichen.

³⁹ (*Inv. 107*) = mit Bleistift durchgestrichen.

⁴⁰ *An...Nov.* = von anderer Hand und mit blauem Holzstift durchgestrichen und mit demselben Stift *zurück* dazugeschrieben. Dieses *zurück* ist seinerseits mit blauem Holzstift durchgestrichen.

3.	EIN BILD: <u>DER HL. JAKOBUS</u> AUF HOLZ GEMALT, MIT GOLDLEISTEN EINGERAHMT (INV. 105) ⁴¹	25	71	
4.	EINE STATUE: <u>MARIA MIT DEM JESUS- KINDE U. 4 ENGELN</u> VON EINEM STRAHLENKRANZE UMGEBEN, RINGS HERUM EIN KRANZ AUS ROSEN	--	--	
5.	EIN BILD: <u>DER HL. ANTONIUS</u> (WIE DER HL. JAKOBUS L[AU]F[EN]D[E] NR. 3) (INV. 106) ⁴²	25	71	
6.	EIN BILD: <u>MARTERTOD DER HL. KATHARINA</u> (WIE L[AU]F[EN]D[E] NR. 1 U. 2)	25	71	ABGESANDT AN S.K.H. DEN FÜRSTEN 9. XI. 1900 ⁴³ (WIE BEI L[AU]F[EN]D[ER] NR. 1)
7.	EIN BILD: <u>DER HL. ALOYSIUS GONZAGA</u> IN GESCHNITZTEM RAHMEN, SCHWARZ MIT TEILWEISER VERGOLDUNG, UNTEN INSCRIFTENTAFEL: S. A. GONZAGA 1767	--	--	
8.	EIN BILD: <u>DIE HL. CATHARINA DE RICCIIS</u> (WIE L[AU]F[EN]D[E] NR. 7)	--	--	INSCRIFT: JUNGFAU DES H. DOMINI[CI] ORDENS CANONIE [?] 1746 ⁴⁴
9.	EIN BILD: <u>DER HL. ALEXIUS</u> (WIE L[AU]F[EN]D[E] NR. 7)	STIFTER I ST.		

41 (Inv. 105) = mit Bleistift durchgestrichen.

42 (Inv. 106) = mit Bleistift durchgestrichen.

43 An...Nov. = von anderer Hand und mit blauem Holzstift durchgestrichen und mit demselben Stift zurück dazugeschrieben. Dieses zurück ist seinerseits mit blauem Holzstift durchgestrichen.

44 Inschrift...1746 = von anderer Hand.

	LINKS EIN CHORSTUHL AUS EICHEN- HOLZ ⁴⁵			
	<u>LINKE SEITENWAND BEIM HOCHALTAR</u> <u>BEGINNEND:</u>			
10.	EIN BILD: <u>CHRISTI GEBURT</u> AUF HOLZ GEMALT, UND BRAUN MASE- RIRTEM RAHMEN VON HOLZ (ALTE INV. NR. 111) ⁴⁶	25	71	ABGESANDT 9. NOV. 1900 ⁴⁷
11.	EIN BILD: <u>HANDWASCHUNG DES</u> <u>PILATUS</u> AUF HOLZ GEMALT, MIT ROTHEM HOLZ- RAHMEN (ALTE INV.NR. 113) ⁴⁸	17	14	ABGESANDT 9. NOV. 1900 ⁴⁹
12.	EIN BILD: <u>MARIAE VERKÜNDIGUNG</u> AUF HOLZ GEMALT MIT MASERIRTEM BRAUNEM HOLZRAHMEN (ALTE INV.NR. 108 112) ⁵⁰	25	71	ABGESANDT 9. NOV. 1900 ⁵¹
13.	EIN BILD: <u>MARIAE TOD</u> (WIE DAS BILD M. VERKÜNDIGUNG) (ALTE INV.NR. 108) ⁵²	25	71	ABGESANDT 9. NOV. 1900 ⁵³
[...]				

45 Satz von anderer Hand notiert.

46 (*Inv. 111*) = mit schwarzem Filzstift durchgestrichen.

47 (*Inv. 111*) = mit schwarzem Filzstift durchgestrichen.

48 (*Inv. 113*) = mit blauem Holzstift durchgestrichen.

49 *An...Nov.* = von anderer Hand und mit blauem Holzstift durchgestrichen und mit demselben Stift *zurück* dazugeschrieben. Dieses *zurück* ist seinerseits mit blauem Holzstift durchgestrichen.

50 (*... 112*) = mit blauem Holzstift durchgestrichen.

51 *An...Nov.* = von anderer Hand und mit blauem Holzstift durchgestrichen und mit demselben Stift *zurück* dazugeschrieben. Dieses *zurück* ist seinerseits mit blauem Holzstift durchgestrichen.

52 (*Inv. 108*) = mit blauem Holzstift durchgestrichen.

53 *An...Nov.* = von anderer Hand und mit blauem Holzstift durchgestrichen und mit demselben Stift *zurück* dazugeschrieben. Dieses *zurück* ist seinerseits mit blauem Holzstift durchgestrichen.

	<u>B. AUF DER EMPORE:</u>		
26.	EIN WEISSGESTRICHENER TEILWEISE VERGOLDETER <u>ALTARÄHNLICHER SCHREIN</u> MIT AUFSATZ: IN DER MITTE EIN GLASKÄSTCHEN (MIT RELIQUIEN DARIN), RECHTS UND LINKS HEILIGEN-STATUEN ⁵⁴		
27.	<u>HINTEN:</u> EIN <u>ALTER KASTEN</u> OHNE ANSTRICH U. SCHLOSS, MIT ALTEN MUSIKALIEN U. 2 ALTEN MISSALE ROMANUM		IN EINER VERSCHLISSBAREN NISCHE EINE STATUE ANSCHEINEND ST. PETRUS DARSTEL-LEND
28.	EIN ALTES <u>LESEPULT</u> FÜR DIE MATUTIN (ZEIGT NOCH SPUREN EHEMALIGEN ANSTRICHS)		
29.	EIN ZINNERNER <u>LEUCHTER</u>		
	<u>AN DEN WÄNDEN:</u>		
	RECHTS UND LINKS AN DEM PFEILER:		
30., 31.	ZWEI STATUEN AUF WANDPOSTA- MENTEN		WAHRSCHEINLICH LINKS ST. JOSEF MIT DEM JESUSKIND AUF DEM ARM, RECHTS DIE HL. MARIA
32., 33., 34., 35.	<u>4 ALTE HEILIGENBILDER</u> IN <u>KLÖSTER- LICHER</u> TRACHT (GESCHNITZTER HOLZRAHMEN)		
[...]			

54 Vgl. Abb. 50.

39.	2 BEKLEIDETE FIGUREN (WEIBL. HEILIGE DARSTELLEND) AUF EINEM ALTÄRCHEN IM ZOPFSTIL ⁵⁵		SEHR SCHADHAFT, DIE BEKLEIDUNGEN VERWITTERT UND ZERFRESSEN, SEHEN SCHLECHT AUS
[...]			
42.	EIN BILD IN 3 ABTHEILUNGEN <u>CHRISTUS AM KREUZ</u> AUF HOLZ GEMALT MIT ROTHEM RAHMEN (ALTE INV.NR. 115) ⁵⁶		SEHR SCHADHAFT ERHALTEN
43.	EIN BILD, DER HL. NEPOMUK IM HINTERGRUND DESSEN MÄRTYRER- ~~~~~ TOD		MIT INSCRIFT
[...]			

VI.3.4. AUSZUG AUS EINEM INVENTARVERZEICHNIS VOM 11.8.1911

Quelle: StAS FAS DS 98 T 1 Nr. 42

Inventarverzeichnis der Klosterkirche in Stetten bei Hechingen 1911. neu aufgenommen am 18. August 1911.

	<u>A) IN DER KIRCHE</u>	
1.	1 BILD: MARIÄ HEIMSUCHUNG, MIT MASERIRTEM BRAUNEM HOLZRAHMEN	RESTAURIERT.
2.	1 BILD: HÄNDEWASCHUNG DES PILATUS, AUF HOLZ GEMALT, MIT ROTEM HOLZRAHMEN	RESTAURIERT NICHT VORHANDEN UND FEHLT ⁵⁷

⁵⁵ *auf...* *Zopfstil* = von anderer Hand interlinear hinzugefügt.

⁵⁶ *(Inv. 115)* = mit blauem Holzstift durchgestrichen.

⁵⁷ *nicht ... fehlt* = ist eine Zutat von zweiter Hand.

3.	1 BILD: MARIÄ VERKÜNDIGUNG, AUF HOLZ GEMALT, MIT MASERIERTEM HOLZ- RAHMEN	RESTAURIERT.
4.	1 BILD, MARIÄ TOD, WIE OBEN [...]	
14.	1 BILD, MARTERTOD DER HL. KATHARINA	
15.	1 STO [?], DER HL. JAKOBUS AUF HOLZ GEMALT, MIT GOLBLEISTEN EINGERAHMTE. [...]	
17.	1 BILD, DER HL. ANTONIUS, AUF HOLZ GEMALT MIT GOLBLEISTEN EINGERAHMTE	
18.	1 BILD, ENTHAUPTEUNG JOHANNES D. TÄUFERS AUF HOLZ GEMALT, MIT MASERIERTEM HOLZ- RAHMEN	RESTAURIERT.
19.	1 BILD, CHRISTI GEBURT WIE NO 18. ZWISCHEN NO 3 U. 4 AUFGEHÄNGT ⁵⁸ [...]	
	IN DER KIRCHE BEFINDEN SICH WEITER	
	1 SAKRAMENTSHÄUSCHEN [...]	
	<u>IN DER JOHANNESKAPELLE</u>	
21.	1 HEILIGENBILD (MA[R]TYRER?)	
22.	1 DESGL.	
23.	1 DESGL. (IM PRIESTERKLEID	
24.	1 DESGL. (EINE HEILIGE) SCHADHAFT <u>AM AUFGANG DER EMPORE</u> [...]	

⁵⁸ *zwischen ... aufgehängt* = ist eine Zutat von einer dritten Hand; wie aus der Datumsangabe unter dem Nachtrag (siehe unten) hervorgeht, datieren die Zusätze der dritten Hand auf den 5.11.1926.

26.	1 BILD IN 3 ABTHEILUNGEN, MITTEN: CHRISTUS AM KREUZ SEHR SCHADHAFT ⁵⁹	
		1 KASTEN ⁶⁰
	<u>AUF DER EMPORE</u>	
	[...]	
34.	1 BILD, KLOSTERFRAU MIT EINEM KRUFIX	
35.	1 BILD, KLOSTERFRAU MIT EINEM LAMM	
	<u>IN DER ALTEN JOHANNISKAPELLE</u>	
	(VON DER NEUEN SAKRISTEI DURCH EINEN LATTENVERSCHLAG ABGETRENNT)	
38.	1 ALTES BILD, DER HL. DOMINIKUS,	SEHR SCHADHAFT
39.	1 BILD, CHRISTUS AM KREUZ AUS SEIDE GESTICKT SEHR ALT UND SCHADHAFT	
	[...]	
45.	1 [STATUE] DIE HL. MARIA	
	[...]	
52.	<u>EINE CHRISTUSFIGUR</u>	FEHLT!
53.	STATUE HL. MARIA MIT JESUS ANGEKLEIDET 1 [DESGL.] ANGEKLEIDET OHNE NUMMER ⁶¹	
54.	DESGL. HL. MUTTER ANNA	
	[...]	
	<u>AUF DER EMPORE BEFINDEN SICH WEITER:</u>	
	[...]	

59 *sehr schadhaft* = ist eine Zutat von anderer Hand.

60 Von anderer Hand.

61 Ganze Zeile von anderer Hand hinzugefügt.

[OHNE NUMMER]	1 WEISS GESTRICHENER TEILWEISE VERGOL- DETER, ALTAR-ÄHNLICHER SCHREIN MIT AUFSATZ LINKS UND RECHTS STATUEN IN NISCHEN ⁶²	IST BEIM GEBÄUDE VERSICHERT!
	[...]	
	<u>AN DEN WÄNDEN DER EMPORE</u> ⁶³ JOHANNESKAPELLE ⁶⁴	
44.65	1 STATUE ST. JOSEF MIT DEM JESUSKIND AUF POSTAMENT	NICHT VORHANDEN! ⁶⁶ IST JETZT VORGEFUNDEN WORDEN, LAG IN DER FRÜHEREN SAKRISTEI UNTER DER WEIH- NACHTSKRIPPE. ⁶⁷
	NACHTRAG: ⁶⁸	
	[...]	
[OHNE NUMMER]	1 TAFEL HL. FAMILIE MIT JESUSKNABEN	
[OHNE NUMMER]	1 BILD, GRABLEGUNG CHRISTI	
[OHNE NUMMER]	1 ALTARBILD VON EINEM FRÜHEREN ALTAR	
[OHNE NUMMER]	2 TAFELN OHNE RAHMEN U. NR.	

62 links ... Nischen = von der dritten Hand hinzugefügt. – Vgl. zu diesem Werk Abb. 50.

63 Von der dritten Hand durchgestrichen.

64 Von der dritten Hand hinzugefügt.

65 Nummerierung nachträglich hinzugefügt.

66 Von der dritten Hand hinzugefügt.

67 Ist... Weihnachtskrippe = von anderer Hand nachgetragen.

68 Der gesamte Nachtrag wurde von der dritten Hand hinzugefügt.

VI.3.5. BERICHT GUSTAV HEBEISENS VOM 1.12.1926

Quelle: StAS FAS DS 98 T 1 Nr. 42

Fürstliche Hofkammer!

Sigmaringen, den 1. Dezember 1926.

Bericht des Fürstl[ichen] Archivs Sigmaringen

Betreff: Besichtigung der in der Kirche in Stetten bei Hechingen befindlichen Kunstgegenstände.

Gemäss Hofkammer – Anordnung vom 8. November 1926 No. ...⁶⁹ habe ich mit Herrn Landeskonservator Laur die in der Kirche bzw. Nebenkapelle befindlichen Kunstgegenstände einer Besichtigung unterzogen, worüber ich folgendes berichten kann.

1. Zunächst befindet sich der Aufbewahrungsraum in einem solchen Zustande, dass die fraglichen Gegenstände nicht mehr länger dort gelassen werden können.

2. Das vom Fürstl[ichen] Rentamt im Jahre 1911 aufgestellte Inventarverzeichnis ist weder fachmännisch noch vollständig aufgestellt, noch sind die angeführten Preise massgebend. Trotzdem erkennt man daraus, dass schon viele Gegenstände verschwunden sind und ein Teil von den jetzt vorhandenen seit jener Aufnahme in Verfall geraten ist.

3. Anwirklichen [!] Kunstgegenständen sind heute noch vorhanden:

a. Skulpturen:

1. Papstfigur, Renaissance, gute Arbeit.

2. eine Bischofsfigur, Renaissance, gute Arbeit,

3. zwei Heiligenfiguren, Renaissance, gute Arbeit (zwei weitere fehlen, vergleiche Photographie[]),

4. ein Relief, Gott – Vater, Renaissance, gute Arbeit, aber nirgends verzeichnet,

5. eine spätgotische Madonna mit Kind, (wohl die umstrittene) gute Arbeit, vergleiche Photographie,

6. ausserdem acht Engels, gute Arbeit, 18. Jahrhundert,

⁶⁹ Im Original ein nicht vervollständigtes Aktenzeichen.

7. eine Anna „Selbtritt“ spätgotische, sehr stark beschädigte, d. h. mittelmäßige Arbeit, wertlos,⁷⁰
8. ausserdem noch einige Barockfiguren ohne besonderen Wert.
- b. Teile eines Barock-Altars, worunter sich einige recht hübsche Ornamente befinden.
- c. zwei Reliquienschreine mit hl. Leibern, ebenfalls von einem Barockaltar, gut erhalten.
- d. Von den in der Nebenkapelle befindlichen Gemälden sind alle bis auf zwei oder drei so zerstört, dass sie heute wertlos sind.
- e. die gotischen Gemälde in der Kirche scheinen soweit man sie von der Leiter aus besichtigen kann, kaum dritten Ranges zu sein. Immerhin wäre es möglich, dass sie erst durch eine ungeschickte Restaurierung verdorben wurden. Bei den beiden Flügeln (Aposteln darstellend) dürfte es ziemlich sicher sein.
- f. Ausserdem fand ich noch mitten unter den bunt unter und übereinander gewürfelten Sachen auch noch eine recht nette Ewiglichtlampe aus Zinn (18. Jahrhundert), die nirgends verzeichnet war. Ich liess diese der Sicherheit wegen, gleich hierher schicken.⁷¹

In Anbetracht des vorgefundenen Zustandes möchte ich folgenden Antrag stellen:

Die Fürstliche Hofkammer wolle beschliessen

1. dass sämtliche Kunstgegenstände, die Herr Stadtpfarrer Fischer aus der Klosterkirche ins Pfarrhaus zur Aufbewahrung genommen hat, hierher an das Fürstliche Museum geschickt werden.
2. Die noch vorhandenen Skulpturen, da sie sich für unsere Sammlungen nicht eignen, entweder dem Landesmuseum zu verkaufen, oder als Leihgabe dem selben vorerst zur Verfügung zu stellen. Das Letztere wäre zu empfehlen, wenn beim Verkauf der gewünschte Preis nicht erzielt werden würde.
3. Die beiden Reliquienschreine mit den hl. Leibern in irgend einer Barockkirche aufzustellen oder, wenn das sich nicht ermöglichen liesse, der Geistlichkeit bezw. dem Dekanat zur Verfügung zu stellen, da bei Reliquien ein Verkauf ja nicht in Frage kommen kann.
4. Die Überreste des Barockaltars, sowie die Bilder in der Nebenkapelle mit

⁷⁰ Abb. 66.

⁷¹ In einer fast zeitgleichen Abschrift dieses Briefs wurde hinter diese Zeile Folgendes notiert:
(*Dieselbe ist schon hier im alten Büro der Hofbibliothek*)

Engelsputten & Ornamenten hierher kommen zu lassen, damit dieselben bei passender Gelegenheit verwendet werden können.

5. Die in der Kirche vorhandenen Gemälde in ihrem heutigen Zustand vorerst dort zu lassen.

VI.3.6. WILHELM FRIEDRICH LAUR AN GUSTAV HEBEISEN, 3.12.1926
(AUSZUG)

Quelle: StAS FAS DS 98 T 1 Nr. 42

Friedrichshafen, den 3. Dezember 1926.

An den Fürstlichen Museumsdirektor Herrn Dr. Hebeisen, Sigmaringen.

Von unserer gemeinschaftlichen Besichtigung der, in der Sakristei und dem ehemaligen Chor der Johanneskapelle des Klosters Stetten aufbewahrten Altertümer, werden auch Sie den Eindruck gewonnen haben, dass dieselben dort nicht genügend geschützt sind und eine andere Aufbewahrung notwendig ist. Wohin dieselben gebracht werden sollen, wird natürlich zunächst Ihrem Ermessen anheim gegeben sein, doch entspreche ich gerne Ihrem Wunsche, Ihnen meine Ansicht über diesen Punkt zu äussern.

Zunächst muss ich aber feststellen, dass ausser den Bildern (Händewaschung u.s.w.) die allenfalls noch im Stadtpfarrhaus in Hechingen sein könnten, auch noch andere Gegenstände, die zum Teil auch nicht in dem im Jahre 1911 aufgestellten Verzeichnis aufgeführt sind, fehlen, so insbesondere 2 weibliche Heiligenfiguren, die ich seinerzeit vor der Uebertragung der Altarteile aus der Heiligkreuzkapelle dort photographiert habe, sowie eine Anzahl ornamentaler Teile dieses Altars. Im grossen Ganzen haben die Gegenstände einen beschränkten Kunstwert, nicht zum wenigsten desshalb, weil sie stark verdorben sind.

Die seinerzeit verschwundene und neuerdings wieder beigebrachte spätgotische Madonna ist wohl trotz des Fehlens des Jesuskindes, das im Herbst 1920 noch vorhanden war,⁷² das einzige Stück, das sich für die fürstliche Sammlung eignen dürfte. Auch das gotische Tafelbild „Händewaschung“ könnte allenfalls für das Fürstl[iche] Museum in Frage kommen, würde aber besser in der jetzt kahlen Kirche bei den anderen Bildern untergebracht.

Von den anderen Gegenständen besitzen die Altarskulpturen aus der Heiligkreuzkapelle zwar einen gewissen kunstgeschichtlichen Wert, doch ist ihr Erhaltungszustand ein so schlechter, dass sie sich selbst für eine Sammlung, die bei Weitem nicht an die Bedeutung des Fürstl[ichen] Museums heranreicht, kaum eignen, besonders da sie sich nicht instand-setzen lassen ohne ihren

72 Siehe Abb. 65.

geschichtlichen Wert gänzlich einzubüssen. Dagegen sind die als Studienmaterial für die Kenntnis der Renaissanceplastik [!] an dem Ort, an dem sie entstanden sind oder früher aufgestellt waren, von grosser Bedeutung. Das ist aber die Stadt Hechingen, woselbst in den letzten 2 Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts abgesehen von der ganzen Ausstattung der St. Lutzenkirche und des Schlosses etwa ein Dutzend grosser Altäre entstanden sind. Da nun schon ein Teil des früheren Kreuzweges der Schlosskapelle[,] vorzügliche Arbeiten des Hechinger Bildhauers Joachim Taubenschmid[,] sich in der hohenzollerischen Landessammlung auf der Burg Hohenzollern befinden, scheint es am zweckmässigsten und für das Studium der Renaissanceplastik [!], dem sich neuerdings ein starkes Interesse zugewandt hat, von besonderer Wichtigkeit, dass auch dieses Skulpturen der Landessammlung überwiesen werden, die damit in der Lage ist, jenen Abschnitt in besonders instruktiver Weise zur Anschauung zu bringen. In Betracht kommen hierfür ausser den beiden grossen Statuen, hl. Papst und hl. Bischof, ein Kruzifix und die beiden kleineren Statuen, anscheinend Maria und Johannes, sowie das Rundrelief, Gott Vater und einige ornamentale Teile. Die Statue der Mutter Anna mit dem Jesuskind und Maria,⁷³ die noch in das frühe 16. Jahrhundert fällt, ist anscheinend dermassen schadhafte, dass sich ein Transport kaum mehr lohnt. Sie hat höchstens einen gewissen kulturhistorischen Wert, da sie, wie viele der dortigen Standbilder, seinerzeit bekleidet war. Falls sich diese Bekleidung noch vervollständigen liesse, könnte die Figur unter Umständen noch für die Landessammlung in Betracht kommen.

Was die übrigen Altarteile, die zum grossen Teil von den Seitenaltären der Klosterkirche stammen, anbelangt, so glaube ich nicht, dass sich dieselben noch zu einem einheitlichen Ganzen zusammenstellen [!] lassen, da der grösste Teil des Aufbaues und namentlich die Säulenschäfte [!] fehlen. Ihre Erhaltung ist aber wegen der charakteristischen Ornamente durchaus wünschenswert. In einem Depot werden sie aber weder zur Geltung kommen, noch sachgemäss erhalten werden können, da sie stark vom Holzwurm befallen sind. Vielleicht ist die Landessammlung in der Lage mit Hilfe sonstiger in ihrem Besitz befindlicher Architekturteile und Bilder, einen Altaraufbau zu schaffen, was den Vorteil hätte, dass diese Teile unter ständiger Beobachtung ständen und entsprechend konserviert würden.

73 Siehe Abb. 66.

Am schwierigsten wird die Unterbringung der grossen Heiligenschreine sein, falls sie nicht an ihrem jetzigen Standort belassen werden können. In der Klosterkirche ist kein Platz für dieselben und auch in anderen Kirchen fehlt es meist an solchem. Man wird aber also diese Schreine bis auf Weiteres auf der Mensa des früheren Altars, wo sie vor Feuchtigkeit weit geschützt sind, stehen lassen müssen.

Die sonst noch vorhandenen Oelbilder, die keinen künstlerischen Wert haben, werden, soweit sie noch einigermassen vorhanden sind, soweit als nötig ausgebessert und an den Wänden der Empore und der Sakristei angebracht. [gez.] Laur.

VI.4. BEILAGEN

VI.4.1. CHRONOLOGIE DER OBSERVANZREFORM IN DER TEUTONIA

Literatur/Quellen:

Barthelmé 1931; Hillenbrand 1989, S. 271; von Loë 1907, S. 40f.; Löhr 1924, S. 107-110; Löhr 1947; Meyer/ed. Reichert 1908, S. II-IV; Reichert 1911, S. 96, 131; Siemer 1936; Stievermann 1989, S. 275, 285; Stievermann 1985, S. 83; Theil 1976; Zimmermann/ Priesching 2003; Zimmer 1995, S. XIII; Zimmer I 1999, S. 82-89; Zimmer II 1999, S. 115ff, 121ff; Wilms 1928.

	JAHR DER REFORM	ORT, KLOSTER (TAGESDATUM)
1.	1397	Schönensteinbach
2.	1419	Colmar, Unterlinden
3.	1423	Basel, an den Steinen/Steinenkloster
4.	1425	Worms, Liebenau
5.	1428	Nürnberg, St. Katharina
6.	1429	Worms, Himmelskron
7.	1431	Straßburg, St. Nikolaus in undis
8.	1436	Tulln, Hl. Kreuz
9.	1438	Colmar, St. Katharina
10.	1439	Bern, St. Michaelsinsel
11.	1442	Pforzheim, St. Maria Magdalena
12.	1457	Bamberg, Hl. Grab
13.	1463	Speyer, Hasenpfohl
14.	1464	Schlettstadt, Silo
15.	1465	Altenhohenau
16.	1465	Straßburg, SS. Agnes u. Margaretha
17.	1465	Freiburg, Adelhausen
18.	1465	Freiburg, St. Agnes
19.	1465	Freiburg, Reuerinnen
20.	1466	Gebweiler, Engelpfort

21.	1466	Köln, St. Gertrud
22.	1467	Dillingen, Maria-Medingen
23.	1468	Medlingen
24.	1468	Krems/Donau, Imbach
25.	1474	Lienz, St. Maria (8.6.)
26.	1474	Marenberg (Maribor) (8.6.)
27.	1474	Graz
28.	1474	Innichen, St. Katharina (Neugründung)
29.	1478	Wildberg, Maria-Reuthin (25.4.)
30.	1478	Esslingen, Weiler (12.5.),
31.	1478	Kirchheim/T., St. Johannes Bapt. (15.5.)
32.	1478	Steinheim/Murr, Mariental (16.6.)
33.	1478	Schwäbisch-Gmünd, Gotteszell (26.9.)
34.	1480	Offenhausen, Gnadenzell
35.	1482	Pettendorf/Adlersberg (27.8.)
36.	1483	Regensburg, Hl. Kreuz
37.	1493	Straßburg, St. Katharina
38.	1497	Voldöpp, Mariatal
39.	1497	Erlangen, Frauenaaurach
40.	1500	Trier, St. Katharina
41.	1502	Hechingen, Stetten im Gnadental
42.	1508	Trier, St. Barbara
43.	1513	Hersbruck, Engeltal (1.10.)

Es folgen jene Frauenklöster in alphabetischer Ordnung der deutschen Provinz, die bis 1525 nicht observant reformiert wurden und deswegen seit 1475 der oberdeutschen Predigerkongregation angehörten:

44.		Augsburg, St. Katharina
45.		Augsburg, St. Margaretha
46.		Basel, Klingental (Austritt 1483, siehe unten)
47.		Diessenhofen, St. Katharinental
48.		Esslingen, Sirnau (Austritt 1479, siehe unten)

49.		Friedrichshafen, Löwental
50.		Kirchberg
51.		Luzern, Neuenkirch (Austritt nach 1500, siehe unten)
52.		Neudingen, Maria-Hof
53.		Rothenburg ob der Tauber, St. Marien
54.		Schwyz, St. Peter am Bach
55.		Speyer, St. Lambrecht
56.		Straßburg, SS. Johannes u. Marx (Austritt 1518, siehe unten)
57.		Studenitz (heute Maribor/Drava)
58.		Weißenburg, Merenbrunn
59.		Winterthur, Töss (Austritt um 1500, siehe unten)
60.		Würzburg, St. Markus
61.		Zürich, Oetenbach

VI.4.2. „EXKORPORIERTE“ SCHWESTERNKONVENTE

Literatur/Quellen:

Doerr 2015; Haug/Kraus, Nr. 523 S. 151; Hübscher 1953; Weis-Müller 1956; Wilms 1928; Zimmer I/II 1999; Zimmermann/Priesching 2003.

KLOSTER	JAHR DES AUSTRITTS
St. Laurentius (Wien)	um 1420 (endgültig)
St. Katharina (Freiburg)	1429 (endgültig)
St. Peter (Wiener-Neustadt)	1444 (endgültig)
Sirnau (Esslingen)	1479 (endgültig)
Stetten im Gnadental (Hechingen)	8.5.1481 (re-inkorporiert 1502)
Klingental (Basel)	1483 (endgültig; zuerst 1429, re-inkorporiert 1480)

Töss (Winterthur)	um 1500 (?) (endgültig)
SS. Johannes und Markus (Straßburg)	1518 (endgültig)
Neuenkirch (Luzern)	nach 1500 (endgültig?)

VI.4.3. CHRONOLOGIE DER REFORM STETTENS

Literatur/Quellen:

ABA Hs. 90 Bd. II, S. 346; Barthelmé 1931, S. 115; Berlin, Staatsbibl., mgf 88, fol. 263r; Dacheux, S. 321f., 327 mit Anm. 3, 328; Dietler /ed. Schlumberger 1897, S. 502; Dillingen, Studienbibl., Cod XV 197, fol. 60v; Fischer 1873/74, S. 199, 201ff.; Freienhagen-Baumgardt/Williams-Krapp 2015, S. IX-XII; Haug/Kraus; Hornung 1957, S. 155; Kemper 2006, S. 161f.; Knepper 1902, S. 94; Rapp 1974, S. 365; Rapp 1976, S. 88, 96; Reichert 1911, S. 147; Reichert 1912, S. 35, 41ff., 77, 82f.; Reichert 1914, S. 6, 133f.; Schmidt 1879, S. 23, 359; Schiewer, VL 9 (21995), Sp. 885-889; Tüchle 1969; Vasella 1931, S. 44f.; Weis-Müller 1956; Wilms 1932, S. 10, 12f., 14ff., 16 Anm. 23, 18, 20; Wimpfeling, Rhenanus/ed. Herding, Mertens 1970, S. 58; Zapf, DLL 2 (2011), Sp. 1488f.

ZEITPUNKT	EREIGNIS
Ende 1479	Graf Jos Niklas I. von Zollern ordnet die Reform des Klosters Stetten an.
1480	Ludwig Fuchs wird in seiner Funktion als Provinzvikar der natio Sueviae beauftragt, Stetten zu reformieren.
8.5.1481	Stetten verlässt den Orden.
18.4.1482	Ein gewisser Wolfgang Pruser, <i>filius</i> von Worms, wurde als vicarius zu den Terziarinnen in Rintingen beordert.
4.5.	Revokation der Klingentaler Reform durch päpstliches Veto.
28.8.	Die Engelporter Reformschwestern schreiben dem Landvogt.
3.9.	Die Engelporter Reformschwestern schreiben an den Ordensgeneral Salvus Casetta und bringen ihre Freude über sein Kommen zum Ausdruck.
30.9.	Ankunft Casettas in Basel.
12.10.	Formelle Revokation der Reform Klingentals; auch Casetta unterzeichnet den entsprechenden Vertrag.

18.10.	Casetta befiehlt den Engelporter Reformschwestern nach Engelport zurückzukehren.
16.11.	Absetzung der Engelporter Priorin durch Casetta von Straßburg aus, da sie sich weigerte, die vertriebenen Reformnonnen zurückzunehmen; Matthias Fanckel, damals Prior des Konvents in Basel, soll auf Cassetas Befehl hin eine neue Priorin in Engelport wählen lassen.
18.11.	Fanckel soll mit dem Ziel, eine Unterkunft für die obdachlosen Reformschwestern zu finden, als Visitor unter anderem die Schwesternklöster Gebweiler und Bern prüfen.
19.11.	Fanckel soll mit demselben Ziel das Kloster Silo bei Schlettstadt prüfen.
20.11.	Fanckel soll wiederum mit demselben Ziel das Kloster Schönensteinbach prüfen; angeblich sollen elf der Reformschwestern dorthin gekommen sein (?).
Ende 1482	Matthias Fanckel wechselt plötzlich die Fronten und läuft zu den Nicht-Observanten über.
6.3.1483	Casetta beauftragt darum den Prior des Konvents von Gebweiler, nämlich Thomas von Lampertheim, und Stephan Karr in seiner Funktion als Provinzvikar der <i>natio Alsatie</i> (später ist er Weihbischof von Straßburg), eine Unterkunft für die Engelporter Reformnonnen zu finden; er bevollmächtigt diese beiden außerdem, nötigenfalls auch neue Häuser dem Orden eigens inkorporieren zu können, sofern keine andere Lösung in Sicht ist.
1483	Thomas von Lampertheim ist in Sitten unterwegs zwecks Prüfung einer eventuellen Niederlassung dort.
12.4.	Cassetas erteilt die Erlaubnis dazu, den Terziarinnenkonvent in Rintingen auszubauen, damit die Reformnonnen, die dort einziehen sollen, Platz finden. Wilhelm von Rappoltstein bezahlt den Ausbau eines Klosters namens <i>Swarzenau</i> (anscheinend sind Rintingen und <i>Swarzenau</i> identisch [?]).
13.4.	Inkorporation von Obersteigen und <i>Swarzenau</i> aufgrund der Unterbringung der Reformschwestern; gleichzeitig wurde Thomas von Lampertheim durch Casetta zum Vikar über diese Klöster ernannt.
21.5.	Der Straßburger Bischof Albert von Baiern säkularisiert im Auftrag des Papstes das bis dahin dem sogenannten „Steiger-Orden“ angehörige Kloster in der elsässischen Ortschaft Obersteigen, wodurch das Gebäude frei wird.

1483	Einzug der Engelporter Reformschwestern und Thomas von Lampertheims in Rintingen.
16.2.1484	Thomas von Lampertheim schreibt an den Papst: Er schildert die Armut in Rintingen, etc.
3.1484	Der Straßburger Humanist Peter Schott der Jüngere schreibt im Namen der Engelporter Reformschwestern an den Papst.
1484	Peter Schott der Jüngere schreibt im Namen der Reformschwestern an Wilhelm von Rochefort und an den König von Frankreich: Bitte um finanzielle Unterstützung.
1485	Christoph von Uttenheim, damals Propst im Straßburger St. Thomasstift, ersteht auf eigene Kosten das seit dem 21. Mai 1482 leerstehende Konventsgebäude in Obersteigen und überlässt es den Engelporter Reformschwestern.
25.5.1485	Ulrich Zehentner wird Provinzvikar der <i>natio Alsatiae</i> , da Stephan Karr, der das Amt bisher bekleidet hatte, zum Straßburger Weihbischof berufen wurde. Damit ist Zehentner nun direkter Vorgesetzter von Thomas von Lampertheim, weswegen nun auch ihm die Verantwortung für die Engelporter Reformschwestern obliegt.
22.5.1486	Peter Schott der Jüngere schreibt im Namen des Straßburger Bischofs Albert von Baiern an <i>Marco cardinali S. Marcia et Patriarche Aquilegensi (?)</i> mit der Bitte diese Sache schnellstmöglich zu klären.
1486	Der vormalige Straßburger Domherr, Graf Friedrich II. von Zollern, wird zum Bischof von Augsburg gewählt.
8.1486	Aufenthalt des Straßburger Münsterpredigers Johannes Geiler von Kaysersberg in Augsburg bei Bischof Friedrich II.
14.3.1487	Der Papst genehmigt die Niederlassung der Engelporter Reformschwestern in Obersteigen.
1.10.	Auf Empfehlung des Papstes versieht der jetzt amtierende Ordensgeneral Joachim Turriani das Kloster Obersteigen mit allen Privilegien des Ordens.
9.2.1488	Graf Jos Niklas I. von Zollern stirbt in Augsburg; Beerdigung in der Klosterkirche zu Stetten.
2.6.1488	Totenfeier für Jos Niklas durch den Augsburger Bischof Friedrich II. von Zollern in Stetten.
1488-1489	Erneuter Besuch des Straßburger Münsterpredigers Johannes Geiler von Kaysersberg in Augsburg bei Bischof Friedrich II.

1.2.1490	Der Papst inkorporiert das Kloster in Obersteigen per entsprechender Bulle dem Orden und erlaubt den Nonnen aufgrund ihrer Armut Almosen sammeln zu dürfen.
1490	Peter Schott der Jüngere stirbt 31jährig an der Pest.
1493	Dringender Appell der in Obersteigen lebenden Engelporther Reformnonnen an den Ordensgeneral Joachim Turriani um Versetzung.
6.12.1495	Tod des Provinzials der Teutonia Jacob Sprenger. Ludwig Fuchs, Prior des Ulmer Konvents, übernimmt deswegen die kommissarische Leitung der Provinz
1496	Ulrich Zehentner wird auf dem von Ludwig Fuchs einberufenen Provinzkapitel zu Ulm als Nachfolger des verstorbenen Jacob Sprenger zum Provinzial der Teutonia gewählt.
9.1498	Das Provinzkapitel tagt unter der Leitung von Ulrich Zehentner im Berner Predigerkloster.
1496/1500	Ulrich Zehentner verfasst unter anderem seine <i>ordinacio</i> .
19.9.1500	Der Konstanzer Bischof Hugo von Hohenlandenberg verzichtet auf die Jursidktion über Stetten aufgrund des eindringlichen Ersuchens durch den Augsburger Bischof Friedrichs II. von Zollern und seines Bruders, des Grafen Eitelfriedrichs II. von Zollern.
24.10.1500	Ulrich Zehentner stirbt überraschend; die Provinz wird dadurch unversehens führungslos.
1501	Johannes Geiler von Kaysersberg, Christoph Uttenheims, Thomas von Lampertheim und Jakob Wimpfeling äußern jetzt den Wunsch, sich in die Eremus zurückzuziehen.
26.3.1501	Thomas von Lampertheim wird durch den General bevollmächtigt <i>transferendi sorores pro reformatione ... et quod ex monast. Angelice Porte possit transferre duas vel tres ad predicta loca de consensa provincialis</i> .
9. 6.1501	Peter Siber, filius des Konvents in Ulm und Schüler Ulrich Zehentners, wird auf einer außerordentlichen Wahlversammlung zum Nachfolger von Ulrich Zehentner im Provinzialat gewählt.
30.9.	Peter Siber erhält vom General Joachim Turriani den Auftrag, das Kloster Stetten der Observanz zuzuführen.
6.10.	Clara Lastin wird als <i>filiam ordinis</i> akzeptiert <i>si monasterium [Stetten] suum reformabitur</i> .

1502	Christoph von Uttenheim wird Bischof von Basel. Dadurch verläuft sich die von Geiler, Lampertheim, Uttenheim und Wimpfeling projektierte <i>vita solitaria</i> im Sande.
7.1502	Thomas von Lampertheim zieht jetzt mit den Müttern des Klosters Obersteigen nach Stetten um, wodurch Stetten reinkorporiert wird.
2.8.1502	Graf Eitelfriedrich II. von Zollern bestätigt den Umzug und die Re-Inkorporation Stettens, indem er auf seine Rechte am Kloster verzichtet. In Stetten wird jetzt auch die sogenannte strenge Klausur eingeführt.
zwischen 1480/1505	Anschaffung neuer Ausstattungsgegenstände für die Klosterkirche, unter anderem ein Sakramentshäuschen und ein Retabel
1503	Auf persönliche Bitte des Grafen Eitelfriedrich II. von Zollern bestätigt der damals zu Augsburg weilende päpstliche Legat Raymund Peraudi die Reform Stettens.
8.3.1505	Bischof Friedrich II. von Zollern stirbt in Augsburg.
1507	Übersiedelung der restlichen in Obersteigen lebenden Schwestern nach Stetten.
1507	Der Konstanzer Bischof Hugo von Hohenlandenberg verzichtet nun end-gültig auf die Jurisdiktion über das Kloster Stetten.
2.8.1508	Graf Eitelfriedrich II. von Zollern bekräftigt seinerseits den Verzicht auf besonderen Rechten am Kloster.
1508	Die Nonnen in Stetten schreiben an den jetzt amtierenden Straßburger Bischof Wilhelm von Honstein: Sie übergeben ihm das Kloster in Obersteigen mit allem Zubehör.
29.9.1508	Peter Siber stirbt in Konstanz, als er sich auf Heimreise vom Prozess in Bern wegen des Jetzerhandels befand, welchen er in seiner Funktion als Provinzial der Teutonia zu verantworten hatte.
Um 1508 (?)	Thomas von Lampertheim stirbt in Stetten.
1517	Aus- und Umbau des Klosters Stetten abgeschlossen.

VI.5. BIBLIOGRAPHIE

VI.5.1. ABKÜRZUNGEN

AASS:	Acta Sanctorum
ABA:	Archiv des Bistums Augsburg
ADB:	Allgemeine Deutsche Biographie
AFP:	Archivum Fratrum Praedicatorum
AFP NS:	Archivum Fratrum Praedicatorum, Nova Series
AÖG:	Archiv für Österreichische Geschichte
ASOP:	Analecta Sacra Ordinis Fratrum Praedicatorum
BOP:	Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum
BS:	Bibliotheca Sanctorum
BSB:	Bayerische Staatsbibliothek München
BWKG:	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
DBI:	Dizionario Biografico degli Italiani
DLL:	Deutsches Literatur Lexikon
EAF:	Erzbischöfliches Archiv Freiburg im Breisgau
FDA:	Freiburger Diözesanarchiv
FHH:	Fürstlich Hohenzollernsche Hofbibliothek
FHM:	Fürstlich Hohenzollernsches Museum
FS:	Festschrift
GLAK:	Generallandesarchiv Karlsruhe
GNM:	Germanisches Nationalmuseum
HH:	Hohenzollerische Heimat
HHH:	Hohenzollerische Heimatbücherei Hechingen
HJ:	Historisches Jahrbuch
HJH:	Hohenzollerische Jahreshefte
Hs.:	Handschrift
HStAS:	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LCI:	Lexikon für christliche Ikonographie
LEXMA:	Lexikon des Mittelalters
LMW:	Landesmuseum Württemberg
LThK:	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH:	Monumenta Germaniae Historica

- MITT. HZ:** Mittheilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde in Hohenzollern
- MOPH:** Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica
- NDB:** Neue Deutsche Biographie
- ÖNB:** Österreichische Nationalbibliothek
- o. O.:** ohne Ort
- o. J.:** ohne Jahr
- PL:** Patrologia Latina
- QF:** Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens
- RDK:** Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte
- RJKG:** Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
- RGG:** Religion in Geschichte und Gegenwart
- RQ:** Römische Quartalschrift
- STAS:** Staatsarchiv Sigmaringen
- SHR:** Staatliches Hochbauamt Rottweil
- STADTA:** Stadtarchiv
- UB:** Universitätsbibliothek
- VL:** Verfasserlexikon
- WLB:** Württembergische Landesbibliothek
- WVLG:** Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
- WUB:** Württembergisches Urkundenbuch
- ZFK:** Zeitschrift für Kunstgeschichte
- ZGO:** Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
- ZHG:** Zeitschrift für Hohenzollerische Geschichte
- ZKG:** Zeitschrift für Kirchengeschichte
- ZWLG:** Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte

VI.5.2. QUELLEN

VI.5.2.A. UNGEDRUCKTE / ARCHIVALISCHE QUELLEN

StAS	FAS DH 1 T 1-6 R 5,21
	FAS DH 1 T 1-6 R 78,264 U 638 (1.4.1261)
	FAS DH 1 T 1-6 R 78,265 (9.1.1267, Kopie)
	FAS DH 1 T 1-6 R 78,266 (9.1.1267, Kopie)
	FAS DH 1 T 1-6 R 78,267 U 639 (1278)
	FAS DH 1 T 1-6 R 78,268 (31.10.1287)
	FAS DH 1 T 1-6 R 78,277 U 647 (5.7.1507)
	FAS DH 1 T 1-6 R 78,279 U 649 (2.8.1502/8.4.1536)
	FAS DH 1 T 1-6 R 78,280 (2.8.1502)
	FAS DH 1 T 1-6 R 78,304a
	FAS DH 1 T 7 R 78,3
	FAS DS 92 T 9 NVA 12463
	FAS DS 92 T 9 NVA 24304
	FAS DS 92 T 9 NVA 24333
	FAS DS 98 T 1 Nr. 42
	FAS DS 98 T 1 Nr. 43
	FAS DS 122 T 3 Nr. 255
	FAS DS 169 T 1 Nr. 297
	FAS DS 169 T 1 Nr. 310

	FAS HH 1-50 T 1-5 U 645 (7.9.1507)
	FAS HH 1-50 T 1 U 648 (4.11.1677)
	FAS Sa 23 Nr. 2
	N 1-53 Nr. 35
	Ho 1 T 1-6 Nr. 3
	Ho 1 T 1-6 Nr. 4
	Ho 235 T 3 Nr. 376
	B 1341 [= Wenzler-Fiederer 1990]
	B 1431 [= Schmelzle 2009]
	H 588 [= Stillfried 1838]
	H 54 [= Laur 1915]
	H 44 [= Esbach 1906]
	KI Z/2
HHH	G 341
	K 131
	K 1 E 21 [= Bumiller 1990]
	K 432 [= Stillfried 1867]
	L 81
HStAS	B 40 Bü 509
	B 462 Bü 2 (25.5.1517)
	B 462 U 2 (24.10.1245)
	B 462 U 484 (1237)

EAF	Ha 19 (Konstanzer Handschriften, Konzeptbuch T)
SHR	RW 17/7-1 [= Schmidt-Thomé 1980]

VI.5.2.B. ERWÄHNTE UND BENUTZTE HANDSCHRIFTEN UND INKUNABELN

Augsburg	Bistumsarchiv	Hs. 90 Bd. I.-III.	
Berlin	Staatsbibl.	Ms. theol. lat. 8° 109	
Berlin	Staatsbibl.	mgf 88	
Basel	UB	E III 13	
Dillingen	Studienbibl.	Cod. XV 197	
Freiburg	StadtA	B 1 108	
Freiburg	StadtA	B 1 147	
München	BSB	cgm 168	urn:nbn:de:bvb:12- bsb00090856-7
München	BSB	2 Inc.s.a. 697 a.	< http://inkunabeln.digitale-samm-lungen.de/Ausgabe_H-440.html > (letzter Zugriff: 22.11.2016)
München	BSB	4 Inc.s.a.1868	urn:nbn:de:bvb:12- bsb11303505-6
München	BSV	4 P.lat. 1331	
Nürnberg	GNM	Hs. 7069	
Nürnberg	GNM	Hs. 2858	
Nürnberg	Stadtbibl.	Cod. Amb. 64.4°	
Sigmaringen	FHH	Hs. 442	
Sigmaringen	FHH	Hs. 32	
Stuttgart	WLB	Cod. hist. 2° 230	
Stuttgart	WLB	Cod.hist. 4° 330	
Stuttgart	WLB	Cod.theol. et phil. 8° 3	
Tübingen	UB	Gb 492 a.4	

Wien	ÖNB	Cod. 1942	
Wien	ÖNB	Cod. 1764	
Würzburg	UB	M.ch.o.16	

VI.5.2.C. EDITIONEN

- AASS:** Acta Sanctorum, hg. von J. Bollandus u. a., Antwerpen 1643-1786. [2. Aufl.: Venedig 1734-1770; ND von Aufl. 1: Paris 1863-1868, 5. Bde.; 1887-1925, 2 Suppl.-Bde., hg. v. C. Narbey; 1895-1912]
- ABEL 2011:** Stefan Abel: Johannes Nider „Die vierundzwanzig goldenen Harfen“. Edition und Kommentar, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 60).
- BERTHOLD/ED. ABEL 1852:** Bertholdi liber de fundatione monasterii Zwivil-densis libri II., hg. von Otto Abel, in: MGH SS 10 (1852), S. 96-124.
- CONSTITUTIONES SORO-RUM 1897:** Liber Constitutionum Sororum Ordinis Praedicatorum [nach der Redaktion von Humbert von Romanis des Jahres 1259, ediert von A. Mothon], in: ASOP 3 (1897), S. 337-348.
- CRUSIUS/ÜB. MOSER 1733:** Martin Crusius: Schwäbische Chronick[...]. Aus dem Lateinischen erstmals übersetzt von Johann Jacob Moser[...], Frankfurt 1733. [Im Original erschienen als: Martin Crusius: Annales Suevici [...], Frankfurt 1596.]
- DIETLER/ED. SCHLUMBERGER 1897:** Seraphim Dietler: Chronik des Klosters Schönensteinbach, hg. v. Johannes von Schlumberger, Gebweiler 1897.
- DREHER 1888:** Das Tagebuch über Friedrich von Hohenzollern, Bischof von Augsburg (1486-1505), historisch erläutert und zum Lebensbilde erweitert von Theodor Dreher, Sigmaringen 1888.
- FABER/ED. DIRR 1908:** Pius Dirr: Eine Gedächtnisschrift von Johannes Faber über die Erbauung der Augsburger Dominikanerkirche, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg 34 (1908), S. 164-178.
- FINKE 1891:** Heinrich Finke: Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts, Paderborn 1891.
- FABRI/ED. GOLDAST 1605:** Felix Fabri OP: Suevicarum Rerum Scriptores Aliquot Veteres [...], ed. Melchior Goldast, Frankfurt 1605.
- FRACHET/ED. REICHERT 1896:** Gerard Frachet OP: Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum, hg. v. Benedict M. Reichert OP, Löwen 1896.
- HAUG/KRAUS:** Urkunden des Dominikanerinnenklosters Stetten i[m] Gna-

- dental bei Hechingen 1261-1802, bearbeitet und hg. von Franz Haug und Johann Adam Kraus, Gammertingen 1957 (Beilage zu Hohenzollerische Jahreshefte 15 [1955] und 17 [1957]).
- HÜMPFNER 1961:** Die Regeln des heiligen Augustinus, übertragen von Winfried Hümpfner OESA, in: von Balthasar ²1961, S. 158-171.
- JANSEN 2005:** Sabine Jansen: Die Texte des Kirchberg-Corpus'. Überlieferung und Textgeschichte vom 15. bis zum 19. Jahrhundert, Köln 2005, URL: <kups.ub.uni-koeln.de/1596/1/Dissjansen.pdf> (letzter Zugriff: 11.11.2013).
- MEYER/ED. REICHERT 1909:** Johannes Meyer OP: Buch der Reformacio Predigerordens, I., II. und III. Buch, hg. von Benedict M. Reichert, Leipzig 1909 (QF 2).
- MEYER/ED. REICHERT 1908:** Johannes Meyer OP: Buch der Reformacio Predigerordens, IV. und V. Buch, hg. von Benedict M. Reichert OP, Leipzig 1908 (QF 3).
- MEYER/ED. GLENN DEMARIS 2015:** Johannes Meyer [OP]: Das Amptbuch, hg. von Sarah Glenn DeMaris, Rom 2015 (Monumenta Ordinis Praedicatorum 31).
- MGH SS:** Scriptorum 10, hg. von Georg Heinrich Pertz, Hannover 1852 (Monument Germaniae Historica 12).
- MGH NEC:** Necrologia Germaniae I: Dioecesis Augustensis, Constantiensis, Curiensis, hg. von Franz Ludwig Baumann, Berlin 1888 (Monumenta Germania Historica I).
- MONZOL I-VIII:** Monumenta Zollerana. Urkunden-Buch zur Geschichte des Hauses Hohenzollern, bearb. von Rudolf Graf Stillfried, 8 Bde., Berlin 1852-1890.
- VON MUNZINGEN/ED. KÖNIG 1880:** Johann König: Die Chronik der Anna von Munzingen, in: FDA 13 (1880), S. 129-236.
- PL:** Patrologia cursus completus: Seria I: latina, hg. von Jacques-Paul Migne, 217 Bde., Paris 1841-1855, 4 Bde. Indices, Paris 1862-1864.
- REGULA AUGUSTINI 1896:** Regula Beati Patris Augustini, in: ASOP 2 (1896), S. 610-619.
- DE ROMANIS/ÜB. MEYER 1488:** Humbert de Romanis: Auslegung über Sankt Augustins Regel [übersetzt von Johannes Meyer], Ulm: Konrad Din-

- ckmut, um 1488. [Hier wurde die Ausgabe München, BSB, 2 Inc.s.a.697a verwendet.]
- REICHERT 1898:** Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum 1: Ab anno 1220 usque ad annum 1303, hg. von Benedict M. Reichert OP, Rom 1898 (Moph 3).
- REICHERT 1901:** Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum 4: Ab anno 1501 usque ad annum 1553, hg. von Benedict M. Reichert OP, Rom 1901 (Moph 9).
- REICHERT 1911:** Registrum litterarum Raymundi de Capua 1386-1399, Leonardi de Mansuetis 1474-1480, hg. von Benedict M. Reichert OP, Leipzig 1911 (QF 6).
- REICHERT 1912:** Registrum litterarum Salvi Cassettae 1481-1483, Barnabae Saxoni 1486, hg. von Benedict M. Reichert OP, Leipzig 1912 (QF 7).
- REICHERT 1914:** Registrum litterarum Joachim Turrini 1487-1500, Vincentii Bandelli 1501-1506, Thomae de Vio Caietani 1507-1513, hg. von Benedict M. Reichert OP, Leipzig 1914 (QF 10).
- RIPOLL/BRÉMOND 1729:** Bullarium Ordinis FF [Fratrum] Praedicatorum, hg. von Thomas Ripoll OP und Antonin Brémond OP, Bd. 1 [von 8], Rom 1729.
- RIPOLL/BRÉMOND 1730:** Bullarium Ordinis FF [Fratrum] Praedicatorum, hg. von Thomas Ripoll OP und Antonin Brémond OP, Bd. 2 [von 8], Rom 1730.
- SAVONAROLA/ED. RICCI 1959:** Girolamo Savonarola: De simplicitate Christianae Vitae, ed. a cura di Pier Giorgio Ricci, Roma 1959 (Edizione nazionale delle Opere di Girolamo Savonarola 4).
- SAVONAROLA/ED. FERRARA 1961:** Girolamo Savonarola: Triumphus Crucis. Testo latino e volgare a cura di Mario Ferrara, Roma 1961 (Edizione nazionale delle Opere di Girolamo Savonarola 5).
- SAVONAROLA/ÜB. GIERATHS 1961:** Girolamo Savonarola. Ketzer oder Heiliger? Eingeleitet, ausgewählt und übersetzt von Gundolf Gieraths OP, Freiburg im Breisgau 1961.
- TRITHEMIUS 1495:** Johannes Trithemius: Catalogus illustrium virorum Germaniae [mit einem Nachwort von Jacob Wimpfeling], [Mainz um 1495]. [Hier wurde München, BSB, 4 Inc.s.a.1868 benutzt.]
- VON TOCCO/ED. ECKERT 1965:** Das Leben des heiligen Thomas von Aquino erzählt von Wilhelm von Tocco und andere Zeugnisse zu seinem Leben.

- Übertragen und eingeleitet von Willehad Paul Eckert, Düsseldorf 1965 (Heilige der ungeteilten Christenheit).
- VORAGINE/ED. BENZ 2007:** Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz. Mit einem Nachwort von Walter Berschin, München 152007.
- WIMPFELING, RHENA-NUS/ED. HERDING, MERTENS 1970:** Jakob Wimpfeling, Beatus Rhenanus: In Johannis Kaiserspergi theologi doctrina vitaeque. Das Leben des Johannes Geiler von Kaysersberg, hg. von Otto Herding unter Mitarbeit von Dieter Mertens, München 1970.
- WUB:** Württembergisches Urkundenbuch Online, URL: <<http://www.wu-bonline.de>> (letzter Zugriff: 1.12.2016).

VI.5.3. LITERATUR

VI.5.3.A. DARSTELLUNGEN

- ALBERT 1898:** Peter Albert: Johannes Meyer, ein oberdeutscher Chronist des fünfzehnten Jahrhunderts, in: ZGO 13 (1898), S. 255-263.
- ALBERT 1906:** Peter Albert: Zur Lebensgeschichte des Dominikanerchronisten Johannes Meyer, in: ZGO 21 (1906), S. 504-510.
- ALCE 1993:** Venturino Alce OP: Angelicus Pictor. Vita, opere e teologia del Beato Angelico, Bologna 1993 (Studio Domenicano).
- ANDENNA 2011:** Religiosità e civiltà. Identità delle forme religiose (secoli X-XIV). Atti del Convegno Internazionale, Brescia, 9-11 settembre 2009, a cura di Giancarlo Andenna, Milano 2011 (Le Settimane internazionali delle Mendola. Nuova Serie 2007-2011).
- ANDRÄ 2016:** Christine Andrä: Die Dominikanerinnen in Regensburg, in: Füllenbach 2016, S. 289-301.
- ANUTH/ODENTHAL 2014:** Bernhard Anuth/Andreas Odenthal: Zur Topographie des Beichtrituals. Eine praktisch-theologische Spurensuche, in: Theologische Quartalsblätter 194 (2014), S. 225-240.
- ARIÈS 1982:** Philippe Ariès: Geschichte des Todes [Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen und Una Pfau], München 1982.
- [**IM ORIGINAL ERSCHIENEN ALS:** L'homme devant la mort, Paris 1978.]
- ARMGART 1994:** Martin Armgart: Ein fehlgeschlagener Reformversuch des Speyerer Dominikanerinnen-Klosters im Jahre 1442, in: Palatia Historica. FS für Anton Doll, hg. von Pirmin Spieß, Mainz 1994, S. 247-277.

- ARNULF 1995:** Arwed Arnulf: Studien zum Klosterneuburger Ambo, in: Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 48 (1995), S. 9-41.
- ARRAS 2014:** Yvonne Arras: Neue Erkenntnisse zur Geschichte des Klosters Stetten im Gnadental im 15. und 16. Jahrhundert. Stetten im Gnadental und die dominikanische Observanzbewegung, Vortrag vor dem Hohenzollerischen Geschichtsverein am 25. November 2014 im Hohenzollerischen Landesmuseum in Hechingen.
- ARRAS 2015/16:** Yvonne Arras: Die Dominikanerinnen und Dominikaner der Region Neckar-Alb in der Augsburger Chronik von Karl Welz OP († 1809) und Emerich Ruff OP († 1814), in: ZHG 51/52 (2015/16), S. 31-110.
- ARRAS 2016:** Yvonne Arras: Illustrierte Bemerkungen über Kirchberg, Pforzheim und ein Bild in Unterlinden, Vortrag auf der Tagung „Aktuelle Forschungsdiskurse und -projekte VIII: Arbeitskreis geistliche Frauen im europäischen Mittelalter (AGFEM)“, 4. bis 6. März 2016, Schlossakademie Dhaun (Hochstetten-Dhaun).
- ARRAS 2017:** Yvonne Arras: *Was ich ye gehandelt hab, hab ich gemainer congregation zû gütt gethonn*. Der Augsburger Johann Faber OP (ca. 1470-1530) als Generalvikar der Predigerkongregation, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 51 (2017), S. 402-423.
- ARRAS 2018:** Yvonne Arras: Ikonoklastische Energien der (deutschen) Dominikanerobservanten des 15. Jahrhunderts, in: Bilder-Gewalt. Zerstörung – Zensur – Umkodierung – Neuschöpfung, hg. von Birgit Ulrike Münch, Andreas Tacke, Markwart Herzog, Sylvia Heudecker, Petersberg 2018 (Kunsthistorisches Forum Irsee 5). S. 36-41.
- ARRAS 2019:** Yvonne Arras: Vinzenz Ferrer. Der „Engel der Apokalypse“ im Dienste dominikanischen Reformdenkens – Eine Annäherung über Bilder, in: AFP NS 4 (2019), S. 67-91.
- VON BALTHASAR 1961:** Die großen Ordensregeln, hg. von Hans Urs von Balthasar, Zürich 1961.
- BARTH 1926:** Jakob Barth: Das Zollerische Bild im Kloster Stetten bei Hechingen, in: Schwäbisches Heimatbuch für Hohenzollern, hg. v. Eugen Flad, Berlin 1926, S. 66.
- BARTH 1933:** Medard Barth: Dr. Johannes Kreutzer und die Wiederaufrichtung des Dominikanerinnenklosters Engelpforten in Gebweiler, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 8 (1933), S. 181-208.

- BARTH 1954:** Medard Barth: Beicht und Kommunionen im mittelalterlichen Elsaß. Ein Durchblick, in: FDA 74 (1954), S. 88-99.
- BARTHELMÉ 1931:** Anette Barthelmé: La réforme dominicaine au XVe siècle en Alsace et dans l'ensemble de la province de Teutonie, Strasbourg 1931 (Collection d'études sur l'histoire du droit et des institutes de l'alsace VII).
- BAUM 1993:** Wilhelm Baum: Die Habsburger in den Vorlanden 1386-1486. Krise und Höhepunkt der habsburgischen Machtstellung in Schwaben am Ausgang des Mittelalters, Wien u. a. 1993.
- BAUR 1901:** Ludwig Baur: Die Ausbreitung der Bettelorden in der Diocese Konstanz, in: FDA 29 (1901), S. 1-107.
- BAUR 1933:** Willy Baur: Studien über das Hechinger Collegiatstift, in: Zollernheimat 2,7 (1933), S. 51-52.
- BAUR 1938:** Willy Baur: Das Kloster Stetten, in: Das bunte Blatt der hohenzollerischen Blätter, 24./25. September 1938.
- BAUER 2009:** Jörg Bauer: Das Esslinger Dominikanerkloster im 15. Jahrhundert, in: Ausst.Kat. Esslingen 2009, S. 168-174.
- BAXHENRICH-HARTMANN 1984:** Elisabeth-Maria Baxhenrich-Hartmann: Der Hochaltar des Derick Baegert in der Propsteikirche zu Dortmund. Studien zur Kunst- und Dominikanergeschichte in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts, Dortmund 1984 (Monographien zur Geschichte Dortmunds und der Grafschaft Mark 8).
- BECK 1977:** Kurt Beck: Das Dominikanerkloster in Frankfurt am Main, Frankfurt am Main 1977.
- BECKER 1989:** Otto H. Becker: Der Nachlaß Albert Waldenspul. Eine Fundgrube für die Landeskunde und die Denkmalpflege, in: HH 39,1 (1989), S. 1-4.
- BELTING 1981:** Hans Belting: Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion, Berlin 1981.
- BELTING 2004:** Hans Belting: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 2004.
- BERNHARDT/SEIGEL 1974/75:** Walter Bernhardt, Rudolf Seigel: Bibliographie der Hohenzollerischen Geschichte, in: ZHG 97/98 (1974/75), S. 1-688.
- BERNOULLI 1885:** August Bernoulli: Ein Wandgemälde in der Predigerkirche zu Basel, in: Baseler Jahrbuch 1885, S. 139-49.
- BEUCKERS/JOBST/WESTPHAL 2011:** Buchschätze des Mittelalters. Forschungsrückblicke – Forschungsperspektiven. Beiträge zum Kolloquium des

- Kunsthistorischen Instituts der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel vom 24. bis zum 26. April 2009, hg. von Klaus Gereon Beuckers, Christoph Jobst und Stefanie Westphal, Regensburg 2011.
- BINDING/UNTERMANN 2001:** Günther Binding, Matthias Untermann: Kleine Kunstgeschichte der mittelalterlichen Ordensbaukunst in Deutschland, Darmstadt ³2001.
- BLUME 1989:** Dieter Blume: Ordenskonkurrenz und Bildpolitik. Franziskanische Programme nach dem theoretischen Armutsstreit, in: Malerei und Stadtkultur in der Dantezeit. Die Argumentation der Bilder, hg. von dems. und Hans Belting, München 1989, S. 149-170.
- BOCK 1924:** Friedrich Bock: Das Nürnberger Predigerkloster. Beiträge zu seiner Geschichte, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 25 (1924), S. 145-207.
- BÖHLING 1932:** Luise Böhling: Die spätgotische Plastik im Württembergischen Neckargebiet, Reutlingen 1932 (Tübinger Forschungen zur Archäologie und Kunstgeschichte 10).
- BONER 1934:** Georg Boner: Das Predigerkloster in Basel von der Gründung bis zur Klosterreform: 1233-1429, 1. Teil, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 33 (1934), S. 195-303.
- BONER 1935:** Georg Boner: Das Predigerkloster in Basel von der Gründung bis zur Klosterreform: 1233-1429, 2. Teil, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 34 (1935), 151-186.
- BONNIWELL 1945:** William R. Bonniwell: A History of the Dominican Liturgy 1215-1945, New York ²1945.
- BORCHARDT 1988A/B:** Karl Borchardt: Die geistlichen Institutionen in der Reichsstadt Rothenburg ob der Tauber und dem zugehörigen Landgebiet von den Anfängen bis zur Reformation, 2 Bde., Neustadt/Aisch 1988 (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte. Reihe IX: Darstellungen aus der fränkischen Geschichte 37,1/2).
- BÖRNER 1998:** Bruno Börner: ‚Par caritas par meritum.‘ Studien zur Theologie des gotischen Weltgerichtsportals in Frankreich – am Beispiel des mittleren Westeingangs von Notre-Dame in Paris, Freiburg i. Ü. 1998 (Scrinium Friburgense 7).
- BRAKMANN 2011:** Thomas Brakmann: Ein geistlicher Rosengarten. Die Vita der heiligen Katharina von Siena zwischen Ordensreform und Laien-

- frömmigkeit im 15. Jahrhundert. Untersuchung und Edition, Frankfurt am Main 2011.
- BRAUN 1924A/B:** Joseph Braun SJ: Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung, 2 Bde., München 1924.
- BRAUN 1943:** Joseph Braun SJ: Tracht und Attribute der Heiligen in der Deutschen Kunst, Stuttgart 1943.
- BRAUNFELS 1969:** Wolfgang Braunfels: Abendländische Klosterbaukunst, Köln 1969.
- BRENK 1966:** Beat Brenk: Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes, Wien 1966 (Wiener byzantinische Studien 3).
- BRETTLE 1924:** Sigismund Brettle OFMCon: San Vincente Ferrer und sein literarischer Nachlass, (Diss. Freiburg/Schweiz) Münster 1924 (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen X, Sonderdruck).
- BRIEL 2015:** Verena Briel: Umgebung Frankfurt am Main, ehem[als] Dominikanerkloster. Zwei Tafeln eines Marienretabels, um 1480. Heute Kurpfälzisches Museum Heidelberg, in: Mittelalterliche Retabel in Hessen. Ein Forschungsprojekt der Philipps-Universität Marburg, der Goethe-Universität Frankfurt und der Universität Osnabrück, gefördert von der DFG 2012-2015, URL: <<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2016/3566>> (letzter Zugriff: 1.12.2016).
- BRINKMANN 2008:** Ulrike Brinkmann: Studien zu den deutschen Bibelfenstern des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, Köln 2008.
- BROWE 1938:** Peter Browe SJ: Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938.
- BRUNNER 1962:** Herbert Brunner: Reclams Kunstführer, Bd. 2: Baden-Württemberg und Saarland, Stuttgart 1962.
- BUMILLER 1990:** Casimir Bumiller: Dorf und Kloster Stetten im Mittelalter, Vortrag vom 25.11.1990 in Stetten b[ei] Hechingen. [= HHH K 1 E 21]
- CANNON 1980:** Joanna Cannon: Dominican Patronage of the Arts in Central Italy: The Provincia Romana, c. 1220 - c. 1320, (Diss. masch.) London 1980, URL: <<http://courtauld.ac.uk/people/cannon/thesis.pdf>> (letzter Zugriff: 28.7.2015).
- CANNON 1982:** Joanna Cannon: Simone Martini, the Dominicans and the

- Early Sienese Polyptych, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 45 (1982), S. 69-93.
- CANNON 2013:** Joanna Cannon: *Religious Poverty, Visual Riches. Art in the Dominican churches of Central Italy in the Thirteenth und Fourteenth Centuries*, New Heaven/London 2013.
- CÁRDENAS 2016:** Livia Cárdenas: *Genealogie und Charisma. Imaginationen dominikanischer Verwandtschaften im Spätmittelalter*, in: von Heusinger et al. 2016, S. 302-334.
- CAVIEZEL 2006:** Nott Caviezel: *Schalltöpfe. Eine Miscelle zur Akustik im Mittelalter*, in: *Werk, Bauen + Wohnen* 93,12 (2006), S. 20-23.
- CIOFFARI 2005:** Gerardo Cioffari OP: *Domenicani nella storia. Breve storia dell'Ordine attraverso i suoi protagonisti*, Bd. I: *Il medioevo*, in: *Nicolaus Studi Storici* 30,1 (2005), S. 6-365.
- CIRIELLO 2015:** Helga Ciriello: *Skulpturen aus dem Hohenzollerischen Landesmuseum (Madonna mit Kind, Inv. Nr. 84/2)*, unveröffentlichte Auszüge des Inventarverzeichnisses, 11.3.2015.
- CHÈNE 2006:** Catherine Chène: *La plus ancienne vie de Vincent Ferrier racontée par le dominicain allemand Jean Nider (ca. 1380-1438)*, in: Hodel/Morenzoni 2006, S. 121-166.
- COESTER 1984:** Ernst Coester: *Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen West- und Süddeutschlands von 1200 bis 1350*, Mainz 1984 (*Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte* 46).
- CONRAD 1960:** Klaus Conrad: *Die Geschichte des Dominikanerinnenklosters in Lambrecht*, Heidelberg 1960 (*Heidelberger Veröffentlichungen* 5).
- CORMIER 1899:** H[yazinth]-M[arie] Cormier [OP]: *Le bienheureux Raymond de Capoue. XXIIIe Maître Général de l'ordre des Frères-Prêcheurs. Sa vie, son action dans l'église, et dans l'ordre de Saint Dominique*, Roma 1899.
- CORNELL 1924:** Hendrik Cornell: *The iconography of the nativity of Christ*, Uppsala 1924.
- CURTIUS 1965:** Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern/München ⁵1965 (1. Aufl. 1948).
- CYGLER/MELVILLE 2002:** Florent Cygler, Gert Melville: *Augustinusregel und dominikanische Konstitutionen aus der Sicht Humberts von Romanis*, in: Melville/Müller 2002, S. 419-454.
- DACHEUX 1876:** L[éon] Dacheux: *Un Réformateur catholique a la fin du XVe*

- siecle. Jean Geiler de Kaysersberg. Predicateur a la cathédrale da Strasbourg 1478-1510. Étude sur sa vie et son temps, Paris/Strasbourg 1876
- DAFFNER 1912:** Hugo Daffner: Salome. Ihre Gestalt in Geschichte und Kunst. Dichtung – Bildende Kunst – Musik, München 1912.
- DAILEADER 2016:** Philip Daileader: Saint Vincent Ferrer, his world and life: religion and society in late Medieval Europe, New York/Hampshire 2016 (The New Middle Ages).
- DECKER 1935:** Otmar Decker OP: Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen (1207-1267), Leipzig 1935 (QF 31).
- DEGLER-SPENGLER/ CHRIST 1999:** Brigitte Degler-Spengler, Dorothea A. Christ: Basel, Klingental, in: Zimmer II 1999, S. 530-573.
- DENDORFER 2014A:** Jürgen Dendorfer: Gescheiterte Memoria? – Anmerkungen zu den „Hausklöstern“ des hochmittelalterlichen Adels, in: ZWLG 72 (2014), S. 17-38.
- DENDORFER 2014B:** Jürgen Dendorfer: Die Klöster der Grafen von Dagsburg-Egisheim. Motive und Funktionen adliger Klostergründungen des Früh- und Hochmittelalters am Oberrhein, Vortrag, gehalten am 14. März 2014, im Rahmen der Arbeitssitzung der Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhein e.V., in: ag-landeskunde-oberrhein.de, URL: <<http://www.ag-landeskunde-oberrhein.de/index.php?id=p541v>> (letzter Zugriff: 8.1.2016).
- DENIFLE 1885:** Heinrich Denifle OP: Die Constitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228, in: Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1 (1885), S. 165-192.
- DENIFLE 1886:** Heinrich Denifle OP: Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, in: Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886), S. 641-652.
- DIECK 1997:** Margarete Dieck: Die Spanische Kapelle in Florenz. Das treccateske Bildprogramm des Kapitelsaals der Dominikaner von S. Maria Novella, Frankfurt am Main 1997 (Europäische Hochschulschriften Reihe XXVIII, Bd. 298).
- DIEHL 1932:** August Diehl: Tilman Riemenschneider der große deutsche Bildhauer und Bildschnitzer. Ein Führer zu seinen Werken in Würzburg, Bamberg, Rothenburg, Münnerstadt, Creglingen, Volkach, Maidbronn und anderwärts im Frankenlande, Würzburg 1932.

- DINZELBACHER/BAUER 1985:** Frauenmystik im Mittelalter, hg. von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer, Ostfildern 1985.
- DEHIO/PIEL 1964:** Georg Dehio: Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler: Baden-Württemberg, bearb. von Friedrich Piel, München 1964.
- DOERR 2015:** Madlen Doerr: Klarissen und Dominikanerinnen in Freiburg im 15. Jahrhundert: Sozialstruktur und Reform, (Diss. masch.) Freiburg im Breisgau 2015, URN: urn:nbn:de:bsz:25-opus-100347 (letzter Zugriff: 12.12.2016).
- DONDAINE 1953:** Antoine Dondaine OP: Saint Pierre martyr. Etudes, in: AFP 23 (1953), S. 66-162.
- LA DOUS 2016:** Lydia la Dous OP: Albertus Magnus als Naturphilosoph, in: Füllenbach 2016, S. 167-179.
- DRESSEL 1995:** Martin Dressel: Graf Eitelfriedrich II. von Zollern (1452-1512). Kaiserlicher Rat Maximilians I. und erster Richter am Reichskammergericht, Wetzlar 1995.
- ECO 1989:** Umberto Eco: Laudatio auf Thomas von Aquin [dt. von Burkhard Kroeber], in: Umberto Eco: Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen, hg. von Michael Franz und Stefan Richter, Leipzig 1989, S. 391-402.
- ECKER 1985:** Ulrich P. Ecker: Die Geschichte des Klosters S. Johannes-Baptista der Dominikanerinnen zu Kirchheim u. Teck, Freiburg 1985.
- ECKERT 1974:** Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte, hg. von Willehad Paul Eckert OP, Mainz 1974.
- EGGER 1991:** Franz Egger: Beiträge zur Geschichte des Predigerordens. Die Reform des Basler Konvents 1429 und die Stellung des Ordens am Basler Konzil 1431-1448, Bern 1991 (Europäische Hochschulschriften III, 467).
- EGLER/EHRENBERG 1906:** Ludwig Egler: Chronik der Stadt Hechingen, bearb. von Maximilian Rudolf von Ehrenberg. Hechingen ²1906.
- EHRENSCHWENDTNER 2004:** Marie-Luise Ehrenschwendtner: Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert, Stuttgart 2004 (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 60).
- EICHENLAUB 1996:** Dominicains et Dominicaines en Alsace XIIIe-XXe S. Actes du colloque de Guebwiller 1994, hg. von Jean-Luc Eichenlaub, o. O. 1996.
- EISELE 1965:** Karl-Friedrich Eisele: Studien zur Geschichte der Grafschaft

- Zollern und ihrer Nachbarn, Stuttgart 1965 (Arbeiten zur Landeskunde Hohenzollerns 3/Arbeiten zum historischen Atlas von Südwestdeutschland 2).
- EISERMANN ET AL. 2004:** Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter. Ergebnisse eines Arbeitsgesprächs in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 24.-26. Februar 1999, hg. von Falk Eisermann, Eva Schlottheuber und Volker Honemann, Leiden/Boston 2004 (Studies in Medieval and Reformation Thought 99).
- ELM 1980:** Kaspar Elm: Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, hg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte, Göttingen 1980 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68. Studien zur Germania Sacra 14), S. 188-238.
- ELM 1989:** Reformbemühungen und Observanzbewegung im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hg. von Kaspar Elm, Berlin 1989 (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien 6).
- ENDRES 1909:** Josef Anton Endres: Ein Thomaszyklus in Regensburg, in: Die christliche Kunst 5 (1909), S. 265-271.
- ENDRES 1911:** Josef Anton Endres: Der hl. Thomas von Aquin in der Kunst, in: Archiv für christliche Kunst 2 (1911), S. 13-15.
- ENDRISS 1967:** Albrecht Endriss: Die religiös-kirchlichen Verhältnisse in der Reichsstadt Wimpfen vor der Reformation, Stuttgart 1967 (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B 39).
- ENGELS 1992:** Palatia Sacra. Kirchen- und Pfründebeschreibung der Pfalz in vorreformatorischer Zeit. Teil 1: Bistum Speyer. Der Archidiakonats des Dompropstes von Speyer. Bd. 5: Der Landdekanat Böhl, bearb. von Renate Engels (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 61.5), Mainz 1992.
- ENGLER 2017:** Claudia Engler: Regelbuch und Observanz. Der Codex A 53 der Burgerbibliothek Bern als Reformprogramm des Johannes Meyer für die Berner Dominikanerinnen, Berlin/Boston 2017 (Kulturtopographie des alemannischen Raumes 8).
- ESBACH 1906:** Friedrich-Carl Esbach: Fürst Leopold von Hohenzollern. Ein

- Lebensbild, hg. von Hermann Schroedel, Sigmarigen/Friedrichsteneck 1906. [Hier wurde die Ausgabe StAS H 44 verwendet.]
- ESSER 1953:** Karl Heinz Esser: Über den Kirchenbau des hl. Bernhard von Clairvaux. Eine kunstwissenschaftliche Untersuchung aufgrund der Ausgrabungen der romanischen Abteikirche Himmerod (mit Grabungsbericht), in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 5 (1953), S. 195-222.
- FELD 1990:** Helmut Feld: Der Ikonoklasmus des Westens, Leiden 1990 (Studies in the History of Christian Thought XLI).
- FELDHAHN 2005:** Ulrich Feldhahn: Rudolf v. Stillfried, Kloster Heilsbronn und die Burg Hohenzollern, in: ZHG 41 (2005), S. 27-46.
- FELSKAU 2006:** Christian-Frederik Felskau: Von Brabant bis Böhmen und darüber hinaus. Zu Einheit und Vielfalt der „religiösen Frauenbewegung“ des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Klueting 2006, S. 67-102.
- FEY 2003:** Carola Fey: Die Begräbnisse der Grafen von Sponheim. Untersuchungen zur Sepulkralkultur des mittelalterlichen Adels, Mainz 2003 (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 107).
- FINKE 1890:** Heinrich Finke: Dominikanerbriefe aus dem 13. Jahrhundert, in: ZGO 44 (1890), S. 534-540.
- FINKE 1925:** Heinrich Finke: Neues über den hl. Vincente Ferrer, in: RQ 33 (1925), S. 150-158.
- FISCHER 1873/74:** Dagobert Fischer: Das Kloster und das Dorf Obersteigen, im Unter-Elsaß, historisch und topographisch beschrieben, in: Alsatia. Neue Beiträge zur elsässischen Landes-, Rechts- und Sittengeschichte, Sagen, Sprache und Literatur 10 (1873/74), S. 180-220.
- FISCHER 1928:** Karl Fischer: Die Buchmalerei in den beiden Dominikanerklöstern Nürnbergs, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 28 (1928), S. 69-154.
- FLAD 1956:** Maria E. Flad: Legende von Maria Gnadental, in: HH 6,1 (1956), S. 8.
- FLEITH/WETZEL 2009:** Kulturtopographie des deutschsprachigen Südens im späteren Mittelalter. Studien und Texte, hg. von Barbara Fleith und René Wetzel, Berlin 2009 (Kulturtopographie des alemannischen Raumes 8).
- FRANK 1951:** Eberhard Frank: Die Reste spätgotischer Tafelmalerei im würt-

- tembergischen Schwarzwald- und Neckargebiet, (Diss. masch.) Tübingen 1951.
- FRANK 1953:** Eberhard Frank: Die Verwendung graphischer Vorlagen in der spätgotischen Tafelmalerei des württembergischen Neckargebietes, Tübingen 1953 (Tübinger Forschungen zur Kunstgeschichte 3).
- FRANK 1966:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Leonhard Hüntpichler O. P. († 1478), Theologieprofessor und Ordensreformer in Wien, in: AFP 36 (1966), S. 313-388.
- FRANK 1968:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500, Wien 1968 (Archiv für Österreichische Geschichte 127).
- FRANK 1970:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Zur Gründungsgeschichte des Wiener Dominikanerklosters, in: FS für Franz Loidl, Bd. 2, hg. von Viktor Flieder, Wien 1970 (Aus Christentum und Kultur, Sonderband 2), S. 53-104.
- FRANK 1973:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Das Wiener Dominikanerkloster um die Mitte des 15. Jahrhunderts im Spiegel eines Briefbuches, in: *Translatio Studii. Manuscript and Library Studies.* FS für Oliver L. Kapsner OSB, ed. by Julian G. Plante, Collegeville/Minnesota 1973, S. 169-201.
- FRANK 1974:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Der Dominikaner Johannes Werd als Kommentator der S. Th., in: Eckert 1974, S. 609-640.
- FRANK 1976:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Hüntpichler. Ein Beitrag zum Konziliarismus der Wiener Universität im 15. Jahrhundert, Wien 1976 (Archiv für österreichische Geschichte 131).
- FRANK 1980:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Zur Reform des Friesacher Dominikanerklosters (1474-1503), in: *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit.* FS Erwin Iserloh, hg. von Remigius Bäumer, Paderborn 1980, S. 215-230.
- FRANK 1984:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Die Wiener Dominikanerkirche als Marienheiligtum, in: *Die Dominikaner in Wien. Zur Geschichte der Wiener Dominikaner und ihrer Kirche.* FS aus Anlaß des 350. Jahrestages der Weihe der Basilika S. Maria Rotunda 1634-1984, Graz o. J. [1984], S. 7-17.
- FRANK 1995:** Isnard Wilhelm Frank OP: Ordensarmut und missae speciales bei den spätmittelalterlichen Mendikantenorden, in: *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie.* FS für Theodor Schnei-

- der, hg. von Bernd Jochen Hilberath, Jochen Sattler, Mainz 1995, S. 208-224.
- FRANK 1996:** Isnard Wilhelm Frank OP: Bettelordenskirchen als multifunktionale Kulträume. Ein Beitrag zur Bettelordenskirchenforschung, in: *Wissenschaft und Weisheit* 59,1 (1996), S. 93-112.
- FRANK 1998:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Das mittelalterliche Dominikanerkloster als paraprochiales Kultzentrum, in: *RJKG* 17 (1998), S. 123-142.
- FRANK 2002:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Reform und Reformation bei den Ulmer Dominikanern, in: *RJKG* 21 (2002), S. 261-289.
- FRANK 2003:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Die Bettelorden und ihre Präsenz im „Schwäbischen“, in: *Zimmermann/Priesching* 2003, S. 49-65.
- FRANK 2005:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: *Lexikon des Mönchtums und der Orden*, Stuttgart 2005.
- FRANK 2006:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Die Dominikanerinnen als Zweiter Orden der Dominikaner, in: *Klueting* 2006, S. 105-125.
- FRANK 2006A:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Der Beitrag der Orden zur Spiritualität im Spätmittelalter, in: *Archa Verbi* 3 (2006), S. 101-127.
- FRANK 2010:** Karl Suso Frank [OFM]: *Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 2010 [1. Aufl. 1975].
- FREIENHAGEN-BAUMGARDT/WILLIAMS-KRAPP 2015:** Johannes Geiler von Kaysersberg. *Die Augsburger Predigten*, hg. von Kristina Freienhagen-Baumgardt und Werner Williams-Krapp unter der Mitarbeit von Katrin Stegherr, Berlin/München/Boston 2015 (Deutsche Texte des Mittelalters XCII).
- FRIES 1924:** Walter Fries: Kirche und Kloster zu St. Katharina in Nürnberg, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 25 (1924), S. 1-143.
- FRIES 1965:** Albert Fries: Albertus Magnus auf der Kanzel. Ein Andachtsbild, in: *AFP* 35 (1965), S. 248-254.
- FS ESSLINGEN 1989:** 700 Jahre St. Paulskirche in Esslingen. FS zum 700jährigen Weihejubiläum, 2. Aufl. zum 125jährigen Jubiläum der Wiedereinweihung, Esslingen 1989.
- FÜLLENBACH 2016:** Mehr als Schwarz und Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden. [Begleitband zur gleichnamigen Jubiläumsausstellung des Ordens vom 11. Mai bis 15. August 2016 in Regensburg], hg. von Elias H. Füllenbach OP unter Mitarbeit von Susanne Biber, Regensburg 2016.

- GALLINER 1932:** Arthur Galliner: Glasgemälde des Mittelalters aus Wimpfen, Freiburg im Breisgau 1932 (Denkmäler deutscher Kunst 3).
- GAMER 1954:** Jörg Gamer: Zur Rekonstruktion des Magdalenenaltars von Lucas Moser in Tiefenbronn, in: FDA 74 (1954), S. 195-207.
- GAND 1973:** Friedrich Gand: Maria-Reuthin. Dominikanerinnenkloster und Hohenberger Grablege, Göppingen 1973 (Göppinger Akademische Beiträge 82).
- GEISSENDÖRFER 2000:** Paul Geissendörfer: Heilsbronn. Ein Zisterzienserkloster in Franken, Heilsbronn 2000.
- GENZMER 1937:** Walther Genzmer: Die Denkmalpflege in Hohenzollern 1934-1936, in: Hjh 4 (1937), S. 285ff.
- GENZMER 1952:** Walther Genzmer: Zur Denkmalpflege in Hohenzollern 1952, in: Hohenzollerische Zeitung vom 30./31. Dezember 1952. [= StAS FAS N 1-53 Nr. 35, Spalte 394-398]
- GENZMER 1965:** Walther Genzmer: Denkmalpflege in Hohenzollern von 1959 bis 1965, in: ZHG 1 (1965), S. 175-240.
- GERCHOW/MARTI 2005:** Jan Gerchow, Susan Marti: „Nonnenmalereien“, „Versorgungsanstalten“ und „Frauenbewegungen“ – Bausteine einer Rezeptionsgeschichte der mittelalterlichen Religiösen in der Moderne, in: Ausst.Kat. Bonn-Essen 2005, S. 142–153.
- GIERATHS 1952:** Gundolf Gieraths OP: Johannes Nider und die „deutsche Mystik“ des 14. Jahrhunderts, in: Divus Thomas 30 (1952), S. 321-346.
- GIERATHS 1964:** Gundolf Gieraths OP: Die Dominikaner in Worms, Worms 1964.
- LE GOFF 1984:** Jacques Le Goff: Die Geburt des Fegefeuers [Aus dem Französischen übersetzt von Ariane Forkel], Stuttgart 1984. [Im Original: La Naissance du Purgatoire, Paris 1981].
- GÖSSMANN 1957:** Elisabeth Gössmann: Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters, München 1957.
- GOTTLIEB ET AL. 1985:** Geschichte der Stadt Augsburg von den Römern bis zur Gegenwart, hg. von Gunther Gottlieb, Wolfram Baer, et al., Stuttgart 21985 [1. Aufl. 1984].
- GRAF 1995:** Klaus Graf: Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, in: Literarisches Leben in Augsburg während des

15. Jahrhunderts, hg. von Johannes Janota und Werner Williams-Krapp, Tübingen 1995 (Studia Augustana 7), S. 100-159.
- GREITER/NOTHDURFTER 1991:** Karl Greiter, Hans Nothdurfter: Das Kloster der Dominikanerinnen zu Maria Steinach in Algund, hg. von Albert Torggler, Bozen 1991.
- GREYERZ 1939:** Hans von Greyerz: Studien zur Kulturgeschichte der Stadt Bern am Ende des Mittelalters, in: Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern 35,2 (1939/1940), S. 175-491.
- GRIFFITH/HOTCHIN 2014:** Griffith, Fiona; Hotschin, Julie: Partners in Spirit. Women, Men, and Religious Life in Germany, 1100-1500, Turnhout 2014 (Medieval Women: Texts and Contexts 24).
- GRILLMEIER 1950:** Alois Grillmeier: Die Entfaltung des kirchlichen Glaubens an die Aufnahme Mariens, in: Die leibliche Himmelfahrt Mariens. Theologische Beiträge zum neuen Dogma im Dienste der Seelsorge, hg. von Professoren der Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen Frankfurt/Main, Frankfurt am Main 1950, S. 48-69.
- GROSSMANN ET AL. 1905:** Genealogie des Gesamthauses Hohenzollern. Nach den Quellen bearbeitet und hg. von Julius Grossmann, Ernst Berner, Georg Schuster und Karl Theodor Zingeler, Berlin 1905.
- GRUNDMANN 1961:** Herbert Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert, Darmstadt 1961.
- GUT 1999:** Johannes Gut: Memorialorte der Habsburger im Südwesten des Alten Reiches. Politische Hintergründe und Aspekte, in: Ausst.Kat. Stuttgart 1999, S. 94-113.
- GUTSCHER-SCHMID/UTZ TREMP 1999:** Charlotte Gutscher-Schmid, Kathrin Utz Tremp: „Die Predigerbrueder heilgeten iren drifarben rosenkranz.“ Rund um den Lettner der Dominikanerkirche (Französische Kirche) [in Bern], in: Berns grosse Zeit. Das 15. Jahrhundert neu entdeckt, hg. von Ellen J. Beer et al., Bern 1999, S. 489-501.
- GUTSCHER-SCHMID 2007:** Charlotte Gutscher-Schmid: Nelken statt Namen. Die spätmittelalterlichen Malerwerkstätten der Berner Nelkenmeister, Bern 2007.
- HÄFELE 1918:** Gallus Häfele OP: Franz von Retz. Ein Beitrag zur Gelehrten-

geschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgang des Mittelalters, Innsbruck/Wien/München 1918.

- HALBAUER 1997:** Karl Halbauer: predigstül. Die spätgotischen Kanzeln im württembergischen Neckargebiet bis zur Einführung der Reformation, Stuttgart 1997 (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, 132).
- HALBAUER/BINZ 2014:** Karl Halbauer/Maria Binz: Das Stuttgarter Dominikaner-Chorgestühl. Das Chorgestühl der ehemaligen Stuttgarter Dominikanerkirche (Hospitalkirche), heute in der Leonhardskirche, Stuttgart 2014 (Kleine Schriften des Vereins für württembergische Kirchengeschichte 16).
- HALBEKANN 2003:** J[oa]chim J. Halbekann: Esslingen, Dominikaner, in: Zimmermann/Priesching 2003, S. 234f.
- HAMBURGER 1989:** Jeffrey F. Hamburger: The Visual and the Visionary: The Image in late Medieval Monastic Devotions, in: *Viator* 20, 1 (1989), S. 161-203.
- HAMBURGER 1992:** Jeffrey F. Hamburger: Art, Enclosure and the Cura Monialium: Prolegomena in the Guise of a 'Postscript', in: *Gesta* 31, 2 (1992), S. 108-134.
- HAMBURGER 1998:** Jeffrey F. Hamburger: *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York 1998.
- HAMBURGER 2000:** Jeffrey F. Hamburger: La bibliothèque d'Unterlinden et l'art de la formation spirituelle, in: *Ausst.Kat. Unterlinden I 2000*, S. 110-159.
- HAMBURGER 2004:** Jeffrey F. Hamburger: Am Anfang war das Bild: Kunst und Frauenspiritualität im Spätmittelalter, in: *Eisermann et al. 2004*, S. 1-43.
- HAMBURGER ET AL. 2007:** *Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters*, hg. von Jeffrey F. Hamburger, Carola Jäggi, Susan Marti, Hedwig Röckelein, Turnhout 2007.
- HAMBURGER 2010:** Jeffrey F. Hamburger: Magdalena Kremer, scribe and painter of the choir and chapter books of the Dominican convent of St Johannes-Baptista in Kirchheim unter Teck, in: *The Medieval Book. Glosses from friends & colleagues of Christopher de Hamel*, ed. by James Marrow et al., Houten 2010, S. 158-183. [Hamburger 2010 ist in

aktualisierter, übersetzter Fassung erneut 2016 erschienen, vgl. unter ders. 2016.]

- HAMBURGER 2016:** Jeffrey F. Hamburger: Magdalena Kremerin, Schreiberin und Malerin im Dominikanerinnenkloster St. Johannes des Täufers in Kirchheim unter Teck, in: Hirbodian/Kurz 2016, S. 162-183. [Hamburger 2016 ist eine aktualisierte Fassung von ders. 2010, vgl. auch dort.]
- HAMM 1993:** Bernd Hamm: Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: Archiv für Reformationsgeschichte 84 (1993), S. 7-82.
- HAMM 2011:** Berndt Hamm: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungen, Neuaufbrüche, Normierungen, hg. von Reinhold Friedrich und Wolfgang Simon, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54).
- HAMM 2011A:** Berndt Hamm: Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: Hamm 2011, S. 85-115. [Zuerst in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 74 (1977), S. 197-251.]
- HANNESSCHLÄGER 2008:** Ingonda Hanneschläger: Konvente der Dominikanerobservanten in Norditalien, c. 1390-1550. Neue Aspekte zu Architektur und Ausstattung, in: Specht/Andraschek-Holzer 2008, S. 449-491.
- HARTMANN 2005:** Mareike Hartmann: Höllen-Szenarien. Eine Analyse des Höllenverständnisses verschiedener Epochen anhand von Höllendarstellungen, Münster 2005 (Ästhetik – Theologie – Liturgik 32).
- HASEBRINK 1996:** Burkhard Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster. Ein Beitrag zu ihrer Rekonstruktion, in: Schule und Schüler im Mittelalter, hg. von Martin Kitzinger, Sönke Lorenz und Michael Walter, Köln u.a. 1996 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 42), S. 187-210.
- HASKINS 1994:** Susan Haskins: Die Jüngerin. Maria Magdalena und die Unterdrückung der Frau in der Kirche. Aus dem Englischen von Xenia Osthelder und Bernd Rullkötter, Bergisch Gladbach 1994. [Originaltitel: Mary Magdalen. Myth and Metaphor, London 1993.]
- HECHT 1991:** Winfried Hecht: Das Dominikanerkloster Rottweil (1266-1802), Rottweil 1991 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 13).
- HEFNER-ALTENECK 1866:** J[ohann] H. v[on] Hefner-Alteneck: Kunst-Kam-

- mer Seiner Koeniglichen Hoheit des Fürsten Karl Anton von Hohenzollern-Sigmaringen, München 1866.
- HEIMANN 2002:** Claudia Heimann: Beobachtungen zur Arbeitsweise von Johannes Meyer OP anhand seiner Aussagen über die Reform der Dominikanerkonvente der Teutonia, besonders der Natio Austriae, in: AFP 72 (2002), S. 187-220.
- HEINRICHS 2007:** Ulrike Heinrichs: Martin Schongauer. Maler und Kupferstecher. Kunst und Wissenschaft unter dem Primat des Sehens, München/Berlin 2007.
- HEINRICHSPERGER 1971:** Max Heinrichsperger: Kurzes Wiedererstehen in Stetten, in: Alemannia Franciscana Antiqua 16 (1971), S. 215-222.
- HELBER 2001:** Ingrid Helber: Kunst- und Kulturdenkmale im Zollernalbkreis. Mit einem Beitrag von Andreas Zekorn, Stuttgart 2001 (Zollernalb-Profile Reihe B 1).
- HELBLING ET AL. 2002:** Bettelorden, Bruderschaften und Beginen in Zürich. Stadtkultur und Seelenheil im Mittelalter, hg. von Barbara Helbling, Magdalen Bless-Grabherr und Ines Buhofer, Zürich 2002.
- HELLMEIER 2016:** Paul D. Hellmeier OP: Dominikus von Caleruega. Gründer des Ordens der Predigerbrüder, in: Füllenbach 2016, S. 13-28.
- HELMRATH 1992:** Johannes Helmraht: Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter, in: RJKG 11 (1992), S. 42-70.
- HERBERS 2005:** Klaus Herbers: Felix Fabris „Sionpilgrim“ – Reiseschilderung und ältester Kirchenführer Ulm. Ein Beitrag der Reichsstadt Ulm zur Pilgerliteratur des 15. Jahrhunderts, in: Die oberdeutschen Reichsstädte und ihre Heiligenkulte – Traditionen und Ausprägungen zwischen Stadt, Ritterorden und Reich, hg. von dems., Tübingen 2005 (Jakobus-Studien 16), S. 195-215.
- VON HEUSINGER 2000:** Sabine von Heusinger: Johannes Mulberg OP († 1414). Ein Leben im Spannungsfeld von Dominikanerobservanz und Beginenstreit, Berlin 2000 (QF NF 9).
- VON HEUSINGER ET AL. 2016:** Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, hg. von Sabine von Heusinger, Elias H. Füllenbach OP, Walter Senner OP und Klaus-Bernward Springer, Berlin 2016 (QF NF 21).
- HILLE 2010:** Nicola Hille: Das Kunsthistorische Seminar unter der Leitung von Georg Weise und Hubert Schrade, in: Die Universität Tübingen im

- Nationalsozialismus, hg. von Urban Wiesing et al., Stuttgart 2010 (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 73), S. 281-301.
- HILLENBRAND 1989:** Eugen Hillenbrand: Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner, in: Elm 1989, S. 219-271.
- HINNEBUSCH 1966:** William A. Hinnebusch OP: The History of the Dominican Order. Origins and Growth to 1500, Bd. 1, New York 1966.
- HINNEBUSCH 2004:** William A. Hinnebusch OP: Kleine Geschichte des Dominikanerordens. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Christophe Holzer OP und Winfried Locher. Mit einem Geleitwort von Guy Bedouelle OP, Leipzig 2004 (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 4).
- HIRBODIAN 2012:** Sigrid Hirbodian: Dominikanerinnenreform und Familienpolitik. Die Einführung der Observanz im Kontext städtischer Sozialgeschichte, in: Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg, hg. von Stephan Mossmann et al., Berlin/Boston 2012 (Kulturtopographie des alemannischen Raumes 4), S. 1-16.
- HIRBODIAN/KURZ 2016:** Die Chronik der Magdalena Kremerin im interdisziplinären Dialog, hg. von Sigrid Hirbodian und Petra Kurz, Stuttgart 2016 (Schriften zur südwestdeutschen Landesgeschichte 76).
- HIRBODIAN 2016:** Sigrid Hirbodian: Gefahr, Entbehrung und Rettung aus höchster Not, in: Hirbodian/Kurz 2016, S. 1-15.
- HODEL/MORENZONI 2006:** Mirificus Praedicator. À l'occasion du sixième centenaire du passage de Saint Vincent Ferrier en pays romand. Actes du colloque d'Estavayer-le-Lac, 7-9 octobre 2004, hg. von Paul-Bernard Hodel OP und Franco Morenzoni, Rom 2006 (Dissertationes Historicae Fasciculus XXXII).
- HOENEN 2010:** Maarten J. F. M. Hoenen: Thomas von Aquin und der Dominikanerorden. Lehrtraditionen bei den Mendikanten des späten Mittelalters, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 57 (2010), S. 260-285.
- HÖFLER 2007A/B:** Janez Höfler: Der Meister E. S. Ein Kapitel europäischer Kunst des 15. Jahrhunderts, 2 Bde., Regensburg 2007.
- VON HOHENZOLLERN 2008:** Johann Georg Prinz von Hohenzollern: Die Wiedereröffnung des Fürstlichen Museums in Sigmaringen, in: ZHG 44 (2008), S. 9-17.
- HOHENZOLLERN'SCHE VOLKSZEITUNG 215/1898:** H. Bl.: [Zum Brand im Klos-

- ter Stetten 1], in: Hohenzollern'sche Volkszeitung, Nr. 215, Dienstag, 27. September 1898.
- HOHENZOLLERN'SCHE VOLKSZEITUNG 216/1898:** H. B.: [Zum Brand im Kloster Stetten 2], in: Hohenzollern'sche Volkszeitung, Nr. 216, Mittwoch, 28. September 1898.
- HOHENZOLLERN'SCHE VOLKSZEITUNG 218/1898:** H. Bl.: [Zum Brand im Kloster Stetten 3], in: Hohenzollern'sche Volkszeitung, Nr. 218, Freitag, 30. September 1898.
- HOHENZOLLERN'SCHE VOLKSZEITUNG 265/1898:** [Karl Theodor] Z[ingeler]: [Zur Renovierung des Klosters Stetten 1], in: Hohenzollern'sche Volkszeitung, Nr. 265, Freitag, 25. November 1898.
- HOHENZOLLERN'SCHE VOLKSZEITUNG 292/1899:** [Ohne Verfasser]: [Zur Renovierung des Klosters Stetten 2], in: Hohenzollern'sche Volkszeitung, Nr. 292, Sonntag, 24. Dezember 1899.
- HOHENZOLLERN'SCHE VOLKSZEITUNG 7/1900:** [Karl Theodor] Z[ingeler]: [Zur Renovierung des Klosters Stetten 3], in: Hohenzollern'sche Volkszeitung, Nr. 7, Donnerstag, 11. Januar 1900.
- HOHENZOLLERN'SCHE VOLKSZEITUNG 90/1901:** H. Bl.: [Zur Renovierung des Klosters Stetten 4], in: Hohenzollern'sche Volkszeitung, Nr. 90, Mittwoch, 24. April 1901.
- HOHENZOLLERN'SCHE VOLKSZEITUNG 218/1903:** H. Bl.: [Fahrbare Kanzel kommt nach Stetten], in: Hohenzollern'sche Volkszeitung, Nr. 218, Mittwoch, 30. September 1903.
- HÖHN 1974:** Erich Höhn: Köln als Ort der ersten Kommentare zur ‚Summa Theologiae‘ des Thomas von Aquin, in: Eckert 1974, S. 614-655.
- HOLZHERR 1971:** Gertrud Holzherr: Die Darstellung des Marientodes im Spätmittelalter, (Diss.) Tübingen 1971.
- HOLZWART-SCHÄFER 2003:** Iris Holzward-Schäfer: *Großer gotsdienst, ußschwaißig wandel*. Die Esslinger Mendikanten von den Klosterreformen des 15. Jahrhunderts bis zur Reformation, in: Esslinger Studien 42 (2003), S. 65-116.
- HOOD 1986:** William Hood: Saint Dominic's Manners of Praying: Gestures in Fra Angelico's Cell Frescoes at S. Marco, in: Art Bulletin 68 (1986), S. 195-206.
- HORNUNG 1957:** Hans Hornung: Daniel Sudermann als Handschriftensamm-

- ler. Ein Beitrag zur Straßburger Bibliotheksgeschichte, (Diss. masch.) Tübingen 1957.
- HORST 1992:** Ulrich Horst OP: Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroverse des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, Berlin 1992 (QF NF 1).
- HORST 2016:** Ulrich Horst OP: Thomas von Aquin und der Dominikanerorden, in: Füllenbach 2016, S. 195-206.
- HÖSCH 1975:** E[rnst] Hösch: Pfarrer Albert Waldenspul zum 90. Geburtstag, in: Hohenzollerische Heimat 25,1 (1975), S. 29.
- HÖSCH 1979:** E[rnst] Hösch: Zum Tod von H. H. Pfarrer Albert Waldenspul, in: Hohenzollerische Heimat 29,1 (1979), S. 13.
- HOYER 2016:** Wolfram Hoyer OP: Die deutschen Dominikaner im Mittelalter, in: Füllenbach 2016, S. 63-88.
- HUIZINGA 1975:** Johan Huizinga: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, hg. von Kurt Köster, Stuttgart ¹¹1975 (1. Aufl. 1924).
- HÜBSCHER 1953:** Bruno Hübscher: Die deutsche Predigerkongregation 1517-1520. Aufhebung, Kampf und Wiederherstellung, Freiburg i. Ue. 1953.
- HÜMPFNER/ZUMKELLER 1961:** Winfried Hümpfner OESA und Adolar Zumkeller OESA: Einführung, in: von Balthasar ²1961, S. 137-157.
- HUTTERER/FUSSNECKER [O. J.]:** [Stefan Hutterer/Gertrud Fußnecker]: Klosterkirche Hechingen-Stetten, Hechingen o. J.
- INGENHOFF 1962:** Hans Dieter Ingenhoff: Der Meister von Sigmaringen. Die Malerfamilie Strüb aus Veringenstein, Stuttgart 1962 (Veröffentlichungen des staatlichen Amtes für Denkmalpflege Tübingen. Bau- und Kunstgeschichte 1).
- INGENHOFF-DANHÄUSER 1984:** Monika Ingenhoff-Danhäuser: Maria Magdalena. Heilige und Sünderin in der italienischen Renaissance. Studien zur Ikonographie der Heiligen von Leonardo bis Tizian, Tübingen 1984.
- JÄGER 1994:** Falk Jäger: Das Dominikanerkloster in Esslingen. Baumonographie von Kirche und Kloster, Esslingen 1994 (Esslinger Studien. Schriftenreihe 13).
- JÄGGI 2001:** Carola Jäggi: Eastern Choir or Western Gallery? The Problem

- of the Place of the Nuns' Choir in Königsfelden and Other Early Mendicant Nunneries, in: *Gesta* 40, 1 (2001), S. 79-93.
- JÄGGI 2004:** Carola Jäggi: „Sy bettet och gewonlich vor unser frowen bild...“: Überlegungen zur Funktion von Kunstwerken in spätmittelalterlichen Frauenklöstern, in: Schmitt 2004, S. 63-86.
- JÄGGI 2006:** Carola Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter. Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert, Petersberg 2006 (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 34).
- JÄGGI 2008:** Carola Jäggi: Gräber und Memoria in den Klarissen- und Dominikanerinnenklöstern des 13. und 14. Jahrhunderts, in: Specht/Andraschek-Holzer 2008, S. 689-704.
- JÄGGI 2008A:** Carola Jäggi: Architektur im Spannungsfeld zwischen Stiftern, Orden, Stadt und Bischof. Überlegungen zu den Bauformen der Klarissen- und Dominikanerinnenkirchen in Nürnberg und Umgebung, in: Schlothuber/Flackenecker/Gardill 2008, S. 223-238.
- JÄGGI 2008B:** Carola Jäggi: Wie kam Kunst ins Kloster? Überlegungen zu Produktion und Import von Werken der Bildenden Kunst in den Klarissen- und Dominikanerinnenklöstern der Teutonia, in: *RJKG* 27 (2008), S. 91-109.
- JÄGGI 2010:** Carola Jäggi: Archäologie in spätmittelalterlichen Frauenklöstern, oder: Man sieht nur, was man weiß, in: *Kirchenarchäologie heute. Fragestellungen – Methoden – Ergebnisse*, hg. von Niklot Krohn und dem Alemannischen Institut Freiburg i. Br., Darmstadt 2010, S. 382-395.
- JAKOBS 2004:** Dörthe Jakobs: Zur Ikonographie und Datierung der Wandmalereien von Burgfelden, in: *Michaelskirche Burgfelden*, hg. vom Landesdenkmalamt Baden-Württemberg, Esslingen 2004 (Kulturdenkmale in Baden-Württemberg 1), S. 40-57.
- JANSSEN 1961:** Magdalena Janßen: Maria Magdalena in der abendländischen Kunst. Ikonographie der Heiligen von den Anfängen bis ins 16. Jahrhundert, (Diss. masch.) Freiburg im Breisgau 1961.
- JEDELHAUSER 1936:** Canisia Jedelhauser OP: Geschichte des Klosters und der Hofmark Maria Medingen von den Anfängen im 13. Jahrhundert bis 1606, Vechta 1936 (QF 34).
- JESTRZEMSKI 2010:** Dagmar Jestrzowski: Katharina von Alexandrien: Die Kreuzritter und ihre Heilige, Berlin 2010.

- JUGIE 1944:** Martin Jugie: *La Mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale*, Città del Vaticano 1944 (Studi e Testi 114).
- JUNGMANN 1932:** Josef Andreas Jungman SJ : *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932 (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3/4).
- JUNGMANN 1958:** Josef Andreas Jungmann SJ: *Missarum Sollemnis. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. 1 [von 2], Freiburg im Breisgau ⁴1958.
- JÜSSEN 1948:** Klaudius Jüssen: *Tatsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens*, Karlsruhe 1948.
- KAFTAL 1985:** George Kaftal: *Saints in Italian Art. Iconography of the Saints in the Painting of North West Italy*, Firenze 1985.
- KAHSNITZ 2005:** Rainer Kahsnitz: *Die großen Schnitzaltäre. Spätgotik in Süddeutschland, Österreich, Südtirol. Aufnahmen von Achim Bunz*, München 2005.
- KAUFHOLD 1967:** Walter Kaufhold: *Fürstenhaus und Kunstbesitz. Hundert Jahre Fürstlich Hohenzollernsches Museum in Sigmaringen. Erster Teil: Anfänge, Gründung und Aufbau unter Fürst Karl Anton*, in: ZHG 3 (1967), S. 133-222.
- KAUFHOLD 1968:** Walter Kaufhold: *Fürstenhaus und Kunstbesitz. Hundert Jahre Fürstlich Hohenzollernsches Museum. Zweiter Teil: Der weitere Ausbau des Museums. Sein Verkauf und Wiederaufbau*, in: ZHG 4 (1968), S. 49-147.
- KELLER 1975:** Hildegard Keller: *Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst*, Stuttgart ³1975 (Universal-Bibliothek Nr. 10154).
- KEMPER 2006:** Joachim Kemper: *Klosterreform im Bistum Worms im späten Mittelalter*, Mainz 2006 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhiesigen Kirchengeschichte 115).
- VON KERN 1863:** Theodor von Kern: *Die Reformation des Katharinenklosters Nürnberg im Jahre 1428*, in: *Jahrbuch des Historischen Vereins in Mittelfranken* 31 (1863), Beilage 1, S. 1-20.
- KLEIN 1951:** Adalbert Klein: *Kreuzigung aus Schwaben*, in: *Die Weltkunst* 21, 21 (1951), S. 4.
- KLEIN 2014:** Peter K. Klein: *Die Stellung des Mainzer Beda-Fragments in der Tradition der illustrierten Apokalypsen und Apokalypse-Kommentare*,

- in: Das spätkarolingische Fragment eines illustrierten Apokalypse-Kommentars in der Mainzer Stadtbibliothek. Bilanz einer interdisziplinären Annäherung, hg. von Annelen Ottermann, Mainz 2014 (Veröffentlichungen der Bibliotheken der Stadt Mainz 60), S. 51-77.
- KLEK 2010:** Adolf Klek: Herrngunst und Frauenminne. Die Frühzeit des Klosters Kirchberg, Reutlingen 2010.
- KLEMM 1882:** Alfred Klemm: Württembergische Baumeister und Bildhauer bis ums Jahr 1750, in: WVLG 5 (1882), S. 1-231.
- KLINKHAMMER 1975:** Joseph Klinkhammer: Die Entstehung des Rosenkranzes und seine ursprüngliche Geistigkeit, in: Ausst.Kat. Köln 1975, S. 30-50.
- KLUCKERT 1974:** Ehrenfried Kluckert: Die Erzählformen des spätmittelalterlichen Simultanbildes, (Diss.) Tübingen 1974.
- KLUETING 2005:** Edeltraud Klueping: *Monasteria semper reformanda*. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter, Münster 2005 (Historia profana et ecclesiastica. Geschichte und Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Moderne 12).
- KLUETING 2006:** Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter, hg. von Edeltraud Klueping, Hildesheim/Zürich/New York 2006.
- KNAPP/BAUER 2009:** Ulrich Knapp, Jörg Bauer: Dominikanerkloster, in: Ausst.Kat. Esslingen 2009, S. 254-258.
- KNEPPER 1902:** Joseph Knepper: Jakob Wimpfeling (1450 bis 1528). Sein Leben und seine Werke, Freiburg im Breisgau 1902 (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes 3,2-4).
- KOCH 1892:** Heinrich Hubert Koch: Das Dominikanerkloster zu Frankfurt am Main. 13. bis 16. Jahrhundert, Freiburg im Breisgau 1892.
- KONOW 1954:** Helma Konow: Die Baukunst der Bettelorden am Oberrhein, Berlin 1954 (Forschungen zur Geschichte der Kunst am Oberrhein 6).
- KONRAD 2006:** Bernd Konrad: Die Kunstsammlungen der Adelshäuser. Erwerb – Bestand – Verlust, in: Adel im Wandel. Oberschwaben von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart [Band 2 von 3 der Begleitpublikation zur gleichnamigen Ausstellung vom 13.5. bis 29.10.2006 im Prinzenbau und im Landhaus in Sigmaringen], hg. von Mark Hengerer und Elmar L. Kuhn in Verbindung mit Peter Blicke, Ostfildern 2002, S. 735-750.
- KOTTMANN 2004:** Aline Kottmann: Eine neue Interpretation der Burgfelder

- Keramik: Vitruvs Echea und die mittelalterlichen Schalltöpfe, in: Michaelskirche Burgfelden, hg. vom Landesdenkmalamt Baden-Württemberg, Esslingen 2004 (Kulturdenkmale in Baden-Württemberg 1), S. 26-33.
- KOTTMANN 2015A/B:** Aline Kottmann: St. Walburga in Meschede. Der karolingische Bau und das Schalltopfensemble. Mit einer bauarchäologischen Analyse von Olaf Goldstein, 2 Bde., Büchenbach 2015 (Tübinger Forschungen zur historischen Archäologie 5).
- KRAMP 2008:** Igna Marion Kramp: Mittelalterliche und frühneuzeitliche deutsche Übersetzungen des pseudo-hugonischen Kommentars zur Augustinusregel, Münster 2008 (Corpus Victorinum. Textus historici 2).
- KRAUS 1951:** Johann A[dam] Kraus: Aus dem Tagebuch des Konstanzer Weihbischofs 1723-1733, in: HH 1 (1951), S. 45-46.
- KRAUS 1964:** Johann Adam Kraus: Neues und Altes vom Kloster Kirchberg bei Haigerloch, in: Hjh 24 (1964), S. 341-344.
- KRAUSS 1894:** Rudolf Krauß: Geschichte des Dominikaner-Frauenklosters Kirchberg, in: WVLG 3 (1894), S. 291-332.
- KRAUSE 2002:** Katharina Krause: Hans Holbein der Ältere, München/Berlin 2002 (Kunstwissenschaftliche Studien 101).
- KRAUSE 2007:** Katharina Krause: Stationäre Romfahrt und Repräsentation der Familie. Die Basilikabilder und andere Stiftungen im Augsburger Katharinenkloster, in: Hamburger et al. 2007, S. 265-276.
- KRÜGER 1998:** Klaus Krüger: Selbstdarstellung im Konflikt. Zur Repräsentation der Bettelorden im Medium der Kunst, in: Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte, hg. von Otto Gerhard Oexle und Andrea von Hülsen-Esch, Göttingen 1998 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 141), S. 127-186.
- KRUPPA 2007:** Adelige – Stifter – Mönche. Zum Verhältnis zwischen Klöstern und mittelalterlichem Adel, hg. von Nathalie Kruppa, Göttingen 2007 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 227 / Studien zur Germania Sacra 30).
- KÜHL 1923:** Arnold Kühl: Die Dominikaner im deutschen Rheingebiet und im Elsaß während des dreizehnten Jahrhunderts. Mit einem Exkurs über: Die Entwicklung dominikanischer Ordensgeschichtsschreibung, (Diss. masch.) Freiburg i. Br. 1923, URL: <<http://www.eckhart.de/index.htm?kuehl3.htm>> (letzter Zugriff: 14.6.2014).

- KUHN-REHFUS 1993:** Maren Kuhn-Rehfus: Frauenklöster in Hohenzollern, in: FDA 113 (1993), S. 105-127.
- KÜNSTLE 1928A/B:** Karl Künstle: Ikonographie der christlichen Kunst, 2 Bde., Freiburg im Breisgau 1928.
- LANDMANN 1933A:** Florenz Landmann: Die Unbefleckte Empfängnis Mariä in der Predigt zweier Strassburger Dominikaner und Geilers von Kayersberg, in: Archiv für elsässische Kirchen-Geschichte 6 (1933), S. 189-194.
- LANDMANN 1943:** Florenz Landmann: Das ABC des Geistes von Bruder Thomas. Ein Strassburger mystischer Traktat über den Hausrat von Klosterfrauen, in: Archiv für elsässische Kirchen-Geschichte 16 (1943), S. 55-66.
- LAUR 1915:** [Wilhelm Friedrich] Laur: Bericht des Landeskonservators über seine Tätigkeit in den Jahren 1910-1914, in: Bericht über die Denkmalpflege in Hohenzollern vom 1. Januar 1910 bis 1. Januar 1914, [ohne Hg.], Sigmaringen 1915, S. 7-28. [Hier wurde das Exemplar StAS H 54 verwendet.]
- LECHNER 1974:** Gregor Martin Lechner: Iconographia Thomasiana. Thomas von Aquin und seine Darstellungen in der Bildenden Kunst, in: Eckert 1974, S. 933-973.
- LEE 1969:** Andrew Lee: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg. Mit besonderer Berücksichtigung der Predigten Johannes Diemars, (Diss. masch.) Heidelberg 1969.
- LENTES 1996:** Thomas Lentès: Bild, Reform und Cura monialium. Bildverständnis und Bildgebrauch im Buch der Reformacio Predigerordens des Johannes Meyer († 1485), in: Eichenlaub 1996, S. 177-195.
- LENTES 1996A:** Thomas Lentès: Gebetbuch und Gebärde. Religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnen-Kloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350-1550), 2 Bde., (Diss.) Münster 1996.
- LENTES 2002:** Thomas Lentès: Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters, in: Schreiner/Müntz 2002, S. 179-220.
- LEPPIN 2016:** Thomas-Handbuch, hg. von Volker Leppin, Tübingen 2016.

- LEUSCHNER 1983:** Joachim Leuschner: Deutschland im späten Mittelalter, Göttingen 21983 (Deutsche Geschichte 3).
- LOCHER 1885/86:** Sebastian Locher: Nachrichten über die Entstehung und Gründung des Klosters zu Stetten im Gnadenthal, bei Hechingen, in: Mitt. Hz. 19 (1885/86), S. 97-128.
- LOCHER 1887/88:** Sebastian Locher: Beiträge zur Geschichte des Grafen Eitelriedrich von Zollern, in: Mitt. Hz. 21 (1887/88), S. 93-132.
- VON LOË 1907:** Paulus von Loë OP: Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia, Leipzig 1907 (QF 1).
- LÖHR 1924:** Gabriel Löhr OP: Die Teutonia im 15. Jahrhundert. Studien und Texte vornehmlich zur Geschichte ihrer Reform, Leipzig 1924 (QF 19).
- LÖHR 1925:** Gabriel Löhr OP: Drei Briefe Hermanns von Minden O. P. über die Seelsorge und Leitung der deutschen Dominikanerinnenklöstern, in: RQ 33 (1925), S. 158-167.
- LÖHR 1926:** Gabriel Löhr OP: Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert nach den Angaben von P. Servatius Fanckel OP, Leipzig 1926 (QF 21).
- LÖHR 1927:** Die Dominikaner im deutschen Sprachgebiet, hg. von Gabriel M. Löhr OP, Düsseldorf 1927 (Religiöse Quellenschriften 43).
- LÖHR 1940:** Gabriel Löhr OP: Die Mendikantenarmut im Dominikanerorden im 14. Jahrhundert. Nach den Schriften von Johannes von Dambach O.P. und Johannes Dominici O.P., in: Divus Thomas 18 (1940), S. 385-427.
- LÖHR 1949:** Gabriel Löhr OP: Die zweite Blütezeit des Kölner Dominikanerkloster (1464-1523), in: AFP 19 (1949). S. 208-245.
- LÖHR 1947:** Gabriel Löhr OP: Die Akten der Provinzialkapitel der Teutonia von 1503 und 1520, in: AFP 17 (1947), S. 250-284.
- LÖHR 1951:** Gabriel Löhr OP: Die Dominikaner an der Universität Heidelberg, in: AFP 21 (1951), S. 272-293.
- LÜKEN 2000:** Sven Lüken: Die Verkündigung an Maria im 15. und frühen 16. Jahrhundert. Historische und kunsthistorische Untersuchungen, Göttingen 2000 (Rekonstruktion der Künste 2).
- MADEJ-ANDERSON 2007:** Agnieszka Madej-Anderson: Repräsentation in einer Bettelordenskirche. Die spätmittelalterlichen Bildtafeln der Dominikaner in Krakau, Ostfildern 2007 (Studia Jagellonica Lipsiensia 4).
- MAHN 1942:** Hannshubert Mahn: Beiträge zur spätgotischen Tafelmalerei

- in Württemberg, in: *Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft* 9 (1942), S. 173-190.
- MAREK 1985:** Michaela J. Marek: Ordenspolitik und Andacht. Fra Angelicos Kreuzigungsfresko im Kapitelsaal von San Marco zu Florenz, in: *ZfK* 48 (1985), S. 451-475.
- MARTIN 1871:** Ernst Martin: Erzherzogin Mechthild, Gemahlin Albrechts VI. von Oesterreich. Versuch einer Lebensgeschichte, Freiburg im Breisgau 1871 (*Zeitschrift der Gesellschaft für Beförderung der Geschichts-, Altertums- und Volkskunde* 2).
- MASSERON 1957:** Alexandre Masseron: Saint John Baptiste dans l'Art, Paris 1957.
- MAURER 1994:** Eberhard und Mechthild: Untersuchungen zu Politik und Kultur im ausgehenden Mittelalter, hg. von Hans-Martin Maurer, Stuttgart 1994 (*Lebendige Vergangenheit. Zeugnisse und Erinnerungen* 17).
- MEERSSEMAN 1945:** Gilles Meersseman: L'architecture dominicaine au XIIIe siècle. Législation et pratique, in : *AFP* 15 (1945), S. 136-190.
- MEIER-KREISKOTT 2011:** Stefanie Meier-Kreiskott: Taufsteine in Süddeutschland, (Diss. masch.) München 2011, URL: <http://edoc.ub.uni-muenchen.de/135521/Meier-Kreiskott_Stefanie.pdf> (letzter Zugriff: 10.8.2016).
- MELVILLE/MÜLLER 2002:** Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter, hg. von Gert Melville und Anne Müller, Paring 2002 (Publikation der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim 3).
- MENGIS 2013:** Simone Mengis: Schreibende Frauen um 1500. Skriptorium und Bibliothek des Dominikanerinnenklosters St. Katharina St. Gallen, Berlin/Boston 2013 (*Scrinium Friburgense* 28).
- MERSCH 2012:** Katharina Ulrike Mersch: Soziale Dimensionen visueller Kommunikation in hoch- und spätmittelalterlichen Frauenkommunitäten. Stifte, Chorfrauenstifte und Klöster, Göttingen 2012 (*Nova Mediaevalia. Quellen und Studien zum europäischen Mittelalter* 10).
- MERTENS/SCHIEWER 1990:** Volker Mertens, Hans-Jochen Schiewer: Erschließung einer Gattung. Edition, Katalogisierung und Abbildung der deutschsprachigen Predigt des Mittelalters, in: *editio* 4 (1990), S. 93-111.
- MERTENS 2012:** Dieter Mertens: Jakob Wimpfeling als zentrale Gestalt des

- oberrheinischen Humanismus, in: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 6 (2012), S. 49-72.
- METZGER 1942:** Gerhard Metzger: Der Dominikanerorden in Württemberg am Ausgang des Mittelalters [I], in: BWKG 46 (1942), S. 4-60.
- METZGER 1943:** Gerhard Metzger: Der Dominikanerorden in Württemberg am Ausgang des Mittelalters [III], in: BWKG 47 (1943), S. 1-20.
- MEUTHEN 1988:** Erich Meuthen: Die alte Universität, Köln/Wien 1988 (Kölner Universitätsgeschichte 1).
- MEYENBERG 2015:** Birgit Meyenberg: Fotonachlass Albert Waldenspul (1885-1979) digitalisiert, in: Landesarchiv Baden-Württemberg Archivnachrichten 50 (2015), S. 35.
- MIKISCH 2016:** Sebastian Mikisch: Das Regensburger Dominikanerkloster im Mittelalter. Zur Bau- und Nutzungsgeschichte von Kirche und Konventgebäuden, in: Füllenbach 2016, S. 259-287.
- MORAHT-FROMM 2003:** Kunst und Liturgie. Choranlagen des Spätmittelalters – ihre Architektur, Ausstattung und Nutzung, hg. von Anna Moraht-Fromm, Ostfildern 2003.
- MORS 1987A:** Karl Mors: Die gotische Klosterkirche in Stetten. Führung mit Betrachtungen zur Gotik und zur Klostergeschichte, in: HH 37,3 (1987), S. 34-37.
- MORS 1987B:** Karl Mors: Die gotische Klosterkirche in Stetten. Führung mit Betrachtungen zur Gotik und zur Klostergeschichte [Fortsetzung], in: HH 37,4 (1987), S. 53-56.
- MORTIER 1907:** A[ntonin] Mortier : Histoire des Maîtres Généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs, Bd. III, Paris 1907.
- MORTIER 1909:** A[ntonin] Mortier : Histoire des Maîtres Généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs, Bd. V, Paris 1909.
- MÜLLER 1977/78:** Hans Peter Müller: Das Schwesternbuch von Kloster Kirchberg (1237-1305), in: Der Sülchgau 21/22 (1977/78), S. 42-56.
- MÜLLER 1984:** Hans Peter Müller: Das Dominikanerinnenkloster Kirchberg (1237-1806). Vogtei, Grundherrschaft, Konvent, [unveröff. Manuskript, o. O. und o. J. {1984}].
- MÜLLER 2007:** Konrad Müller: Das große Sterben in Hohenzollern, in: ZHG 43 (2007), S. 1-72.
- MÜLLER 2008:** Matthias Müller: Ordenslehre und Fürstenmemoria. Bildform

- und Bildkonzept des dominikanischen Altarretabels von Mittenwalde bei Berlin, in: Ausst.Kat. Brandenburg 2008, S. 348-365.
- MÜLLER 2010:** Humanismus und Renaissance in Augsburg. Kulturgeschichte einer Stadt zwischen Spätmittelalter und Dreißigjährigem Krieg, hg. von Gernot Michael Müller, Berlin/New York 2010 (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 144).
- MUSCHIOI 2001:** Gisela Muschiol: Liturgie und Klausur. Zu den liturgischen Voraussetzungen von Nonnenemporen, in: Studien zum Kanonissenstift, hg. von Irene Crusius, Göttingen 2001 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 167/Studien zur Germania Sacra 24), S. 129-149.
- MUSCHIOI 2002:** Gisela Muschiol: Architektur, Funktion und Geschlecht. Westfälische Klosterkirchen des Mittelalters, in: Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung, Bd. 3 [von 3]: Institutionen und Spiritualität, hg. von Karl Hengst, Münster 2002 (Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte 2 / Veröffentlichungen des Historischen Kommission für Westfalen XLIV), S. 791-811.
- MUSCHIOI 2003:** Gisela Muschiol: Die Gleichheit und die Differenz. Klösterliche Lebensformen für Frauen im Hoch- und im Spätmittelalter, in: Zimmermann/Priesching 2003, S. 65-75.
- MUSCHIOI 2005:** Gisela Muschiol: Zeit und Raum – Liturgie und Ritus in mittelalterlichen Frauenkonventen, in: Ausst.Kat. Bonn-Essen 2005, S. 40-51.
- NEIDHARDT 2013A:** Stefanie Monika Neidhardt: Die Kirchheimer Chronik der Magdalena Kremerin, in: RJKG 32 (2013), S. 293-309.
- NEIDHARDT 2013B:** Stefanie Monika Neidhardt: Die Reise der Dominikanerinnen von Silo nach Kirchheim unter Teck 1478 im Kontext der spätmittelalterlichen Klosterreform, in: ZWLG 72 (2013), S. 105-130.
- NEIDHARDT 2017:** Stefanie Monika Neidhardt: Autonomie im Gehorsam. Die dominikanische Observanz in Selbstzeugnissen geistlicher Frauen des Spätmittelalters, Berlin 2017 (Vita regularis 70).
- NEIDIGER 1981:** Bernhard Neidiger: Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der

- Bettelorden in Basel, Berlin 1981 (Berliner Historische Studien 5. Ordensstudien III).
- NEIDIGER 1992:** Bernhard Neidiger: Die Observanzbewegungen der Bettelorden in Südwestdeutschland, in: RJKG 11 (1992), S. 175-196.
- NEIDIGER 1993:** Bernhard Neidiger: Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters, Stuttgart 1993 (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart 58).
- NEIDIGER 1997:** Bernhard Neidiger: Der Armutsbegriff der Dominikanerobservanten. Zur Diskussion in den Konventen der Provinz Teutonia (1389-1513), in: ZGO 145 (1997), S. 117-158.
- NEIDIGER 1998:** Bernhard Neidiger: Selbstverständnis und Erfolgchancen der Dominikanerobservanten. Beobachtungen zur Entwicklung in der Provinz Teutonia und im Basler Konvent (1388-1510), in: RJKG 17 (1998), S. 67-122.
- NEIDIGER 2003:** Bernhard Neidiger: Die Reformbewegungen der Bettelorden im 15. Jahrhundert, in: Zimmermann/Priesching 2003, S. 77-91.
- NEIDIGER 2003A:** Bernhard Neidiger: Standesgemäßes Leben oder frommes Gebet? Die Haltung der weltlichen Gewalt zur Reform von Frauenklöstern im 15. Jahrhundert, in: RJKG 22 (2003), S. 201-220.
- NIESNER 1995:** Manuela Niesner: Das Speculum Humanae Salvationis der Stiftsbibliothek Kremsmünster. Edition der mittelhochdeutschen Übersetzung und Studien zum Verhältnis von Bild und Text. Köln 1995 (Pictura et Poesis 8).
- NOLTE/SPIESS/WERLICH 2000:** Principes. Dynastien und Höfe im späten Mittelalter. Interdisziplinäre Tagung des Lehrstuhls für allgemeine Geschichte des Mittelalters und Historische Hilfswissenschaften in Greifswald in Verbindung mit der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften Göttingen vom 15.-18. Juni 2000, hg. von Cordula Nolte, Karl-Heinz Spieß und Ralf-Gunnar Werlich, Stuttgart 2002 (Residenzenforschung 14).
- NUSSBAUM 1979:** Otto Nußbaum: Die Aufbewahrung der Eucharistie, Bonn/Königstein im Taunus 1979 (Theophania. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 29).
- OIDTMANN 1912:** Heinrich Oidtmann: Die rheinischen Glasmalereien vom

12. bis zum 16. Jahrhundert, Bd. 1, Düsseldorf 1912 (Preis-Schriften der Mevissen-Stiftung III).
- OPITZ 2006:** Christian Nikolaus Opitz: Die Heiligen hinter dem Altar. Überlegungen zur Gestaltung und Benutzung von Retabelrückseiten im Spätmittelalter, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 67 (2006), S. 161-194.
- OSTEN 2011:** Andrea Osten: St. Katharina in Nürnberg und seine Netzwerke im Spätmittelalter. Die Ordinacio des Bartholomäus Texery und die Reform des Klosters, maschinenschriftliche Diplom-Arbeit, Bonn 2011.
- OTTO 1927:** Gertrud Otto: Die Ulmer Plastik der Spätgotik, Reutlingen 1927 (Tübinger Forschungen zur Archäologie und Kunstgeschichte 7).
- OVERHAGE 2014:** Ursula Overhage: Konflikt und Konsens. Die Gründung der Dominikanerklöster in der Teutonia, Münster 2014 (Westfalen in der Vormoderne. Studien zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Landesgeschichte 18).
- O. V. 1928:** Die Fürstlich-Hohenzollernschen Sammlungen in Sigmaringen. I. Die Gemälde; II. Kunstgewerbe des Mittelalters; III. Kunstgewerbe der Renaissance, in: Pantheon 1, 1-3 (1928), S. 59-65, 115-123, 178-186.
- PANOFSKY 1957:** Erwin Panofsky: Ikonographie und Ikonologie [aus dem Englischen von Wilhelm Höck], in: Bildende Kunst als Zeichensystem 1: Ikonographie und Ikonologie: Theorien, Entwicklung, Probleme, hg. von Ekkehard Kaemmerling, Köln 1987 (1. Aufl. 1979), S. 207-225. [Zuerst in: Erwin Panofsky: Iconography and Iconology: An Introduction to the Study of Renaissance Art, in: Ders.: Meaning in the visual arts. Papers in and on Art History, Garden City (New York) 1957, S. 26-54.]
- PETERSOHN 2015:** Jürgen Petersohn: Reichsrecht versus Kirchenrecht. Kaiser Friedrich III. im Ringen mit Papst Sixtus IV. um die Strafgewalt über den Baseler Konzilspronuntiator Andreas Jamometric (1482-1484). Forschungen und Quellen, Köln/Weimar/Wien 2015 (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmers Regesta Imperii 35).
- PFEFFER 1935:** Anton Pfeffer: Stetten im Gnadental. Die älteste zollerische Stiftungsurkunde aus Werkstoff und Stein, in: Schwäbisches Credo. Ein Heimatbuch, Sigmaringen 1935, S. 20-34.
- PFEIFER 1904:** Hans Pfeifer: Schallgefäße in mittelalterlichen Kirchen, in: Die Denkmalpflege 6 (1904), S. 46-47, 88-90, 128-131.
- PFLERGER 1912:** L[uzian] Pfleger: Dr. Johannes Kreutzer. Ein elsässischer

- Prediger und Reformator des 15. Jahrhunderts, in: *Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland* 150 (1912), S. 178-191, 241-247.
- PIPER 1979:** Ernst Piper: *Savonarola. Umtriebe eines Politikers und Puritiners im Florenz der Medici*, Berlin 1979.
- POESCHKE 1985:** Joachim Poeschke: *Die Kirche San Francesco in Assisi und ihre Wandmalereien. Mit Aufnahmen von Stefan Diller, Luigi Artini und P. Gerhard Ruf*, München 1985.
- PREGITZER 1703:** Johann Ulrich Pregitzer: *Teutscher Regierungs= und Ehren=Spiegel. Vorbildend des Teutschen Reichs und desselben Stände ersten Anfang, Fortleitung, Hoheit, Macht, Recht und Freyheit. Auch der Chur=Fürsten, Fürsten, Grafen und Herren und derselben hohen Häuser. Besonders Des Hauses Hohenzollern Ursprung, Würde und Herrlichkeiten*, Berlin 1703.
- QUARTHAL/FAIX 2000:** *Die Habsburger im deutschen Südwesten. Neue Forschungen zur Geschichte Vorderösterreichs*, hg. von Franz Quarthal und Gerhard Faix, Stuttgart 2000.
- RAPP 1974:** Francis Rapp: *Réformes et Réformation a Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525)*, Paris 1974 (Collection de l'Institut des Hautes Etudes Alsaciennes 23).
- RAPP 1976:** Francis Rapp: *Die elsässischen Humanisten und die geistliche Gesellschaft*, in: *Die Humanisten in ihrer politischen und sozialen Umwelt*, hg. von Otto Herding und Robert Stupperich, Boppard 1976 (Kommission für Humanismusforschung III), S. 87-107.
- RAPP 1985:** Francis Rapp: *Zur Spiritualität in elsässischen Frauenklöstern am Ende des Mittelalters*, in: *Dinzelbacher/Bauer* 1985, S. 347-365.
- VAN REE 1963:** A. W. van Ree: *Raymonde de Capoue, éléments biographiques*, in: *AFP* 33 (1963), S. 159-241.
- REITER 1903:** Joseph Reiter: *Löwe und Hund an den Sakramentshäuschen*, in: *Archiv für christliche Kunst* 21,6 (1903), S. 57-60.
- REITER 1904:** Joseph Reiter: *Ergänzungen zu dem Artikel über Löwe und Hund an den Sakramentshäuschen*, in: *Archiv für christliche Kunst* 22 (1904), S. 77f.
- ROHLEDER 1968:** Thomas Rohleder: *Thomas von Aquin*, in: *Quatember. Vierteljahresheft für Erneuerung und Einheit der Kirche* Jg. 1968, S. 97f.
- RÖSENER 2000:** *Adelige und bürgerliche Erinnerungskulturen des Spätmittel-*

- alters und der Frühen Neuzeit, hg. von Werner Rösener, Göttingen 2000 (Formen der Erinnerung 8).
- ROSENFELD 1937:** Hans-Friedrich Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters, Leipzig 1937 (Acta Academiae Aboensis. Humaniora X:3).
- ROSENFELD 2003:** Jörg Rosenfeld: Malerische Retabelrückseiten. Prolegomena zu Bedingungen und Möglichkeiten des Abseitigen vornehmlich nordalpiner Kunst des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Zwischenbericht, in: Moraht-Fromm 2003, S. 252-339.
- RUBIN 2011:** Miri Rubin: Liturgy and sacraments in the formation of religious identity, in: Andenna 2011, S. 257-266.
- RÜCKERT 2016:** Schenkungen, Stiftungen, Kaufgeschäfte – Zum Wirtschaftsgebaren der Dominikanerinnen von Kirchheim und Gotteszell bis zur Reform im 15. Jahrhundert, in: Hirbodian/Kurz 2016, S. 53-71.
- RÜTH/ZEKORN 2001:** Graf Albrecht II. und die Grafschaft Hohenberg, hg. von Bernhard Rüth und Andreas Zekorn, Tübingen 2001.
- RÜTHER 1999:** Andreas Rütther: Schreibbetrieb, Bücheraustausch und Briefwechsel: Der Konvent St. Katharina in St. Gallen während der Reform, in: Vita Religiosa im Mittelalter. FS für Kaspar Elm, hg. von Franz J. Felten und Nikolas Jaspert, unter Mitarbeit von Stefanie Haarländer, Berlin 1999, S. 653-677.
- SACHS/BADSTÜBNER/NEUMANN 1988:** Hannelore Sachs, Ernst Badstübner und Helga Neumann: Christliche Ikonographie in Stichworten, Leipzig³1988.
- SACK 1975:** Vera Sack: Bruchstücke von Regel und Konstitutionen südwestdeutscher Dominikanerinnen aus der Mitte des 13. Jahrhunderts (um 1241/42), in: ZGO 123 (1975), S. 115-167.
- SATTLER 1768:** Christian Friedrich Sattler: Geschichte des Herzogthums Württemberg unter der Regierung der Graven, Bd. 4, Tübingen 1768.
- SAUER 1964:** Joseph Sauer: Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis Sicardus und Durandus, Münster²1964.
- SAUER 1993:** Christine Sauer: Fundatio und Memoria. Stifter und Klostergründer im Bild. 1100 bis 1350, Göttingen 1993 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 109).

- SAUER 2007:** Christine Sauer: Zwischen Kloster und Welt. Illuminierte Handschriften aus dem Dominikanerinnenkonvent St. Katharina in Nürnberg, in: Hamburger et al. 2007, S. 112-129.
- SAUERBREY 2012:** Anna Sauerbrey: Die Straßburger Klöster im 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Geschlechtergeschichte, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 69).
- SCHEDL 2004:** Barbara Schedl: Der König und seine Klosterstiftung. Eine Selbstinszenierung Rudolfs I. im Herzogtum Österreich, St. Pölten 2004 (Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 14/Geschichtliche Beilagen zum St. Pöltener Diözesanblatt 31/Mitteilungen 20 des heimatkundlichen Arbeitskreises für die Stadt und den Bezirk Tulln).
- SCHEEBEN/WALZ 1932:** [Heribert Christian] Scheeben, [Angelus] Walz: *Iconographia Albertina*. Der hl. Albert der Große in der Kunst, Freiburg im Breisgau 1932.
- SCHEEERER 1962:** Fritz Scheerer: Besitzungen des Klosters Stetten in unserem Kreis, in: Heimatkundliche Blätter für den Kreis Balingen 9 (1962), S. 391f, 395f.
- SCHELL 2009:** Rüdiger Schell: Das Dominikanerinnenkloster Auf Hof bei Neudingen als Hauskloster der Grafen von Fürstenberg, Konstanz ³2009.
- SCHENKLUHN 1985:** Wolfgang Schenkluhn: *Ordines Studentes*. Aspekte zur Kirchenarchitektur der Dominikaner und Franziskaner im 13. Jahrhundert, Berlin 1985.
- SCHENKLUHN 2000:** Wolfgang Schenkluhn: *Architektur der Bettelorden*, Darmstadt 2000.
- SCHIELER 1885:** K. Schieler: Magister Johannes Nider aus dem Orden der Predigerbrüder. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des fünfzehnten Jahrhunderts, Mainz 1885.
- SCHILL 2005A/B:** Peter Schill: *Ikonographie und Kult der Hl. Katharina von Alexandrien im Mittelalter*. Studien zu den szenischen Darstellungen aus der Katharinenlegende, 2 Bde. [Textband und Katalog], (Diss. masch.) München 2005, URL: <<http://d-nb.info/976187280/34>> (Letzter Zugriff: 20.10.2015).
- SCHILLER 1966FF.:** Gertrud Schiller: *Ikonographie der christlichen Kunst*, 5 Bde., Gütersloh 1966-1990.
- SCHLOMBS 1965:** Wilhelm Schlombs: Die Entwicklung des Beichtstuhls in

- der katholischen Kirche. Grundlagen und Besonderheiten im alten Erzbistum Köln, Düsseldorf 1965 (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 8).
- SCHLOTHEUBER/ FLACHENECKER/GARDILL 2008:** Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenchiemsee, hg. von Eva Schlothgeber, Helmut Flachenecker und Ingrid Gardill, Göttingen 2008.
- SCHMELZER 2004:** Monika Schmelzer: Der mittelalterliche Lettner im deutschsprachigen Raum. Typologie und Funktion, Petersberg 2004 (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 33).
- SCHMELZLE 2009:** Anne Schmelzle: Das Fürstlich Hohenzollernsche Museum in Sigmaringen, Magisterarbeit im Fachbereich Kunstgeschichte der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, masch., Erlangen-Nürnberg 2009. [Hier wurde das Exemplar StAS B 1431 benutzt.]
- SCHMIDT 1959:** Gerhard Schmidt: Die Armenbibeln des XIV. Jahrhunderts, Graz/Köln 1959 (Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 19).
- SCHMIDT 1879:** Charles Schmidt: Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle, Bd. 1, Paris 1879.
- SCHMID 1862A/B:** Ludwig Schmid: Geschichte der Grafen von Zollern-Hohenberg und ihrer Grafschaft, 2 Bde., Stuttgart 1862.
- SCHMIDT-THOMÉ 1980:** P. Schmidt-Thomé: Vorläufiger Bericht über die archäologischen Sondierungen in der Kirche von Kloster Kirchberg im Juni 1980 (masch., unveröff.) o. O. 1980 [= SHR RW 17/7-1].
- SCHMIDT 2000:** Peter Schmidt: Bildgebrauch und Frömmigkeitspraxis. Bemerkungen zum Gebrauch früher Druckgraphik, in: Ausst.Kat. Nürnberg 2000, S. 60-83.
- SCHMIDT 2003:** Peter Schmidt: Gedruckte Bilder in handgeschriebenen Büchern. Zum Gebrauch von Druckgraphik im 15. Jahrhundert. Köln 2003 (Pictura et Poesis 16).
- SCHMIDT 2004:** Peter Schmidt: Die Rolle der Bilder in der Kommunikation zwischen Frauen und Männern, Kloster und Welt: Schenken und Tauschen bei den Nürnberger Dominikanerinnen, in: Schmitt 2004, S. 35-61.
- SCHMITT 2001:** Sigrid Schmitt: Geistliche Frauen und städtische Welt. Ka-

- nonissen – Nonnen – Beginen und ihre Umwelt am Beispiel der Stadt Straßburg (1250-1525), Habil. masch., Mainz 2001 (im Druck).
- SCHMITT 2004:** Femmes, art et religion au Moyen Âge, hg. von Jean-Claude Schmitt, Strasbourg 2004.
- SCHMITZ-ESSER 2010:** Romedio Schmitz-Esser: Inschriften als Bildungsmittler? Das Defensorium des Franz von Retz und die Überlieferung des Traktates als Altar in Stift Stams, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 118 (2010), S. 344-376.
- SCHNEIDER 1975:** Karin Schneider: Beziehungen zwischen den Dominikanerinnenklöstern Nürnberg und Altenhohenau im ausgehenden Mittelalter. Neue Handschriftenfunde, in: Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters, FS Kurt Ruh, hg. von Peter Kesting, München 1975 (Würzburger Prosastudien 2), S. 211-218.
- SCHNEIDER 1983:** Karin Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, in: Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1979-1981, hg. von Bernd Moeller, Hans Patze, Karl Stackmann, Göttingen 1983, S. 70–82.
- SCHNEIDER 2009:** Karin Schneider: Paläographie und Handschriftenkunde für Germanisten. Eine Einführung, Tübingen 2009 (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte. B 8).
- SCHNELL 2004:** Eduard Schnell: Dokumentation Klosterkirche St. Johannes Stetten, Sakramentshäuschen, (masch.) o. O. und o. J. [2004].
- SCHÖNTAG 1995:** Wilfried Schöntag: Hohenzollern, in: Handbuch der Baden-Württembergischen Geschichte, Bd. 2: Die Territorien im Alten Reich, hg. von Meinrad Schaab und Hansmartin Schwarzmaier in Verbindung mit Dieter Mertens und Volker Press, Stuttgart 1995, S. 360-376.
- SCHÖNTAG 1996:** Wilfried Schöntag: Die Herrschaftsbildung der Grafen von Zollern vom 12. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, in: ZHG 32 (1996), S. 167-228.
- SCHNYDER 1981:** Rudolf Schnyder: Die Schalltöpfe von St. Arbogast in Oberwinterthur, in: Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 38 (1981), S. 266-275.
- SCHRAMKE 2020:** Marius Schramke: Tradition und Selbstbestimmung. Das geistliche Leben nichtobservanter Dominikanerinnen in Süddeutschland

- im Spiegel der Überlieferung, Freiburg/München 2020 (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte LXII).
- SCHREIBER 1936:** Georg Schreiber: Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen. Zusammenhänge abendländischer und ibero-amerikanischer Sakralkultur, Düsseldorf 1936 (Forschungen zur Volkskunde 22/24).
- SCHREINER 2002:** Klaus Schreiner: Ein Herz und eine Seele. Eine urchristliche Lebensform und ihre Institutionalisierung im augustinish geprägten Mönchtum des hohen und späten Mittelalters, in: Melville/Müller 2002, S. 1-47.
- SCHREINER/MÜNTZ 2002:** Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, hg. von Klaus Schreiner und Marc Müntz, München 2002.
- SCHREINER 2005:** Klaus Schreiner: Seelsorge in Frauenklöstern – Sakramentale Dienste, geistliche Erbauung, ethische Disziplinierung, in: Ausst.Kat. Bonn-Essen 2005, S. 53-65.
- SCHULZ 2015A:** Johann Schulz: Frankfurt am Main, ehem. Dominikanerkloster. Dominikaneraltar, 1501. Heute Städel Museum Frankfurt am Main, in: Mittelalterliche Retabel in Hessen. Ein Forschungsprojekt der Philipps-Universität Marburg, der Goethe-Universität Frankfurt und der Universität Osnabrück, gefördert von der DFG 2012-2015, URL: <<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2016/3565>> (letzter Zugriff: 01.12.2016).
- SCHULZ 2015B:** Johann Schulz: Frankfurt am Main, ehem. Dominikanerkloster. Altar des Heiligen Kreuzes, zwischen 1476-1500. Heute Historisches Museum Frankfurt am Main, in: Mittelalterliche Retabel in Hessen. Ein Forschungsprojekt der Philipps-Universität Marburg, der Goethe-Universität Frankfurt und der Universität Osnabrück, gefördert von der DFG 2012-2015, URL: <<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2016/3562>> (letzter Zugriff: 01.12.2016).
- SCHULZ 2015C:** Johann Schulz: Frankfurt am Main, ehem. Dominikanerkloster. Rosenkranztafel, zwischen 1486-1500. Heute Kurpfälzisches Museum Heidelberg, in: Mittelalterliche Retabel in Hessen. Ein Forschungsprojekt der Philipps-Universität Marburg, der Goethe-Universität Frankfurt und der Universität Osnabrück, gefördert von der DFG

- 2012-2015, URL: <<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/voll-texte/2016/3563>> (letzter Zugriff: 01.12.2016).
- SCHULZ 2015D:** Johann Schulz: Frankfurt am Main, ehem. Dominikanerkloster. Lebensbaumtafel, zweite Hälfte 15. Jahrhundert. Heute Historisches Museum Frankfurt am Main, in: Mittelalterliche Retabel in Hessen. Ein Forschungsprojekt der Philipps-Universität Marburg, der Goethe-Universität Frankfurt und der Universität Osnabrück, gefördert von der DFG 2012-2015, URL: <<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2016/3564>> (letzter Zugriff: 01.12.2016).
- SCHWARZ 1972:** Monika Schwarz: Der heilige Georg – Miles Christi und Drachentöter. Wandlungen seines literarischen Bildes in Deutschland von den Anfängen bis in die Neuzeit, (Diss. masch.) Köln 1972.
- SEIGEL 1969:** Rudolf Seigel: Die Entstehung der schwäbischen und der fränkischen Linien des Hauses Hohenzollern. Ein Beitrag zur Genealogie und zum Hausrecht der älteren Hohenzollern, in: ZHG 5 (1969), S. 9-44.
- SEIGEL 2010:** Rudolf Seigel: Ein Ereignis und seine Deutung – Vor 950 Jahren wurden Burchard und Wezel von Zollern getötet, in: ZHG 46 (2010), S. 55-80.
- SIEMER 1936:** Polykarp M. Siemer: Geschichte des Dominikanerklosters Sankt Magdalena in Augsburg (1225-1808), Leipzig 1936 (QF 33).
- SIGNORI 2000:** Lesen, Schreiben, Sticken, Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster, hg. von Gabriela Signori, Bielefeld 2000 (Religion in der Geschichte 7).
- SIMON 1918:** André Simon: L'Ordre de Pénitentes de Ste Marie-Madeleine en Allagne au XIII^eme siècle, Fribourg 1918.
- SKVARICS 2000:** Helga Skvarics: Volksfrömmigkeit und Alltagskultur: zum Stiftungsgeschehen Wiener Neustädter Bürger im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit (14. Jh. – 16. Jh.), Frankfurt am Main 2000 (Beiträge zur neueren Geschichte Österreichs 15).
- SMOLLER 2014:** Laura Ackerman Smoller: The Saint and the Chopped-Up Baby: The Cult of Vincent Ferrer in Medieval and Early Modern Europe, Ithaca 2014.
- SÖLCH 1957:** Gisbert M. Sölch OP: Die Eigenliturgie der Dominikaner. Eine Gesamtdarstellung, Düsseldorf 1957 (Für Glauben und Leben 7).
- SÖLCH 2010:** Brigitte Sölch: Klöster und ihre Nachbarn – Konkurrenz im Blick? Neubauprojekte und Kapellenausstattungen des 16. Jahrhunderts

- in Augsburg am Beispiel der Dominikanerkirche St. Magdalena, in: Müller 2010, S. 491-526.
- SPECHT/ANDRASCHKEK-HOLZER 2008:** Bettelorden in Mitteleuropa. Geschichte, Kunst, Spiritualität. Referate der gleichnamigen Tagung vom 19. bis 22. März 2007 in St. Pölten, hg. von Heidemarie Specht und Ralph Andraschek-Holzer, St. Pölten 2008 (Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 15/Geschichtliche Beilagen zum St. Pöltener Diözesanblatt 32).
- SPIESS 2000:** Karl-Heinz Spieß: Liturgische Memoria und Herrschaftsrepräsentation im nichtfürstlichen Hochadel des Spätmittelalters, in: Rösener 2000, S. 97-123.
- SPRINGER 1999:** Klaus-Bernward Springer: Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformationszeit, Berlin 1999 (QF NF 8).
- STÄLIN 1856:** Christoph Friedrich von Stälin: Württembergische Geschichte, Dritter Theil: Schwaben und Südfranken. Schluss des Mittelalters 1269-1496, Stuttgart 1856.
- STAMMLER 1899:** Jakob Stammler: Die Wandmalereien im Sommer-Refectorium des ehemaligen Dominikaner-Klosters zu Bern, in: Neues Berner Taschenbuch 5 (1899), S. 145-222.
- STANGE 1957:** Alfred Stange: Deutsche Malerei der Gotik. Bd. 8: Schwaben in der Zeit von 1405 bis 1500, München/Berlin 1957.
- STANGE 1970:** Alfred Stange: Kritisches Verzeichnis der deutschen Tafelbilder vor Dürer, Bd. II, hg. von Norbert Lieb, München 1970 (Bruckmanns Beiträge zur Kunstwissenschaft).
- STAUB 1980:** Kurt Hans Staub: Geschichte der Dominikanerbibliothek in Wimpfen am Neckar (ca. 1460-1803). Untersuchungen an Hand der in der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt erhaltenen Bestände, Graz 1980 (Studien zur Bibliotheksgeschichte 3).
- STEMMLER/TADDEY 1980:** Eugen Stemmler/Gerhard Taddy: Stetten bei Hechingen, in: Baden-Württemberg, hg. von Max Miller, Gerhard Taddy, Stuttgart ²1980 (Handbuch der historischen Stätten Deutschlands 6), S. 761.
- STEICHELE 1856:** Anton Steichele: Friedrich Graf von Zollern, Bischof zu

- Augsburg, und Johannes Geiler von Kaiserberg. Mit Briefen, in: *Archiv des Bistums Augsburg* 1 (1856), S. 143-172.
- STEINKE 2006:** Barbara Steinke: *Paradiesgarten oder Gefängnis? Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation*, Tübingen 2006 (Spätmittelalter und Reformation NR 30).
- STIEVERMANN 1988:** Dieter Stievermann: *Gründung, Reform und Reformation des Frauenklosters zu Offenhausen*, in: *ZWLG* 47 (1988), S. 149-202.
- STIEVERMANN 1989:** Dieter Stievermann: *Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg*, Sigmaringen 1989.
- STILLFRIED 1838:** Rudolf Stillfried: *Alterthümer und Kunstdenkmale des Erlauchten Hauses Hohenzollern*, Bd. 1, Stuttgart/Tübingen 1838. [Hier wurde das Exemplar in StAS H 588 verwendet.]
- STILLFRIED/MÄRCKER 1847:** R[udolf] Freiherr von Stillfried, T[raugott] Märcker: *Hohenzollernsche Forschungen*, Theil I. Schwäbische Forschung, Berlin 1847 (Forschungen zur Aufklärung der älteren Geschichte des erlauchten Hauses Hohenzollern. Erster Bericht).
- STILLFRIED 1859:** R[udolf] Graf Stillfried: *Alterthümer und Kunstdenkmale des Erlauchten Hauses Hohenzollern*, Neue Folge Bd. 1, Berlin 1859. [Hier wurde das Exemplar in HHH K 432 verwendet.]
- STILLFRIED 1870:** Rudolf Graf Stillfried-Alcantara: *Hohenzollern. Beschreibung und Geschichte der Burg nebst Forschungen über den Urstamm der Grafen von Zollern*, Nürnberg 1870.
- STILLFRIED 1873/74:** Rudolf Graf Stillfried: *Die ältesten Grabstätten des Hauses Hohenzollern*, in: *Mitt. Hz.* 7 (1873/74), S. 49-64.
- STILLFRIED 1877:** R[udolf] G[raf] Stillfried: *Kloster Heilsbronn – Ein Beitrag zu den Hohenzollerischen Forschungen*, Berlin 1877.
- STORCK 1905:** Max Strock: *Sant Jörg am Oberrhein*, in: *Schauinsland* 23 (1905), S. 4-36.
- STORK 2011:** Hans-Walter Stork: *Verschollen, nun aber wieder zugänglich. Zur Bologneser Bilderhandschrift der „Modi orandi Sancti Dominici“*, in: *Beuckers/Jobst/Westphal* 2011, S. 293-301.
- STÖRMER 1980:** Wilhelm Störmer: *Die Hausklöster der Wittelsbacher*, in: *Wittelsbach und Bayern*, hg. von Hubert Glaser, Bd. I/1, München 1980, S. 139-150.
- STRAUCH 1882:** Philipp Strauch: *Margarethe Ebner und Heinrich von Nörd-*

- lingen. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Mystik, Freiburg im Breisgau/Tübingen 1882.
- STRÖHLE/HALBAUER 2010:** Ernst Ströhle/Karl Halbauer: Neues zu Peter von Koblenz, in: *ZWLG* 69 (2010), S. 387-399.
- STRNAD 1978:** Alfred A. Strnad: Salvo Cassetta. Verfasser einer Vita des Hl. Vinzenz Ferrer?, in: *Xenia Medii Aevi. Historiam Illustrantia oblata Thomae Kaeppli O.P.*, ed. Raymundus Creytens O.P. / Pius Künzle O.P., Roma 1978 (*Storia e Letteratura* 142), S. 519-545.
- STÜCKELBERG 1915:** E. A. Stückelberg: Kleine Beiträge zur schweizerischen Hagiographie, in: *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 9 (1915), S. 47-56.
- SUCKALE 2009A/B:** Robert Suckale: Die Erneuerung der Malkunst vor Dürer, 2 Bde., Petersberg 2009 (Schriftenreihe / Historischer Verein Bamberg für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums 44/1,2).
- SUTTER 1893:** Ludwig Sutter: Die Dominikaner-Klöster auf dem Gebiet der heutigen deutschen Schweiz im dreizehnten Jahrhundert, (Diss.) Luzern 1893.
- TANGL 1894:** Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500, hg. von Michael Tangl, Innsbruck 1894.
- TANNEBERGER 2014:** Tobias Tanneberger: „... usz latin in tutsch gebracht ...“. Normative Basistexte religiöser Gemeinschaften in volkssprachlichen Übertragungen. Katalog – Untersuchung – Fallstudie, Berlin 2014 (*Vita regularis. Abhandlungen* 59).
- TIMMERMANN 2001:** Achim Timmermann: Das Taufziborium im Ulmer Münster: Studien zur Kleinarchitektur der Gotik, in: *Ulm und Oberschwaben* 52 (2001), S. 9-18.
- TIMMERMANN 2009:** Achim Timmermann: Real presence: Sacrament Houses and the Body of Christ, c. 1270-1600, Turnhout 2009 (*Architectura Medii Aevi* 4).
- THALI 2003:** Johann Thali: Beten – Schreiben – Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal, Tübingen/Basel 2003 (*Bibliotheca Germanica* 42).
- THEIL 1976:** Bernhard Theil: Die Reform des Klosters Gotteszell im 15. Jahrhundert, in: *Gmünder Studien* 1 (1976), S. 9-35.
- THOME 2008:** Markus Thome: Die gerade geschlossene Halle als Kirchen-

- raum bei Bettelorden und Zisterzienser im ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert, in: Specht/Andraschek-Holzer 2008, S. 406-423.
- TRIPPS 2001:** Johannes Tripps: Rückseiten spätgotischer Retabel: Fragen zu Funktion, Form und Dekoration. Beitrag gehalten innerhalb des Vortragszyklus‘ zu Ehren von Dr. Renate Kroos am Zentralinstitut für Kunstgeschichte in München, März 2001, URN: urn:nbn:de:bsz:16-opus-59263.
- TRUGENBERGER [2004]:** Volker Trugenberger: Kollegiatstift St. Jakob Hechingen, in: kloester-bw.de, URL: <www.kloester-bw.de/?nr=580> (letzter Zugriff: 27.09.2016).
- TRUGENBERGER 2005:** Volker Trugenberger: „Wichtige Schriften...wie Mist vermengt“. Die Archive der hohenzollerischen Fürstentümer im 18. und 19. Jahrhundert, in: Umbruch und Aufbruch. Das Archivwesen nach 1800 in Süddeutschland und im Rheinland. Tagung zum 200-jährigen Bestehen des Generallandesarchivs Karlsruhe am 18./19. September 2003 in Karlsruhe, hg. von Volker Rödel, Stuttgart 2005 (Werkheft der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg A 20), S. 175-197.
- TÜCHLE 1969:** Hermann Tüchle: Beiträge zur Geschichte des Ulmer Dominikanerklosters, in: Aus Archiv und Bibliothek. Studien aus Ulm und Oberschwaben. FS für Max Huber, hg. von Alice Rössler, Weißenhorn 1969, S. 194-207.
- TUGWELL 1997:** Simon Tugwell OP: Der Heilige Dominikus. Deutsche Bearbeitung von Franz Müller OP, Strasbourg 1997.
- TUGWELL 2006:** Simon Tugwell OP: Were the Magdalen nuns really turned into Dominicans in 1287?, in: AFP 76 (2006), S. 39-77.
- UFFMANN 2000:** Heike Uffmann: Innen und Außen. Raum und Klausur in reformierten Nonnenklöstern des späten Mittelalters, in: Signori 2000, S. 185-209.
- UFFMANN 2008:** Heike Uffmann: Wie in einem Rosengarten. Monastische Reformen des späten Mittelalters in den Vorstellungen von Klosterfrauen, Bielefeld 2008 (Religion in der Geschichte. Kirche, Kultur und Gesellschaft 14).
- UHLAND 1961:** Robert Uhlund: Die Eßlinger Klöster im Mittelalter, in: Esslinger Studien 8 (1961), S. 7-41.
- UHRLE 1969:** Susanne Uhrle: Das Dominikanerinnenkloster Weiler bei Esslingen (1230-1571/92), Stuttgart 1969 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B 49).

- UTZ TREMP 1995:** Kathrin Utz Tresp: Ein Dominikaner im Franziskanerkloster. Der Wanderprediger Vinzenz Ferrer und die Freiburger Waldenser (1404). Zu Codex 62 der Franziskanerbibliothek, in: Zur geistigen Welt der Franziskaner im 14. und 15. Jahrhundert. Die Bibliothek des Franziskanerklosters in Freiburg/Schweiz. Akten der Tagung des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg vom 15. Oktober 1993, hg. von Ruedi Imbach und Ernst Tresp, Freiburg 1995 (Scriinium Friburgense 6), S. 81-109.
- UTZ TREMP 2006:** Kathrin Utz Tresp: Predigt und Inquisition. Der Kampf gegen die Häresie in der Stadt Freiburg (erste Hälfte des 15. Jahrhunderts), in: Hodel/Morenzoni 2006, S. 206-232.
- VASELLA 1931:** Oskar Vasella: Geschichte des Predigerklosters St. Nicolai in Chur. Von seinen Anfängen bis zur I. Aufhebung (1280-1538), Rom 1931 (Dissertationes Historicae 1).
- VERHEIJEN 1975:** Luc M. J. Verheijen OSA: Die Regel des Hl. Augustin. Der gegenwärtige Stand der Forschung (Abgeschlossen 31.XII 1963), in: Askese und Mönchtum in der alten Kirche, hg. von Karl Suso Frank, Darmstadt 1975 (Wege der Forschung 49), S. 349-368. [Zuerst erschienen als: La Règle de S. Augustin. L' état actuel des faits, in: Augustinianum. Periodicum quadrimestre Collegii Internationalis Augustiniani de Urbe 4 (1964), S. 109-122; übersetzt von Karl Suso Frank.]
- VETTER 1954:** Ewald M. Vetter: Marianische Tafelbilder des 15. Jahrhunderts und das Defensorium des Franz von Retz. Ein Beitrag zur Geschichte der Bildtypen im Mittelalter, (Diss. masch.) Heidelberg 1954.
- VINCKE 1997:** Kristin Vincke: Die Heimsuchung. Marienikonographie in der italienischen Kunst bis 1600, Köln 1997 (Dissertationen zur Kunstgeschichte 38).
- VOLČJAK 2008:** Jure Volčjak: Das Dominikanerinnenkloster Velesovo/Michelstetten im Laufe seines Bestehens, in: Specht/Andraschek-Holzer 2008, S. 211-232.
- VÖHRINGER-GLÜCK/GLÜCK 2011:** Christa Vöhringer-Glück, Emil Glück: Offenhausen am Ursprung der Großen Lauter und seine wechselvolle Geschichte. Siedlung – Kloster Gnadenzell – Klosterhofmeisterei – Gestütshof, Stuttgart 2011.
- VOIT 1958:** Gustav Voit: Geschichte des Klosters Engelthal, (Diss. masch.) Erlangen 1958.

- VOIT 1977A/B:** Gustav Voit: Geschichte eines Dominikanerinnenklosters im Nürnberger Raum, 2 Bde., Nürnberg 1977 (Schriftenreihe der Altnürnberger Landschaft 25, 1/2).
- WAGNER 1988/89:** Hans Wagner: Rudolf Stillfried, ein Leben für das Haus Hohenzollern, in: ZHG 24/25 (1988/89), S. 229-234.
- WALDENSPUL 1923:** Albert Waldenspul: Die gotische Holzplastik des Lauercherttals in Hohenzollern. Mit Vorwort von Professor Dr. Georg Weise, Tübingen 1923 (Forschungen zur Kunstgeschichte Schwabens und des Oberrheins 2).
- WALDENSPUL 1953:** [Albert] Waldenspul: Weihnachtsbilder in Hohenzollern, in: Hohenzollerische Heimat 31 (1953), S. 10-12.
- WALTER 2016:** Peter Walter: Die Ausbildung einer thomistischen Schule seit dem 15. Jahrhundert, in: Leppin 2016, S. 436-443.
- WALZ 1959:** Angelus Walz OP: Dominikaner an der jungen Universität Basel (1460-1515), in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertums-kunde 58/59 (1959), S. 140-153.
- WALZ 1964:** Angelus Walz OP: Von Dominikanerstammbäumen, in: AFP 34 (1964), S. 231-275.
- WEHRLI-JOHNS 1998:** Martina Wehrli-Johns: Das mittelalterliche Begine-ntum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik?, in: dies./Claudia Opitz: Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Ver-folgung der Beginen im Mittelalter, Freiburg i. Br. 1998, S. 25-52.
- WEHRLI-JOHNS 2003:** Martina Wehrli-Johns: Kirchberg – Dominikanerinnen, in: Zimmermann/Priesching 2003, S. 302f.
- WEHRLI-JOHNS 2008:** Martina Wehrli-Johns: Augustinerregel, Konstitutio-nen und Drittordensregel. Zur Regulierung von Frauengemeinschaften im dominikanischen Umfeld vom 13. bis 15. Jahrhundert, in: RJKG 27 (2008), S. 71-89.
- WEHRLI-JOHNS/SCHNEIDER-LASTIN 1999:** Martina Wehrli-Johns, Wolfram Schneider-Lastin: Zürich, Oetenbach, in: Zimmer II 1999, S. 1018-1053.
- WEIDENOFFER 1992A/B:** Hansjörg Weidenoffer: Sakramentshäuschen in Ös-terreich. Eine Untersuchung zur Typologie und stilistischen Entwicklung in der Spätgotik und Renaissance, 2. Bde, [Text- und Bildband], Graz 1992 (Dissertationen der Karl Franzens Universität Graz 87).
- WEIGAND 2011:** Rudolf Kilian Weigand: Predigt und Beichte als Prägungs-

- mittel der Identität von Religiosengemeinschaften, in: *Andenna* 2011, S. 225-242.
- WEIGEL 1907:** M. Weigel: Gebrechen und Reformen im Frauenkloster Prediger Ordens zu Rothenburg o. d. T. 1350-1406, in: *Beiträge zur Bayerischen Kirchengeschichte* 13 (1907), S. 49-83, 205-226.
- WEILANDT 2003:** Gerhard Weilandt: Alltag einer Küsterin. Die Ausstattung und liturgische Nutzung von Chor und Nonnenempore der Nürnberger Dominikanerinnenkirche nach dem unbekanntem „Notel der Küsterin“ (1436), in: *Moraht-Fromm* 2003, S. 159-187.
- WEISE 1921:** Georg Weise: Die gotische Holzplastik um Rottenburg, Horb und Hechingen. Erster Teil: Die Bildwerke bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, Tübingen 1921 (*Forschungen zur Kunstgeschichte Schwabens und des Oberrheins* 1).
- WEIS-MÜLLER 1956:** Renée Weis-Müller: Die Reform des Klosters Klingental und ihr Personenkreis, Basel 1956.
- WEIZSÄCKER 1923A/B:** Heinrich Weizsäcker: Die Kunstschatze des ehemaligen Dominikanerklosters in Frankfurt a. M., 2 Bde., München 1923.
- WENTZEL 1949:** Hans Wentzel: Das Bibelfenster des Zollern aus dem Kloster Stetten, in: *Heilige Kunst. Mitgliedsgabe des Kunstvereins der Diözese Rottenburg* 1949, S. 18-30.
- WENTZEL 1950:** Hans Wentzel: Passionsfenster und Ornamentscheiben aus Stetten, in: *Heilige Kunst. Mitgliedsgabe des Kunstvereins der Diözese Rottenburg* 1950, S. 9-20.
- WENTZEL 1958:** Hans Wentzel: Die Glasmalereien in Schwaben von 1200-1350, Berlin 1958 (*Corpus Vitrearum Medii Aevi, Deutschland* 1 / 1).
- WENZLER-FIEDERER 1990:** Christina Wenzler-Fiederer: „Die Hedinger Kirche“ – Grabeskirche des Fürstlichen Hauses Hohenzollern-Sigmaringen – Versuch einer Einordnung, (Mag.-Arbeit, masch., Univ. Stuttgart), Stuttgart 1990. [Hier wurde das Exemplar StAS B 1341 verwendet.]
- WERNER 1987:** Otto Werner: Die Anfänge des Kollegiatstifts in Hechingen, in: *Hohenzollerische Heimat* 37,2 (1987), S. 17-21.
- WERNER 2002/03:** Otto Werner: Die Säkularisation der Klöster Stetten im Gnadental und Zum Heiligen Kreuz in Rangendingen, in: *ZHG* 38/39 (2002/03), S. 203-293.
- WERNER 2002/03A:** Otto Werner: Die Säkularisation des Franziskanerklos-

- ters St. Luzen und des Kollegiatstifts St. Jakobus Hechingen, in: ZHG 38/39 (2002/03), S. 103-202.
- WETZEL 1962:** Otto Wetzel: Die Beziehungen von „Stetten im Gnadental“ zu Dettingen, in: Jahressgabe des Sülchgauer Altertumsverein, 1962, S. 33-36.
- WIEDEMANN 1917:** Hans Wiedemann: Die Dominikanerkirche in Augsburg, Augsburg 1917 (Sonderabdruck der Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg 43).
- WIEDEL-SENN 1953:** Irene Wiedel-Senn: Berichte über die ehemalige Klosterkirche Stetten und die Michaelskapelle auf Burg Hohenzollern, in: Hjh 13 (1953), S. 84-90.
- WIENECKE 1912:** Hertha Wienecke: Konstanzer Malereien des 14. Jahrhunderts, (Diss.) Halle an der Saale 1912.
- WILLIAMS-KRAPP 2004:** Werner Williams-Krapp: Die Bedeutung der reformierten Klöster des Predigerordens für das literarische Leben in Nürnberg im 15. Jahrhundert, in: Eisermann et al. 2004, S. 311-329.
- WILLIAMS-KRAPP 2012:** Werner Williams-Krapp: Geistliche Literatur des späten Mittelalters. Kleine Schriften, hg. von Kristina Freienhagen-Baumgart und Katrin Stegherr, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 64).
- WILLIAMS-KRAPP 2012A:** Werner Williams-Krapp: *Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit*. Zur Bewertung mystischer Erfahrung im 15. Jahrhundert, in: ders. 2012, S. 97-109.
- WILLIAMS-KRAPP 2012B:** Werner Williams-Krapp: Deutschsprachige Hagiographie von ca. 1350 bis ca. 1550, in: ders. 2012, S. 209-225.
- WILLIAMS-KRAPP 2012C:** Werner Williams-Krapp: Deutsche Übersetzung der ‚Legenda Aurea‘ des Jacobus de Voragine, in: ders. 2012, S. 226-247.
- WILMS 1920:** Hieronymus Wilms OP: Geschichte der deutschen Dominikanerinnen 1206-1916, Dülmen i. W. 1920.
- WILMS 1928:** Hieronymus Wilms OP: Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster, Leipzig 1928 (QF 24).
- WILMS 1932:** Hieronymus Wilms OP: Beck's Chronik von Rintingen, Vechta 1932 (QF 28).
- WILMS 1941:** Hieronymus Wilms OP: Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin, Leipzig 1928 (QF 39).
- WIMPFELING 1506:** Jacob Wimpfeling: Apologia pro Republica Christia-

- na [...], Pforzheim 1506. [Hier wurde das Exemplar München, BSB, 4 Pl.1331 benutzt.]
- WINNLEN 1996:** Jean-Charles Winnlen: 1477-1539 Les derniers combats pour l'observance en Haute Alsace, in: Eichenlaub 1996, S. 36-58.
- WINSTON-ALLEN 2009:** Anne Winston-Allen: „Nonnenmalerei“: Iconography in Convent Women's Art of the Upper Rhine Region, in: Fleith / Wetzell 2009, S. 141-155.
- ZARU 2014:** Denise Zaru: Art and Observance in Renaissance Venice. The Dominicans and their Artists (1391 – ca. 1545) [Translated by Sarah Melker], Rom 2014.
- ZEKORN [2004]:** Andreas Zekorn: Dominikanerinnenkloster Stetten im Gnadtental bei Hechingen, in: kloester-bw.de, URL: <<http://www.kloester-bw.de/?nr=753>> (letzter Zugriff: 24.02.2015).
- ZIMMER 1990:** Petra Zimmer: Die Funktion und Ausstattung des Altares auf der Nonnenempore. Beispiele zum Bildgebrauch in Frauenklöstern aus dem 13. bis 16. Jahrhundert, (Diss.) Köln 1990.
- ZIMMER 1995:** Theresia Zimmer: Dominikanerinnenkloster St. Katharina in Trier. Urkunden und Akten, Düsseldorf 1995 (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde LXX).
- ZIMMER I/II 1999:** Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz, bearb. von Petra Zimmer unter Mitarbeit von Brigitte Degler-Spengler, 2 Bde., Basel 1999 (Helvetia Sacra IV/5,1 und 2).
- ZIMMER-MANN/PRIESCHING 2003:** Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart, hg. von Wolfgang Zimmermann und Nicole Priesching, Ostfildern 2003.
- ZINGELER 1889:** Karl Theodor Zingeler: Das Wappen des fürstlichen Hauses Hohenzollern in seiner Entwicklung von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart historisch dargestellt, nebst Anhang: Hohenzollern'sche Allianz-Wappen, Görlitz 1889.

VI.5.3.B. KUNSTDENKMÄLER

- KD HESSEN 1898:** Kunstdenkmäler im Großherzogthum Hessen. A. Provinz Starkenburg, ehemaliger Kreis Wimpfen, bearbeitet von Georg Schäfer, Darmstadt 1898.
- KD HOHENZOLLERN 1896:** Die Bau- und Kunst-Denkmäler in den Hohen-

zollern'schen Landen, bearb. von Karl Theodor Zingeler und Wilhelm Friedrich Laur, Stuttgart 1896.

KD HECHINGEN 1939: Die Kunstdenkmäler Hohenzollerns. Bd. 1: Kreis Hechingen, bearb. von Friedrich Hoßfeld und Hans Vogel, Vorarbeiten von Wilhelm Friedrich Laur † und Albert Waldenspul, geschichtliche Einleitung und Ortsbeschreibungen von Willy Baur, hg. von Walther Genzmer, Hechingen 1939.

KD ROTHENBURG O. D. T. 1959: Die Kunstdenkmäler von Mittelfranken, Stadt Rothenburg ob der Tauber. Teil I: Kirchliche Bauten, bearb. von Anton Ress, München 1959 (Die Kunstdenkmäler von Bayern 8).

KD BASEL-STADT 1966: Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt 5: Die Kirchen, Kloster und Kapellen, 3. Teil: St. Peter bis Ulrichskirche, bearb. von François Maurer, Basel 1966 (Die Kunstdenkmäler der Schweiz 52).

KD BERN 1969: Die Kunstdenkmäler des Kantons Bern V: Die Kirchen der Stadt Bern, bearb. von Paul Hofer und Luc Mojon, Basel 1969 (Die Kunstdenkmäler der Schweiz).

KD ZÜRICH II 2002: Die Kunstdenkmäler des Kantons Zürich. Neue Ausgabe II, 1: Die Stadt Zürich: Altstadt links der Limmat, Sakralbauten, bearb. von Regine Abegg und Christine Barraud Wiener, Bern 2002 (Die Kunstdenkmäler der Schweiz 99).

VI.5.3.C. KATALOGE

AUSST.KAT. KÖLN 1975: 500 Jahre Rosenkranz. 1475 Köln 1975, Erzbischöfliches Diözesan-Museum Köln, 25. Oktober 1975 – 15. Januar 1976, Köln 1975.

AUSST.KAT. FREIBURG 1978: Mystik am Oberrhein und in benachbarten Gebieten. Ausstellung im Augustinermuseum in Freiburg im Breisgau vom 10. September bis 22. Oktober 1978, hg. von Hans Hofstätter, Freiburg im Breisgau 1978.

AUSST.KAT. STUTTGART 1999: Vorderösterreich – nur die Schwanzfeder des Kaiseradlers? Die Habsburger im deutschen Südwesten, hg. vom Württembergischen Landesmuseum Stuttgart, Stuttgart 1999.

AUSST.KAT. UNTERLIN-DEN I 2000/II 2001: Les dominicaines d'Unterlinden, Bd. 1 und 2 [Catalogues des œuvres], hg. vom Musée d'Unterlinden, Colmar 2000/2001.

AUSS.KAT. ROTTWEIL 2000: Wiedervereint. Die Bildtafeln vom gotischen

- Hochaltar des Rottweiler Münsters. Sonderausstellung 14. September 2000 bis 7. Januar 2001, Dominikanermuseum Rottweil, hg. von Winfried Hecht, Rottweil 2000 (Kleine Schriften des Stadtarchivs Rottweil 7).
- AUSST.KAT. NÜRNBERG 2000:** Spiegel der Seligkeit. Privates Bild und Frömmigkeit im Spätmittelalter. Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, 31. Mai bis 22. Oktober 2000, hg. von G. Ulrich Großmann, Nürnberg 2000.
- AUSST.KAT. KARLSRUHE 2001:** Spätmittelalter am Oberrhein. Teil I: Maler und Werkstätten 1450-1525, Staatliche Kunsthalle Oberrhein, Große Landesausstellung Baden-Württemberg, 29. September 2001 – 3. Februar 2002, Stuttgart 2001.
- AUSST.KAT. ULM 2002:** Michel Erhart und Jörg Syrlin d. Ä. Spätgotik in Ulm. [Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Ulmer Museum, 8. September bis 17. November 2002], hg. von Brigitte Reinhardt et al., Stuttgart 2002.
- AUSST.KAT. BONN-ESSEN 2005:** Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Ausstellungskatalog, hg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen, München 2005.
- AUSST.KAT. BRANDEN-BURG 2008:** Die Kunst des Mittelalters in der Mark Brandenburg. Tradition – Transformation – Innovation, hg. von Ernst Badstübner, Peter Knüvener, Adam S. Labuda und Dirk Schumann, Berlin 2008.
- AUSST.KAT. ESSLINGEN 2009:** Zwischen Himmel und Erde. Klöster und Pfleghöfe in Esslingen. Eine Ausstellung der städtischen Museen und des Stadtarchivs Esslingen am Neckar, 27.9.2009 bis 31.1.2010, hg. von Kirsten Fast, Joachim J. Halbekann, Petersberg 2009.
- AUSST.KAT. BADEN-BADEN 2015:** Das ganze Deutschland soll es sein. Die Preußen im Westen. Arp-Museum Bahnhof Rolandseck 1.5.-16.8.2015, Museum LA8 Baden-Baden 19.9.2015-28.2.2016, Oberhausen 2015.
- AUSST.KAT. WIEN 2015:** Goldene Zeiten: Meisterwerke der Buchkunst von der Gotik bis zur Renaissance: Katalog zur Ausstellung in der Österreichischen Nationalbibliothek vom 20. November 2015 bis 21. Februar 2016, hg. von Andreas Fingernagel, Luzern 2015.
- SLG.KAT. SIGMARINGEN 1871:** F[riedrich] A[ugust] Lehner: Fürstlich Hohen-

- zollern'sches Museum zu Sigmaringen – Verzeichnis der Gemälde, Sigmaringen 1871.
- SLG.KAT. STUTTGART 1917:** Deutsche Bildwerke des 10. bis 18. Jahrhunderts, bearb. von Iulius Baum, Stuttgart/Berlin 1917.
- SLG.KAT. SIGMARINGEN 1932:** Katalog des Fürstlich Hohenzollern'schen Museums in Sigmaringen, bearb. von Gustav Hebeisen, Sigmaringen o. J. [ca. 1932].
- SLG.KAT. MÜNCHEN 1960:** Malerei der deutschen Spätgotik [in der Alten Pinakothek München], bearb. von Ernst Buchner, München 1960.
- SLG.KAT. DARMSTADT 1967/73:** Glasmalereien um 800 bis 1900 im Hessischen Landesmuseum in Darmstadt, bearb. von Suzanne Beeh-Lustenberger, Abbildungsteil [Bd. 1], Frankfurt am Main 1967/Textteil [Bd. 2], Frankfurt am Main 1973 (Kataloge des Hessischen Landesmuseum 2,1/2).
- SLG.KAT. FREIBURG 1990:** Augustinermuseum [Freiburg]. Gemälde bis 1800. Auswahlkatalog, bearb. von Detlef Zinke, Freiburg 1990.
- SLG.KAT. ROTTENBURG 2012:** Diözesanmuseum Rottenburg. Gemälde und Skulpturen 1250-1550, bearb. von Melanie Prange und Wolfgang Urban, Ostfildern 2012.
- Hs.KAT. DILLINGEN 2006:** Elisabeth Wunderle (Bearb.): Die mittelalterlichen Handschriften der Studienbibliothek Dillingen, Wiesbaden 2006.

VI.5.3.D. TAGUNGSBERICHTE

- KANNGIESSER 2016:** Tobias Kanngießner: Tagungsbericht von „Aktuelle Forschungsdiskurse und -projekte VIII: Arbeitskreis geistliche Frauen im europäischen Mittelalter (AGFEM)“, 4. bis 6. März 2016, Schlossakademie Dhaun (Hochstetten-Dhaun), in: H-Soz-u-Kult, Juli 2016, URL: <<http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=47322>> (letzter Zugriff: 10.7.2016).
- KRUPPA 2006:** Nathalie Kruppa: Tagungsbericht von „Adelige – Stifter – Mönche. Zum Verhältnis zwischen Klöstern und mittelalterlichem Adel“, 23. bis 24. Juni 2006, Göttingen, in: H-Soz-u-Kult, 21.8.2006, URL: <<http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-1292>> (letzter Zugriff: 18.01.2016).

VI.5.3.E. SONSTIGE ONLINEQUELLEN |

- O. V.:** Dillingen, Studienbibl., Cod. XV 197, in: handschriftencensus.de, URL: <<http://www.handschriftencensus.de/16040>> (letzter Zugriff: 09.11.2016).
- O. V.:** Berlin, Staatsbibl., mgq 434, in: handschriftencensus.de, URL: <<http://www.handschriftencensus.de/11849>> (letzter Zugriff: 09.11.2016).
- O. V.:** Chronique des Célestins de Metz (Chronik der Coelestiner in Metz), in: Repertorium „Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters“, URL : <http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_01126.html> (letzter Zugriff: 09.01.2017).
- O. V.:** Hermann von Minden, in: Repertorium „Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters“, URL: <http://www.geschichtsquellen.de/rep-Pers_100965067.html> (letzter Zugriff: 09.01.2017).
- O. V.:** Theodericus de Apolda, Vita s. Dominici, in: Repertorium „Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters“, URL: <http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_04368.html> (letzter Zugriff: 20.01.2017).
- O. V.:** [Pfeifer, Hans (1849-1931), Nachlass], in: Bundesarchiv – Zentrale Datenbank Nachlässe, URL: <http://www.nachlassdatenbank.de/viewsingle.php?person_id=10487&asset_id=11369> (letzter Zugriff: 19.01.2017).
- O. V.:** Bertholdus abbas Zwifildensis, Chronicon, in: Repertorium „Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters“, URL: <http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00642.html> (letzter Zugriff: 01.02.2017).
- O. V.:** Schreinsfigur: Hl. Andreas, in: museum-digital.de, URL: <<http://www.museum-digital.de/bawue/index.php?t=objekt&oges=5761>> (letzter Zugriff: 28.11.2016).

VI.5.3.F. REZENSIONEN

- ARRAS, REZ. ZARU (2014), 2016:** Yvonne Arras: Rez. von Denise Zaru: Art and Observance in Renaissance Venice [...], Rom 2014, in : H-ArtHist.de, URL : <<http://arthist.net/reviews/13539>> (letzter Zugriff: 13.11.2016).
- ARRAS, REZ. NEIDHARDT (2017), 2018:** Yvonne Arras: Rez. von Stefanie Monika Neidhardt: Autonomie im Gehorsam. [etc.], in: ZWLG 77 (2018), S. 467-470.
- ARRAS, REZ. ENGLER (2017), 2018:** Yvonne Arras: Rez. von Claudia Engler:

- Regelbuch und Observanz. Der Codex A 53 der Burgerbibliothek Bern [etc.], in: ZGO 166 (2018), S. 559-562.
- BLUME, REZ. CANNON (2013), 2014:** Dieter Blume: Rez. von Joanna Cannon: Religious Poverty, Visual Riches. Art in the Dominican Churches of Central Italy in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, New Haven/London 2013, in: sehpunkte 14 (2014), Nr. 10, URL: <<http://www.sehpunkte.de/2014/10/25482.html>> (letzter Zugriff: 15.10.2014).
- BRUCH, REZ. MERSCH (2012), 2012:** Julia Bruch: Rez. von Katharina Ulrike Mersch: Soziale Dimensionen visueller Kommunikation in hoch- und spätmittelalterlichen Frauenkommunitäten. Stifte, Chor-frauenstifte und Klöster im Vergleich, Göttingen 2012 (Nova Mediaevalia 10), in: sehpunkte 12,12 (2012), URL: <<http://www.sehpunkte.de/2012/12/21775.html>> (letzter Zugriff: 28.04.2015)
- EISERMANN, REZ. WILLING (2004), 2005:** Falk Eisermann: Neues über das Nürnberger Dominikanerinnenkloster St. Katharina (Rezension von Antje Willing: Literatur und Ordensreform im 15. Jahrhundert. Deutsche Abendmahlsschriften im Nürnberger Katharinenkloster, Münster 2004), in: IASLonline (13.10.2005), URL: <http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang_id=1032> (letzter Zugriff: 20.02.2015).
- FRANK, REZ. JÄGGI (2006), 2007:** Isnard W[ilhelm] Frank OP: Rez. von Carola Jäggi: Frauenklöster im Mittelalter [etc.], Petersberg 2006, in: RJKG 26 (2007), S. 352-355.
- LÜTZELSCHWAB, REZ. TUGWELL (2015), 2016:** Ralf Lützel Schwab: Rez. von: Simon Tugwell (ed.): Petri Ferrandi. Legenda Sancti Dominici, Rom 2015, in: sehpunkte 16,10 (2016), URL: <<http://www.sehpunkte.de/2016/10/28507.html>> (letzter Zugriff: 15.10.2016).
- NEIDIGER, REZ. SCHELL (2007), 2009:** Bernhard Neidiger: Rez. von Rüdiger Schell: Das Dominikanerinnenkloster Auf Hof bei Neudingen [...], in: ZWLG 68 (2009), S. 506f.
- RÜCKERT, REZ. BRETTLE (1924), 1924:** Hanns Rückert: Rez. von Sigismund Brettle: San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlaß, Münster 1924, in: Theologische Literaturzeitung 49,19 (1924), Sp. 419f.
- RÜCKERT, REZ. SCHELL (2009), 2013:** Maria Magdalena Rückert: Rez. von Rüdiger Schell: Das Dominikanerinnenkloster Auf Hof bei Neudingen [...], in: ZGO 161 (2013), S. 699f.
- SCHIEWER, REZ. ABEL (2011), 2015:** Regina D. Schiewer: Rez. von Stefan

Abel: Johannes Nider, „Die vierundzwanzig goldenen Harfen“. Edition und Kommentar, Tübingen 2011, in: *sehpunkte* 13,5 (2013), URL: <<http://www.sehpunkte.de/2013/05/21719.html>> (letzter Zugriff: 08.50.2015).

VI.5.3.G. LEXIKA UND NACHSCHLAGEWERKE |

- ANSTETT-JANSSEN, LCI 7 (1974):** Magdalena Anstett-Janßen: Maria Magdalena, in: *LCI 7* (1974), Sp. 516-542.
- ASSION, LCI 7 (1994):** Peter Assion: Katharina von Alexandrien, in: *LCI 7* (1994), Sp. 289-297.
- ASSION, LCI 8 (1994):** Peter Assion: Sebastian, in: *LCI 8* (1994), Sp. 318-324.
- BACHMANN ET AL., RDK 9 (2003):** Karl-Werner Bachmann, Géza Jászai, Friedrich Kobler, Catheline Périer-D'eteren, Barbara Rommé, Norbert Wolf: Flügelretabel, in: *RDK 9* (2003), Sp. 1450-1536, URL: <<http://www.rdklabor.de/w/?oldid=95485>> (letzter Zugriff: 27.01.2017).
- BOGYAY, RDK 3 (1954):** Thomas von Bogyay: Deesis, in: *RDK 3* (1954), Sp. 1197-1206, URL: <<http://www.rdklabor.de/w/index.php?title=Deesis>> (letzter Zugriff: 12.07.2016).
- BRAUN, LThK 3 (1931):** J[oseph] Braun S.J.: Farben, liturgische, in: *LThK 3* (1931), Sp. 955-956.
- BRAUN, RDK 1 (1934):** Joseph Braun S.J.: Altar (A. In der katholischen Kirche), in: *RDK 1* (1934), Sp. 412-429, URL: <<http://www.rdklabor.de/w/?oldid=92400>> (letzter Zugriff: 09.08.2015).
- BRAUN, RDK 1 (1934)A:** Joseph Braun, Altarretabel (Altaraufsatz, Altarrückwand) (A. In der katholischen Kirche), in: *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, Bd. I (1934), Sp. 529-564, URL: <<http://www.rdklabor.de/w/?oldid=94487>> (letzter Zugriff 27.01.2017).
- BRAUNFELS, LCI 6 (1994):** Sigrid Braunfels: Georg, II. Westen, in: *LCI 6* (1994), Sp. 374-390.
- BRENK, LCI 4 (1994):** Beat Brenk: Weltgericht, in: *LCI 4* (1994), Sp. 513-523.
- ECKERT, NDB 3 (1957):** Willehad Paul Eckert OP: Dietrich, in: *NDB 3* (1957), S. 687 [Onlinefassung], URL: <<http://www.deutsche-biographie.de/pnd119004666.html>> (letzter Zugriff: 25.01.2017).
- ELDERS, LexMa 7 (1997):** Leo Elders, Th[omas] v[von] Aquin, in: *LexMa 7* (1997), Sp. 706-711.

- EMMINGHAUS, LCI 4 (1994):** Johannes Emminghaus: Verkündigung an Maria, in: LCI 4 (1994), Sp. 422-437.
- FECHTER, VL 6 (21987):** Werner Fechter: Meyer, Johannes, in: VL 6 (21987), Sp. 474-489.
- FINKE, LTHK 10 (1938):** H[einrich] Finke: Vinzenz Ferrer, hl., OP, in: LThK 10 (1938), Sp. 630f.
- FRANK, LCI 6 (1974):** I[snard] Frank : Dominikus von Caleruega OP, in: LCI 6 (1974), Sp. 72-79.
- FRANK, LTHK 3 (21995):** Isnard Wilhelm Frank: Dominikanerorden, in: LThK 3 (21995), Sp. 309-314.
- FRANK/LECHNER, LCI 8 (1994):** I[snard Wilhelm] Frank, [Gregor] M[artin] Lechner: Vinzenz Ferrer OP, in: LCI 8 (1994), Sp. 561-565.
- GALL, RDK 3 (1952):** Ernst Gall: Chor, in: RDK 3 (1952), Sp. 488-513; in: RDK Labor, URL: <<http://www.rdklabor.de/w/?oldid=92593>> (letzter Zugriff: 05.01.2017).
- GÖNNER, NDB 4 (1959):** Eberhard Gönner: Eitelfriedrich II. von Zollern, in: NDB 4 (1959), S. 423 [Onlinefassung], URL: <<http://www.deutschebiographie.de/pnd119270277.html>> (letzter Zugriff: 15.05.2016).
- GRÜNHAGEN, ADB (1893):** Colmar Grünhagen: Stillfried, Rudolf Maria Bernhard, in: ADB (1893), [Onlinefassung], URL: <<http://www.deutsche-biographie.de/pnd118618172.html>> (letzter Zugriff: 14.06.2014).
- HONEMANN, VL 2 (21980):** Volker Honemann: Dominikanerinnen-Konstitutionen, in: VL 2 (21980), Sp. 188f.
- HONEMANN, VL 9 (21995):** Volker Honemann: Texery, Bartholomäus OP, in: VL 9 (21995), Sp. 733f.
- KIRSCHBAUM ET AL., LCI 1 (1968):** Kirschbaum et al.: Engel, in: LCI 1 (1968), Sp. 626ff.
- KOUDELKA/CELLETTI, BS 4 (1964):** Vladimir Koudelka/Maria Chiara Celletti: Domenico, in: Bibliotheca Sanctorum 4 (1964), Sp. 692-734.
- KUNZE, LCI 7 (1994):** K. Kunze: Maria Ägyptiaca, in: LCI 7 (1994), Sp. 507-511.
- LACHNER, RDK 3 (1954):** Eva Lachner: Dedikationsbild, in: RDK 3 (1954), Sp. 1189-1197, in: RDK Labor, URL: <<http://www.rdklabor.de/w/?oldid=88693>> (letzter Zugriff 08.09.2015).
- LECHNER, LCI 2 (1994):** [Gregor] M[artin] Lechner: Heimsuchung Mariens, in: LCI 2 (1994), Sp. 229-235.

- LECHNER, LCI 8 (1994)A:** [Gregor] M[artin] Lechner: Petrus Martyr OP, in: LCI 8 (1994), Sp. 185-189.
- LECHNER, LCI 8 (1994)B:** [Gregor] M[artin] Lechner: Thomas von Aquin OP, in: LCI 8 (1994), Sp. 476-484.
- MÖRSCHEL, LEXMA 1 (1980):** Ulrike Mörschel: Albert von Brescia († 1314), in: LexMA 1 (1980), Sp. 288.
- MYSLIVEC, LCI 4 (1994):** J[osef] Myslivec: Tod Mariens, in: LCI 4 (1994), Sp. 333-338.
- PLOTZEK-WEDERHAKE, LEXMA 3 (1986):** Gisela Plotzek-Wederhake: Concordia caritatis, in: Lexikon des Mittelalters 3 (1986), Sp. 116.
- RUH, VL 2 (21979):** Kurt Ruh: Fuchs, Ludwig, in: VL2 (21979), Sp. 998f.
- RUH, VL 9 (21995):** Kurt Ruh: Thomas von Aquin OP [A.: Würdigung], in: VL 9 (21995), Sp. 813-820.
- SCHIEWER, VL 9 (21995):** Hans-Jochen Schiewer: von Lampertheim, Thomas OP, in: VL 9 (21995), Sp. 885-889.
- SCHÖN, ADB (1900):** Theodor Schön: Zollern, Graf Eitel Friedrich, in: ADB (1900), [Onlinefassung], URL: <<http://www.deutsche-biographie.de/pnd119270277.html>> (letzter Zugriff: 15.05.2016).
- SCHMID, RDK 4 (1955):** Alfred A. Schmid: Dominikaner, in: RDK 4 (1955), Sp. 129-154, URL: <<http://www.rdklabor.de/w/?oldid=89015>> (letzter Zugriff: 06.02.2015).
- SCHNYDER, VL 9 (21995):** André Schnyder: Sprenger, Jakob OP, in: VL 9 (21995), Sp. 150-157.
- SEGL, NDB 19 (1998):** Peter Segl: Nider, Johannes, in: NDB 19 (1998), S. 211f. (Onlinefassung), URL: <<http://www.deutsche-biographie.de/pnd119546477.html>> (letzter Zugriff: 12.11.2014).
- SMET, VL 1 (21978):** Gilbert de Smet: Augustinerregel, in: VL 1 (21978), Sp. 545ff.
- STÖLLINGER-LÖSER, VL 9 (21994):** Christina Stöllinger-Löser: Stettener Predigthandschrift, in: VL 9 (21994), Sp. 322-328.
- URBAN, RDK 3 (1954):** Martin Urban: Chorgestühl, in: RDK 3 (1954), Sp. 517-537, URL: <<http://www.rdklabor.de/w/?oldid=92596>> (letzter Zugriff: 27.01.2017).
- WEIS, LCI 7 (1994):** Elisabeth Weis: Johannes der Täufer, in: LCI 7 (1994), Sp. 164-190.

- WERNER, LCI 5 (1994):** Friederike Werner: Christophorus, in: LCI 5 (1994), Sp. 496-508.
- WESSEL, LEXMA 3 (1986):** K[laus] Wessel: Deesis, in: LexMA 3 (1986), Sp. 631f.
- WILHELM ET AL., LCI 2 (1994):** P. Wilhelm/RED.: Geburt Christi, in: LCI 2 (1994), Sp. 86-120.
- WIRTH, RDK 5 (1960):** Karl-August Wirth, Engel, in: RDK 5 (1960), Sp. 341–555; in: RDK Labor, URL: <<http://www.rdklabor.de/w/?ol-did=93198>> (letzter Zugriff: 26.03.2016).
- ZAPF, DLL 2 (2011):** Volker Zapf: Thomas von Lampertheim, in: Deutsches Literatur Lexikon. Das Mittelalter, Bd. 2 [Das geistliche Schrifttum des Spätmittelalters], hg. von Wolfgang Achnitz, Berlin/Boston 2011, Sp. 1488f.

ABBILDUNGEN

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Titel	Detail aus Abb. 58b-2
Frontispiz	Rudolf Stillfried, Kloster Stetten unter Hohenzollern, Lithografie, um 1838, Vorlage: Kreisarchiv des Zollernalbkreises, Balingen
1	Stetten bei Hechingen, Ehemalige Klosterkirche, Aufnahme ca. 1936
2	Stetten bei Hechingen, Ehemalige Klosterkirche, Aufnahme ca. 1936
3	Kloster Stetten vor dem Brand 1898, Ansicht von Südwest, Aufnahme um 1890
4	Klosterkirche Stetten nach dem Brand 1898, Ansicht von Südwest, Aufnahme ca. 1930 (Vorlage: Staatsarchiv Sigmaringen FAS H 1/1 T 3 VII,11)
5	Matthäus Merian, Hechingen mit Stetten und dem Hohenzollern, Stich, 1653
5-1	Matthäus Merian, Hechingen mit Stetten und dem Hohenzollern, Stich, 1653 (Detail)
6a	Stetten bei Hechingen, Kloster, Grundriss, EG, 1869
6b	Stetten bei Hechingen, Kloster, Grundriss, EG, 1869 (1. OG)
6c	Stetten bei Hechingen, Kloster, Grundriss, EG, 1869 (DG)
7	„Stifterscheibe“, Friedrich der Erlauchte von Zollern, 1270/80, Schloss Stolzenfels, Kleine Waffenhalle, ursprünglich Kloster Stetten
7-1	„Stifterscheibe“, Friedrich der Erlauchte von Zollern, 1270/80, Schloss Stolzenfels, Kleine Waffenhalle, ursprünglich Kloster Stetten (Kriegsbergungsaufnahme)
7-2	„Stifterscheibe“, Friedrich der Erlauchte von Zollern, Kopie des Originals, Hohenzollern, Michaelskapelle
7-3	Kreuzigung, 1270/80, Schloss Stolzenfels, Kleine Waffenhalle, ursprünglich Kloster Stetten

- 7-4 Saul vor Beth-El, 1270/80, Schloss Stolzenfels, Kleine Waffenhalle, ursprünglich Kloster Stetten
- 7-A „Stifterscheibe“, Burggraf Friedrich III. von Nürnberg († 1297), Kloster Heilsbronn (Abbildung nach Stillfried 1877)
- 8 Hohenzollernwappen, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursprünglich Kloster Stetten
- 8-A Hohenzollernwappen, 1270/80, Zustand vor 1950 (Abbildung nach Stillfried 1870)
- 9 Rekonstruktion des Stettener Bibelfensters mit den erhaltenen Scheiben (Y. A.)
- 9a Beispiel der heutigen Anordnung der Scheiben in der Michaelskapelle des Hohenzollern
- 10a Wurzel Jesse, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 10b Verkündigung an Maria, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 10c Christi Geburt, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 10d Anbetung der Könige, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 10e Darbringung im Tempel, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 10f Flucht nach Ägypten, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 10g Palmeinzug, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 10h Abendmahl, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 10i Christus am Ölberg, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 11 Fragmente des Grabsteins Friedrichs des Erlauchten, gefunden 1870/71 bei Grabungen in der Klosterkirche (Zeichnung: Rudolf Stillfried)
- 12a Gideons Vlies, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 12b Moses und der brennende Dornbusch [Ornamentteppich un-

-
- richtig erneuert], 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 12c Königin Saba vor Salomon, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 12d Darbringung Samuels, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 12e Aussetzung des Mose, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 12f Aufrichtung der ehernen Schlange, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 12g Simson mit den Toren von Gaza, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 13a Virga Aaron, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 13b Verkündigung an Sara, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 13c Moses Geburt, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 13d Saul vor Beth-El, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 13e Abels Opfer, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 13f Elias flieht vor Jesebel, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 13g Tobias und Sara, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 13h Abrahams Opfer, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 13i Jonas und der Walfisch, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 14a Kreuztragung, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 14b Kreuzigung, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten

- 14c Christi Himmelfahrt, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 14c-A Christi Himmelfahrt, um 1300, Urach, Amanduskirche, ehemals Kloster Gnadenzell bei Offenhausen (Münsingen)
- 15a Ornamentfenster, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 15b Ornamentfenster, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten
- 16a Hohenzollern, Michaelskapelle, Maßwerkverglasung aus zusammengebastelten Fragmenten des Ornamentteppichs, 1270/80
- 16b Hohenzollern, Michaelskapelle, Maßwerkverglasung aus zusammengebastelten Fragmenten des Ornamentteppichs, 1270/80
- 17a Papsttraum, um 1300, Stuttgart, Landesmuseum Württemberg, Inv. Nr. 1968-27; urspr. Dominikanerkirche Wimpfen
- 17b Bestätigung des Ordens, um 1300, Stuttgart, Landesmuseum Württemberg, Inv. Nr. 1968-28; urspr. Dominikanerkirche Wimpfen
- 17c Tod des Dominikus, um 1300, Stuttgart, Landesmuseum Württemberg, Inv. Nr. 1968-29; urspr. Dominikanerkirche Wimpfen
- 17d Messe (Bezug zur Dominikus-Vita unklar), um 1300, Stuttgart, Landesmuseum Württemberg, Inv. Nr. 1968-30; urspr. Dominikanerkirche Wimpfen
- 18 Madonna mit Kind, Holz, 2. H. 14. Jh., ursp. Kloster Stetten, Aufnahme um 1920, damaliger Standort unklar (Foto: Georg Weise)
- 18-1 Madonna mit Kind, Holz, 2. H. 14. Jh., ursp. Kloster Stetten, neu gefasst, Hechingen, Hohenzollerisches Landesmuseum (Foto: Thomas Jauch)
- 19 Madonna mit Kind, Holz, um 1410, alte Farbfassung, urspr. Kloster Stetten, Stuttgart, Landesmuseum Württemberg (Foto: Henrik Zwietasch)
- 20 Grabsteine in Stetten, gefunden und gezeichnet von Rudolf Stillfried Mitte des 18. Jh. (Abbildung nach Stillfried 1873/74)
- 21 Totenschild des Grafen Eitelfriedrich I. von Zollern († 1439), Hohenzollern, Michaelskapelle, urspr. Kloster Stetten (Abbildung nach Stillfried 1867)

-
- 22 Totenschild des Grafen Jos Niclas I. von Zollern († 1488), Hohenzollern, Michaelskapelle, urspr. Kloster Stetten (Abbildung nach Stillfried 1867)
- 23 Unbekannter Künstler: Jos Niclas von Zollern, Öl auf Leinwand, Schloss Sigmaringen, Ahnengalerie
- 24 Hans Burgkmair d.Ä., Friedrich Graf von Hohenzollern, Bischof von Augsburg, 1490, Kunstsammlungen und Museen Augsburg, Inv.-Nr. 10277
- 25 Eitelfriedrich II. von Zollern in der sog. „Hauschronik“, Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen und Hofbibliothek
- 26 Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen und Hofbibliothek, Hs. 442, fol. 212ff.
- 27 Dillingen, Studienbibliothek, Cod. XV 197, fol. 37v
- 28 Dillingen, Studienbibliothek, Cod. XV 197, fol. 60v
- 29 Bern, Predigerkirche (Französische Kirche), Ansicht von Südost, Blick auf die Chorpartie
- 29-1 Bern, Predigerkirche (Französische Kirche), Ansicht von Südwest, Blick auf das Langhaus
- 30 Kloster Kirchberg, Ansicht von Westen
- 31 Grundriss der Klosterkirche Stetten, EG, Ausschnitt, Zustand 1869 (siehe Abb. 6a)
- 31-1 Grundriss der Klosterkirche Stetten, 1. OG, Ausschnitt, Zustand 1869 (siehe Abb. 6b)
- 32 Grundriss der Klosterkirche Stetten, EG, Ausschnitt, Zustand 1939 (Abbildung nach KD Hechingen 1939)
- 32-1 Grundriss der Klosterkirche Stetten, 1. OG, Ausschnitt, Zustand 1939 (Abbildung nach KD Hechingen 1939)
- 33 Kloster Stetten kurz nach dem Brand am 23./24. September 1898, Blick von Süden auf die abgebrannten Klausurgebäude
- 34 Kloster Stetten kurz nach dem Brand am 23./24. September 1898, Blick vom Dach der Kirche in südliche Richtung auf den abgebrannten Kreuzgang
- 35 Kloster Stetten, Aufnahme 2016, Ansicht von Süden, Blick auf die Ruinen der Klausurgebäude

- 36 Das originale Maßwerk aus dem Achsfenster der Klosterkirche, heute im Gewölbekeller unter dem Schiff aufbewahrt
- 37 Das heutige Maßwerk des Achsfensters ist ein Ersatz des originalen
- 38 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Aufnahme um 1930/40
- 39 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Aufnahme um 1950/60
- 40 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Aufnahme um 1900
- 40-1 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Aufnahme um 1900 (Detail: Blick auf die südliche Schrägseite des Polygons mit sogenanntem *keroten loch*)
- 40-2 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Blick vom Nonnenchor auf der Empore, Aufnahme um 1900
- 40-3 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Blick vom Nonnenchor auf der Empore, Aufnahme um 1900 (Detail: Stürngiebel des Achsfensters mit Schalltöpfen)
- 40-3A Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Blick vom Nonnenchor auf der Empore, Aufnahme um 1900 (Detail: Stürngiebel des Achsfensters mit Schalltöpfen; digitale Bearbeitung mit Lichtfilter ([Y. A.]
- 40-4 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Blick in das Chorpolygon, Aufnahme um 1900
- 40-5 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres, Blick auf die Nordwand des Chorpolygons, Aufnahme um 1900, Vorlage: Staatsarchiv Sigmaringen FAS H 1/1 T 1 XV,11
- 41 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Ansicht von West-Süd, Blick auf die Chorpartie mit den Ruinen der Klausurgebäude
- 42 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Ansicht von Süden, Blick auf das westlichste Chorjoch (rechts im Bild), Aufnahme um 1936
- 42-1 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Ansicht von Süden, Blick auf das westlichste Chorjoch (rechts im Bild), Aufnahme um 1936 (Detail: Vermauerte Pforte im westlichsten Joch des Chors; Ansicht von außen)

-
- 43 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Ansicht von Süden, Vermauerte Pforte im westlichsten Joch des Chors
- 44 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres, Blick auf die Südwand des Chors, Vermauerte Pforte im westlichsten Joch
- 45 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Blick auf die vermauerte Pforte in der Westwand der Johanneskapelle
- 46 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Schallgefäße, Abbildung nach Pfeiffer 1904
- 47 Unbekannter Künstler, Kloster Stetten unter Hohenzollern, Lithografie, um 1838, Detail [siehe Frontispiz Teil 1], Vorlage: Kreisarchiv des Zollernalbkreises, Balingen
- 48 Rudolf Stillfried, Kloster Stetten, Zeichnung, um 1873, Abbildung nach Stillfried 1873/74
- 49 Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Westen, Blick auf die doppelte Empore, Aufnahme um 1936
- 50 Altar (?) auf dem Nonnenchor, 2. H. 18. Jh. (?), Verbleib unbekannt
- 50-1 Dominikus, Holzplastik, um 1500/Anfang 16. Jh. (?), Verschollen
- 50-2 Petrus Martyr, Holzplastik, um 1500/Anfang 16. Jh. (?), Verschollen
- 51 Augsburg, Dominikanerkirche St. Magdalena, Ansicht von Nordost, Aufnahme um 1900
- 52 Kirchberg, Klosterkirche, Inneres nach Westen, Blick auf die Trennwand von Laienkirche und Nonnenchor
- 53 Bern, Predigerkirche (Französische Kirche), Inneres nach Osten, Blick auf den Lettner, 13. Jh., Bemalung um 1495, Foto: Denkmalpflege der Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990
- 53-1 Bern, Predigerkirche (Französische Kirche), Inneres nach Osten, Blick auf den Lettner, 13. Jh., Bemalung um 1495, Foto: Denkmalpflege der Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990 (Ausschnitt Nordseite: Vinzenz Ferrer)
- 53-1 (Detail) Bern, Predigerkirche (Französische Kirche), Inneres nach Osten, Blick auf den Lettner, 13. Jh., Bemalung um 1495, Foto:

- Denkmalpflege der Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990 (Ausschnitt Nordseite: Vinzenz Ferrer mit Marienerscheinung)
- 53-2 Bern, Predigerkirche (Französische Kirche), Inneres nach Osten, Blick auf den Lettner, 13. Jh., Bemalung um 1495, Foto: Denkmalpflege der Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990 (Ausschnitt mittleres Joch: Dominikanerstambbau)
- 54 Rekonstruktion der Raumdisposition der Klosterkirche Stetten um 1500, Graphik: Y. Arras
- 55a „Meister des Stettener Marienaltars“, Verkündigung an Maria, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen
- 55a-1 „Meister des Stettener Marienaltars“, Verkündigung an Maria, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936)
- 55b „Meister des Stettener Marienaltars“, Dominikus und Thomas von Aquin, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen
- 55b-1 „Meister des Stettener Marienaltars“, Dominikus und Thomas von Aquin, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936)
- 55b-2 Meister des Stettener Marienaltars“, Dominikus und Thomas von Aquin, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Ausschnitt linke Tafelhälfte: Thomas von Aquin)
- 55b-3 Meister des Stettener Marienaltars“, Dominikus und Thomas von Aquin, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Buch und Kirchenmodell als Attribute des Aquinaten)
- 55b-A Carlo Crivelli (ca. 1435-1495), Saint Thomas Aquinas, 1476, 60,5 x 39,5 cm, Foto: The National Gallery, London
- 55b-B Giovanni Santi, Thronende Maria mit Kind und Heiligen, 1435, Foto: Gemäldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin
- 55b-B Giovanni Santi, Thronende Maria mit Kind und Heiligen, 1435, (Detail) Foto: Gemäldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin (Detail: Thomas von Aquin)

-
- 55b-C Dominikus, Holzplastik, schwäbisch, 15. Jh. (?), Kloster Kirchberg, Aufnahme um 1936
- 55b-D Dominikus, Holzplastik, schwäbisch, 15. Jh. (?), Kloster Kirchberg, Aufnahme von 2015
- 56a „Meister des Stettener Marienaltars“, Heimsuchung, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen
- 56a-1 „Meister des Stettener Marienaltars“, Heimsuchung, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936)
- 56a-A Meister E. S., Heimsuchung, Kupferstich, um 1460/65, Dresden, Staatliche Kunstsammlungen Dresden (SKD), Kupferstich-Kabinett, Foto: SLUB Dresden/Deutsche Fotothek/Hans Loos
- 56b „Meister des Stettener Marienaltars“, Johannes Baptist aus einer Deesis, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen
- 57a „Meister des Stettener Marienaltars“, Christi Geburt, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen
- 57a-1 „Meister des Stettener Marienaltars“, Christi Geburt, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936)
- 57a-A Martin Schongauer, Christi Geburt, Kupferstich, 25,8 x 17, cm, 1470-1485, Foto: Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin/Volker H. Schneider
- 57b „Meister des Stettener Marienaltars“, Maria aus einer Deesis, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen
- 56b/57b-A Christus in der Mandorla als Weltenrichter, Gemälde, um 1500 (?), Marburg, Universitätsmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, Foto: Thomas Scheidt
- 56b/57b-B Veit Stoß d. Ä., Rosenkranzaltar, 1518/1519, Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Aufnahme um 1895/1920
- 56b/57b-B Veit Stoß d. Ä., Rosenkranzaltar, 1518/1519, Nürnberg, Ger-

- (Detail) manisches Nationalmuseum, Aufnahme um 1895/1920 (Detail: Deesis)
- 56b/57b-C Deesis, Wandmalerei, 1471, Haßmersheim-Neckarmühlbach, ev. Pfarrkirche
- 56b/57b-D Jüngstes Gericht, Rückseite Rother Altar, 1513, Mannheim, Reiss-Engelhorn-Museen, Inv. Nr. L 283, Foto: Jean Christen
- 58a „Meister des Stettener Marienaltars“, Marientod, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen
- 58a-1 „Meister des Stettener Marienaltars“, Marientod, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936)
- 58a-2 „Meister des Stettener Marienaltars“, Marientod, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: sterbende Maria)
- 58b „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen
- 58b-1 „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Ausschnitt rechte Tafelhälfte: Vinzenz Ferrer, Aufnahme um 1936)
- 58b-2 „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Ausschnitt rechte Tafelhälfte: Vinzenz Ferrer)
- 58b-3 „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Kopf des Vinzenz Ferrer)
- 58b-4 „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Weltenrichter als Attribut)
- 58b-5 „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Fragment einer Gestalt zu Füßen des Heiligen)

- 58b-6 „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/
Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzol-
lernsche Sammlungen (Detail: Rumpf des Vinzenz Ferrer)
- 58b-A Guidoccio Cozzarelli, Vinzenz Ferrer, um 1500, Altenburg
(Thüringen), Lindenau-Museum, Gemäldesammlung, Foto Paul
Haag / Horst Fenchel
- 58b-B Sankt Vinzenz Ferrer, Holzschnitt, mitteldeutsch, um 1455,
Leipzig, Universitätsbibliothek
- 58b-C Vinzenz Ferrer, Ausschnitt aus einem Antiphonar zur Vesper
am Fest des Heiligen, schwäbisch (Kirchheim unter Teck),
1478, München, Staatliche Graphische Sammlung Inv. Nr.
39847
- 58b-D Walther von Nördlingen, Vinzenz Ferrer, um 1480, New York,
Metropolitan Museum
- 58b-D Walther von Nördlingen, Vinzenz Ferrer, um 1480, New York,
(Detail 1) Metropolitan Museum (Weltenrichter als Attribut)
- 58b-D Walther von Nördlingen, Vinzenz Ferrer, um 1480, New York,
(Detail 2) Metropolitan Museum (das zerstückelte Baby und die prophe-
zeiende Tote)
- 58b-E „Nelkenmeister“, Vinzenz Ferrer, Lettner Dominikanerkirche
Bern, um 1495, Foto © Denkmalpflege Stadt Bern, Gerhard
Howald, 1990
- 58b-E „Nelkenmeister“, Vinzenz Ferrer, Lettner Dominikanerkirche
(Detail 1) Bern, um 1495, Foto © Denkmalpflege Stadt Bern, Gerhard
Howald, 1990 (Weltenrichter als Attribut)
- 58b-E „Nelkenmeister“, Vinzenz Ferrer, Lettner Dominikanerkirche
(Detail 2) Bern, um 1495, Foto © Denkmalpflege Stadt Bern, Gerhard
Howald, 1990 (Das zerstückelte Baby als Attribut)
- 58b-F „Nelkenmeister“, Vinzenz Ferrer aus dem Dominikanerstamm-
baum, Lettner Dominikanerkirche Bern, um 1495, Foto ©
Denkmalpflege Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990
- 58b-F „Nelkenmeister“, Vinzenz Ferrer aus dem Dominikanerstamm-
(Detail) baum, Lettner Dominikanerkirche Bern, um 1495, Foto ©
Denkmalpflege Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990 (Welten-
richter als Attribut)
- 59a „Meister des Stettener Marienaltars“, Enthauptung des Täufers,

- Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen
- 59a-1 „Meister des Stettener Marienaltars“, Enthauptung des Täufers, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936)
- 59a-A Unbekannter Meister, Enthauptung Johannes des Täufers, (Werktagsseite von: Martyrium der Ursula von Köln und der 11 000 Jungfrauen), Bodensee/Schweiz, um 1520/30, Rottenburg, Bischöfliches Diözesanmuseum, Inv. Nr. 2.64
- 59b „Meister des Stettener Marienaltars“, Jakobus Major und Maria Magdalena, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen
- 59b-1 „Meister des Stettener Marienaltars“, Jakobus Major und Maria Magdalena, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936)
- 59b-2 „Meister des Stettener Marienaltars“, Jakobus Major und Maria Magdalena, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Ausschnitt linke Tafelhälfte: Jakobus Major)
- 59b-2 (Detail) „Meister des Stettener Marienaltars“, Jakobus Major und Maria Magdalena, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Kopf des Jakobus Major)
- 59b-3 „Meister des Stettener Marienaltars“, Jakobus Major und Maria Magdalena, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Ausschnitt rechte Tafelhälfte: Maria Magdalena)
- 59b-3 (Detail) „Meister des Stettener Marienaltars“, Jakobus Major und Maria Magdalena, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Kopf der Maria Magdalena)
- 60a „Meister des Stettener Marienaltars“, Radwunder der Katharina von Alexandrien, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen
- 60a-1 „Meister des Stettener Marienaltars“, Radwunder der Katharina von Alexandrien, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15.

- Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936)
- 60a-2 „Meister des Stettener Marienaltars“, Radwunder der Katharina von Alexandrien, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail)
- 60b „Meister des Stettener Marienaltars“, Andreas (Apt.), Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen
- 60b-1 „Meister des Stettener Marienaltars“, Andreas (Apt.), Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Ausschnitt rechte Tafelhälfte: Andreas)
- 60b-2 „Meister des Stettener Marienaltars“, Andreas (Apt.), Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Kopf des Andreas)
- 60b-3 „Meister des Stettener Marienaltars“, Andreas (Apt.), Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Attribut Buch)
- 60b-A Hermann Vischer d. Ä. (zugeschrieben), Peter Vischer, heiligen Andreas, 1460/80, Sigmaringen, Kath. Pfarrkirche St. Johannes Evangelist, Aufnahme 1936
- 60b-B Meister von Weilen, heiliger Andreas, Schreinsfigur, ca. 1510, aus Schömberg-Schörzingen, Zollernalbkreis, Rottweil, Dominikanermuseum
- 61 Beispiel einer alten Inventarmarke der Fürstlich Hohenzollernschen Sammlungen, die auf den Holzrahmen der Bildtafeln befestigt sind
- 62 Zwei Altarflügel eines unbekannter Meister, Jakobus Major und Antonius, Tempera/Öl (?) auf Holz, schwäbisch, um 1500, Verbleib unbekannt
- 62-A Meister der Lichtensteiner Geburt, Hl. Johannes Evangelist und Hl. Jakobus, Rottweil (?), um 1470, Rottenburg, Bischöfliches Diözesanmuseum, Inv.Nr. 2.31
- 62a Altarflügel eines unbekannter Meister, Antonius, Tempera/Öl (?) auf Holz, schwäbisch, um 1500, Verbleib unbekannt
- 62a-A Martin Schongauer, Antonius der Große, Kupferstich, 9,0 x

- 6,4 cm, 2. Hälfte 15. Jh., Foto: Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin
- 63 Unbekannter Meister, Händewaschung des Pilatus, 1521, Verbleib unbekannt, Aufnahme um 1936 (?)
- 63a Unbekannter Meister, Händewaschung des Pilatus, 1521, Verbleib unbekannt, Aufnahme um 1900 (?)
- 64 Rekonstruktionsvorschlag des Flügelaltars (Yvonne Arras)
- 65 Stehende Mutter (ehemals mit Kind), Holzplastik, Ende 15. Jh. (?), Verschollen, Aufnahme um 1920
- 66 Anna Selbtritt, Holzplastik, um 1500, Verschollen, Aufnahme um 1920
- 67 Stehende Mutter mit Kind, Holzplastik, ca. 90 cm, Ende 15. Jh., Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Aufnahme um 1920
- 67-1 Stehende Mutter mit Kind, Holzplastik, ca. 90 cm, Ende 15. Jh., Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Aufnahme um 1920 (Detail)
- 67-2 Stehende Mutter mit Kind, Holzplastik, ca. 90 cm, Ende 15. Jh., Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Aufnahme um 1920 (Aufnahme 2015)
- 67-3 Stehende Mutter mit Kind, Holzplastik, ca. 90 cm, Ende 15. Jh., Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Nordseite, östliches Portal, Aufnahme um 1930/40 (?), Foto: D. Johannes, Hamburg
- 68 Dominikus, Katharina von Alexandrien und Georg, Glasmalerei, um 1500, Hohenzollern, Michaelskapelle
- 68-1 Dominikus, Katharina von Alexandrien und Georg, Glasmalerei, um 1500, Hohenzollern, Michaelskapelle (schwarz/weiß-Aufnahme)
- 69 Zachäus Taubenschmid (?), Rosenkranzmadonna, Holz, ca. 2,5 x 2 m, um 1600 (?), Hechingen-Stetten, Klosterkirche
- 70 Sakramentshäuschen, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Aufnahme 2004
- 70-1 Schema des Figurenprogramms des Sakramentshäuschens (Yvonne Arras)
- 71 Freilegung des Sockels des Sakramentshäuschens, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, 2001-2004
- 71-1 freigelegter Sockel des Sakramentshäuschens, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, 2001-2004

-
- 72 Christophorus, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Westseite, Aufnahme um 1920/30
- 72-1 Christophorus, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Westseite, Detail, Aufnahme um 1900
- 72-2 Christophorus, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Westseite, Detail, Aufnahme um 1900
- 73 Johannes der Täufer, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Ostseite, Aufnahme um 1920/30
- 73-1 Johannes der Täufer, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Ostseite, Detail, Aufnahme 2004
- 73-2 Johannes der Täufer, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Ostseite, Detail, Aufnahme um 1900
- 73-3 Johannes der Täufer, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Ostseite, Gesamtansicht von Osten
- 74 Sakramentsnische, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Aufnahme um 1900
- 75 Georg, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Aufnahme um 1900
- 75-1 Georg, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Restaurierte Partien des heiligen Georg, Aufnahme 2004
- 76 Sebastian, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Südseite, Aufnahme 2004
- 76-1 Sebastian, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Blick auf den Bogenschützen, Süd-Ostseite, Aufnahme 2004
- 76-2 Sebastian, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Blick auf den Armbrustschützen, Süd-Ostseite, Aufnahme 2004
- 76-3 Sebastian, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Blick auf den Bogenschützen, Süd-Ostseite, Aufnahme 2004
- 76-A Meister E. S., Martyrium des hl. Sebastian, um 1450/1455, Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Kupferstichkabinett
- 76-B Martyrium des Hl. Sebastian, Meister des Wimpfener Quirinus-

- retabels Wimpfen, um 1490/1500, Rottenburg, Bischöfliches
Diözesanmuseum, Inv.Nr. 2.68 und 2.69
- 77 Löwe, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen
- 78 Hund, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen
- 79 Wappen, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäus-
chen
- 80 Hohenzollern-Wappen, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sak-
ramentshäuschen

ABBILDUNGSNACHWEIS

- Augsburg, Kunstsammlungen und Museen/Staatsgalerie: 24
 Augsburg, Kunstsammlungen - Stadtarchäologie: 51
 Balingen, Kreisarchiv des Zollernalbkreises: Frontispiz Teil 1, 5, 5-1, 47 (= Frontispiz, Detail)
 Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett: 57a-A, 62a-A
 Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Gemäldegalerie: 55b-B
 Bern, Denkmalpflege Stadt, Gerhard Howald, 1990: 53, 53-1, 53-2, 58b-E
 Dillingen, Studienbibliothek (Foto: Y. Arras): 27, 28
 Dresden, SLUB Dresden / Deutsche Fotothek/Hermann Großmann: 56a-A, 58b-A, 76-A
 Freiburg, Corpus Vitrearum Medii Aevi: 7-1, 7-2, 8, 9a, 10a-10i, 12a-12g, 13a-13i, 14a-14c, 15a, 15b, 16a, 16b, 14c-A, 68, 68-1
 Fridingen, Steinmetz Schnell / Eduard Schnell: 70, 71, 71-2, 73-1, 73-2, 73-3, 75-1, 76, 76-1, 76-2, 76-3
 Hechingen, Pfarrarchiv der katholischen Kirchengemeinde: 3, 6a, 6b, 6c, 31, 31-1, 42, 42-1
 Hechingen, Foto Keidel: 38, 39
 Hechingen, Hohenzollerisches Landesmuseum (Foto: Thomas Jauch): 18-1
 Hechingen-Stetten, Franz Buckenmaier: 33, 34
 Karlsruhe, Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Karlsruhe: 56b/57b-C
 Kirchberg, Berneuchener Dienst Kloster Kirchberg: 30, 30a (Foto: Y. Arras), 32 (Foto: Y. Arras)
 Koblenz, Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz – Direktion Burgen, Schlösser, Altertümer/Schloss Stolzenfels: 7, 7-3, 7-4
 London, The National Gallery: 55b-A
 Mannheim, Reiss-Engelhorn-Museen: 56b/57b-D
 Marburg, Bildarchiv Foto Marburg: Titel Teil 1, (= 58b-1, Detail), 1, 49, 50, 50-1, 50-2, 58a-2, 60a-2, 55b-1, 56b-1, 57b-1, 58b-1, 58b-A, 58b-C, 59b-1, 60b-A, 56b/57b-A, 56b/57b-B, 63
 München, Staatliche Graphische Sammlung: 56a-B, 58b-D
 New York, Metropolitan Museum, The Cloisters Collection: 58b-G
 Rottenburg, Diözesanmuseum: 62-A, 59a-2, 76-B
 Rottweil, Dominikanermuseum: 60b-B

Sigmaringen, Landesarchiv Baden-Württemberg – Abteilung Staatsarchiv

Sigmaringen: 4, 40-5

Sigmaringen, Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen und Hofbibliothek/

Foto Reiner Löbe, Bingen: 23-1, 25

Sigmaringen, Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen und Hofbibliothek/

Foto Y. Arras: 26, 55a-60a, 55b-60b, 55b-2, 55b-3, 59a-1, 58b-2, 58b-3, 58b-4, 58b-5, 60a-2, 60a-3, 56a-1, 59b-2, 59b-3, 60b-1, 60b-2, 60b-3, 61

Stuttgart, Landesmuseum Württemberg: 17a-17d, 19

Stuttgart, Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Stuttgart:

1

Tübingen, Fotoarchiv Weise, Kunsthistorisches Institut, Eberhard Karls

Universität: 2, 18, 40, 40-1, 40-2, 40-3, 40-3A (digitale Bearb.: Y. Arras), 40-

4, 55a-1, 55b-4, 56a-1, 57a-1, 58a-1, 59a-1, 60a-1, 57a-B, 62, 62a, 63a, 65, 66, 67, 67-1, 72, 72-1, 72-2, 73,74, 75

Verfasserin: Alle übrigen Abbildungen

Repros aus:

KD Hechingen 1938: 32, 32-1

Pfeifer 1904: 46

Stillfried 1867: 22, 23

Stillfried 1870: 8-A

Stillfried 1873/74: 11, 20, 21, 48

Stillfried 1877: 7-A

Krol:k - Eigenes Werk, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=16298448>: 29

Der ursprünglich hochladende Benutzer war Hagelhaus in der Wikipedia auf Deutsch - Übertragen aus de.wikipedia nach Commons durch Kurpfalzbilder.de mithilfe des CommonsHelper., CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=4654082>: 29-1

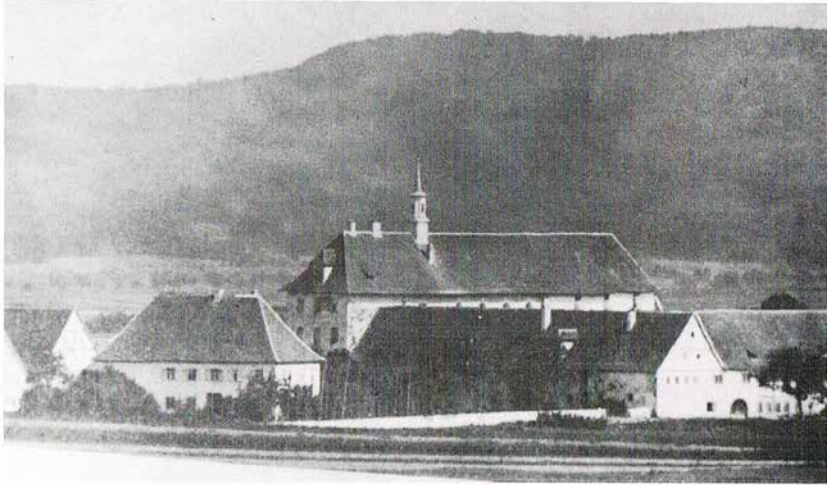
ABBILDUNGEN



Abbildung 1: Stetten bei Hechingen, Ehemalige Klosterkirche, Aufnahme ca. 1936.



Abbildung 2: Stetten bei Hechingen, Ehemalige Klosterkirche, Aufnahme ca. 1936.



Die Klosteranlage vor dem Brand 1898

Abbildung 3: Kloster Stetten vor dem Brand 1898, Ansicht von Südwest, Aufnahme um 1890.



Abbildung 4: Klosterkirche Stetten nach dem Brand 1898, Ansicht von Südwest, Aufnahme ca. 1930
(Vorlage: Staatsarchiv Sigmaringen FAS H 1/1 T 3 VII,11).

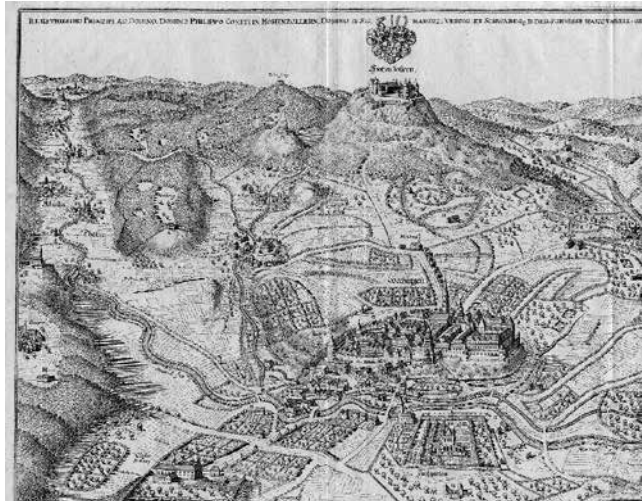


Abbildung 5: Matthäus Merian, Hechingen mit Stetten und dem Hohenzollern, Stich, 1653.



Abbildung 5-1: Matthäus Merian, Hechingen mit Stetten und dem Hohenzollern, Stich, 1653 (Detail).

LEGENDE

- 0 Sakristei
- 1 Kirche
- 2 Blasalkammer
- 3 Pforte und Gang
- 4 - 14 waren als Försterwohnung vorbehalten
- 4 Stall mit Eingang vom äußeren Hofraum
- 5 Kellergewölberaum mit Abtritt
- 6 Eingang vom südwestlichen äußeren Hofraum
- 7 Vorplatz
- 8 Keller
- 9 Stube
- 10 Porterin
- 11 - 12 Vorratskammer
- 13 Backstube mit Eingang vom südwestlichen Hofraum
- 14 Wasch- und Backküche
- 15 Keller
- 16 Kammer
- 17 Einfahrt
- 18 Kleines Refektorium
- 19 Küchenstube
- 20 Treppenraum

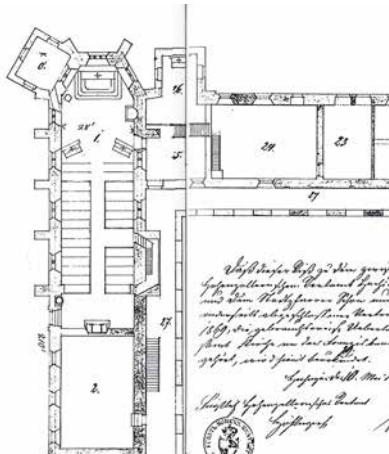


Abbildung 6a: Stetten bei Hechingen, Kloster, Grundriss, EG, 1869

LEGENDE

- 30 Kirchengewölbe
- 31 Betschor und Empore
- 32 Gang
- 33 - 39 waren als Försterwohnung vorbehalten
- 33 Küche
- 34 - 37 Zimmer
- 38 Gang
- 39 Küche (rechts vom Gang)
- 40 - 41 Zelle
- 42 Winkel
- 43 - 44 Gang
- 45 Vorratskammer
- 46 Winkel
- 47 Wohnzimmer (Gundaaiva Utz + 1867)
- 48 Schlafzimmer
- 49 Zelle
- 50 Vorratskammer
- 51 Abtritt
- 52 Küche
- 53 Novizenzimmer
- 54 Gang
- 55 Kammer
- 56 Gang
- 57 - 58 Zelle
- 59 Winkel
- 60 - 72 Zelle
- 73 Winkel
- 74 - 81 Zelle
- 82 - 83 Gang
- 84 Krankenzimmer
- 85 Zelle
- 86 Küsterei
- 87 Zelle
- 88 Rüstkammer
- 89 Gang
- 90 Treppenraum

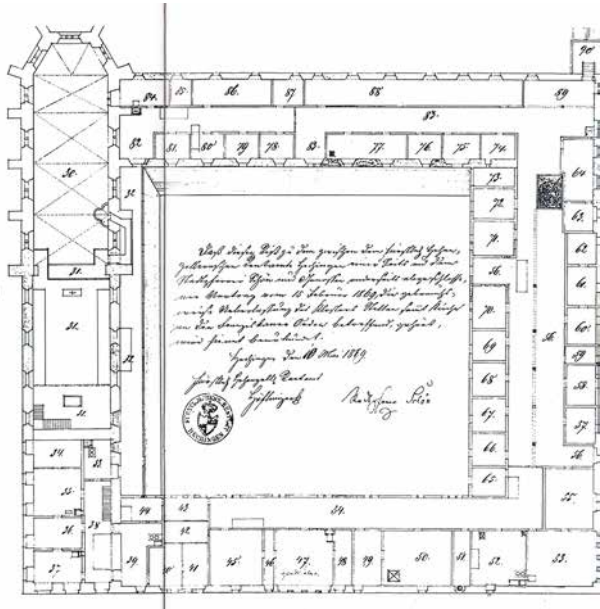


Abbildung 6b: Stetten bei Hechingen, Kloster, 1. OG, Grundriss, 1869.

LEGENDE

- 91 wie 31
- 92 - 93 waren als Försterwohnung vorbehalten
- 94 - 95 Dachboden
- 96 Dachkammer
- 97 - 98 Dachboden
- (99 Dachgang)
- (100 Turmhöh)
- (101 Glocken)

Die vollständige Trennung der Räumlichkeiten des Klosters von der Försterwohnung konnte bereits im Sommer 1869 abgeschlossen werden, so daß die Klausur nach der kirchlichen Vorschrift gewährleistet war.

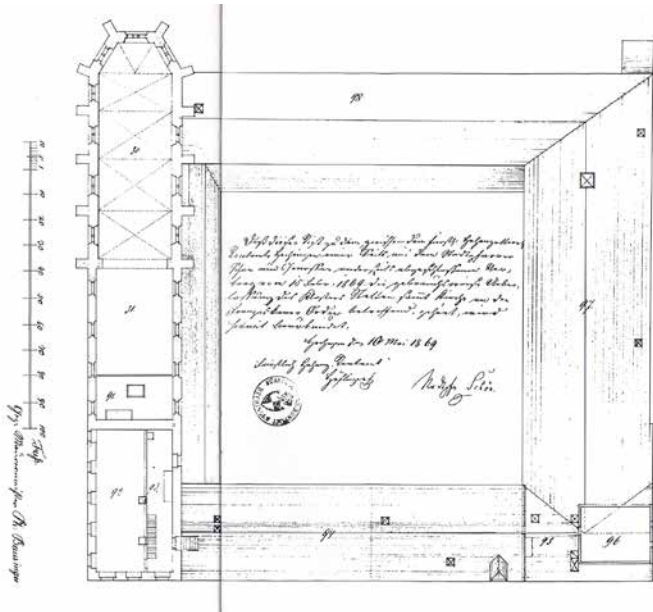


Abbildung 6c: Stetten bei Hechingen, Kloster, Grundriss, DG, 1869.



Abbildung 7: „Stifterscheibe“, Friedrich der Erlauchte von Zollern, 1270/80, Schloss Stolzenfels, Kleine Waffenhalle, ursprünglich Kloster Stetten.



Abbildung 7-1: „Stifterscheibe“, Friedrich der Erlauchte von Zollern, 1270/80, Schloss Stolzenfels, Kleine Waffenhalle, ursprünglich Kloster Stetten (Kriegsbergungsaufnahme).



Abbildung 7-2: „Stifterscheibe“, Friedrich der Erlauchte von Zollern, Kopie des Originals, Hohenzollern, Michaelskapelle.



Abbildung 7-3: Kreuzigung, 1270/80, Schloss Stolzenfels, Kleine Waffenhalle, ursprünglich Kloster Stetten.



Abbildung 7-4: Saul vor Beth-El, 1270/80, Schloss Stolzenfels, Kleine Waffenhalle, ursprünglich Kloster Stetten.



Abbildung 7-A: „Stifterscheibe“, Burggraf Friedrich III. von Nürnberg († 1297), Kloster Heilsbronn (Abbildung nach Stillfried 1877)



Abbildung 8: Hohenzollernwappen, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursprünglich Kloster Stetten.

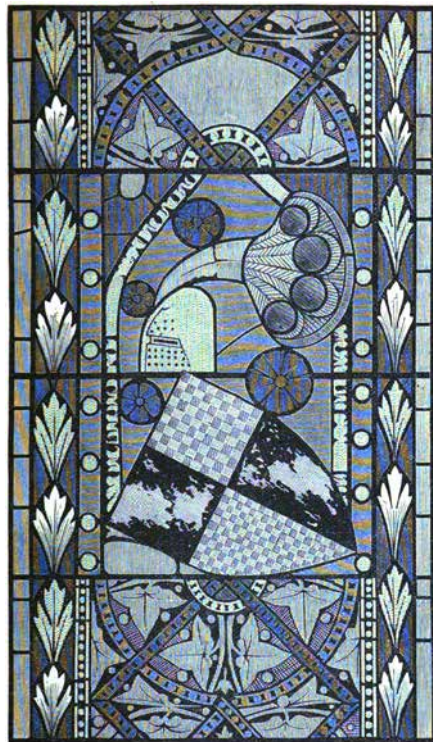


Abbildung 8-A: Hohenzollernwappen, 1270/80, Zustand vor 1950 (Abbildung nach Stillfried 1870).



Abbildung 9:
Rekonstruktion
des Stettener
Bibelfensters
mit den erhaltenen
Scheiben (Y. A.)



Abbildung 9a:
Beispiel der heutigen
Anordnung
der Scheiben in der
Michaelskapelle
des Hohenzollern



Abbildung 10a: Wurzel Jesse, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 10b: Verkündigung an Maria, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 10c: Christi Geburt, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 10d: Anbetung der Könige, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 10e: Darbringung im Tempel, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 10f: Flucht nach Ägypten, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 10g: Palmeinzug, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 10h: Abendmahl, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 10i: Christus am Ölberg, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.

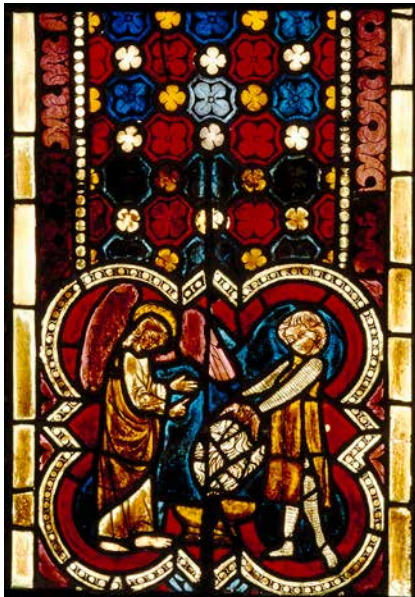


Abbildung 12a: Gideons Vlies, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.

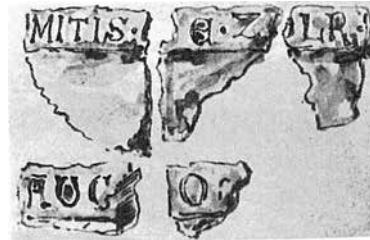


Abbildung 11: Fragmente des Grabsteins Friedrichs des Erlauchten, gefunden 1870/71 bei Grabungen in der Klosterkirche (Zeichnung: Rudolf Stillfried).



Abbildung 12b: Moses und der brennende Dornbusch [Ornamentteppich unrichtig erneuert], 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 12c: Königin Saba vor Salomon, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten..

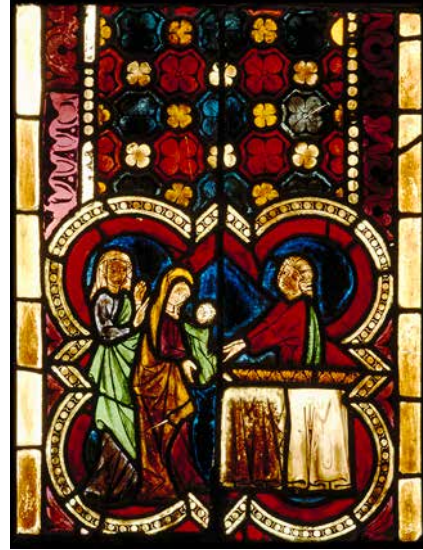


Abbildung 12d: Darbringung Samuels, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.

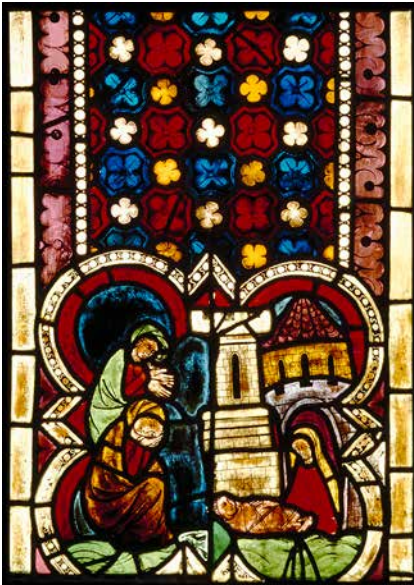


Abbildung 12e: Aussetzung des Mose, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.

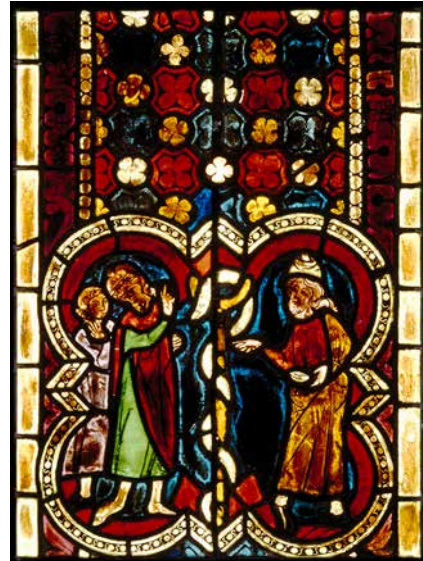


Abbildung 12f: Aufrichtung der ehernen Schlange, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 12g: Simson mit den Toren von Gaza, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 13a: Virga Aaron, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten

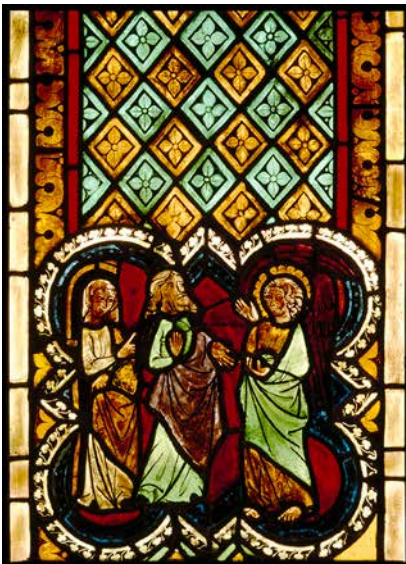


Abbildung 13b: Verkündigung an Sara, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 13c: Moses Geburt, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.

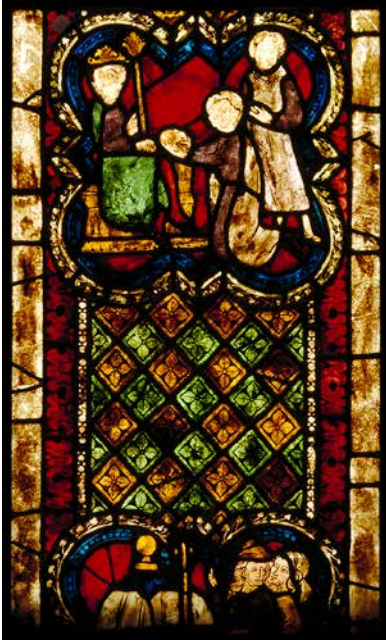


Abbildung 13d: Saul vor Beth-El, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 13e: Abels Opfer, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.

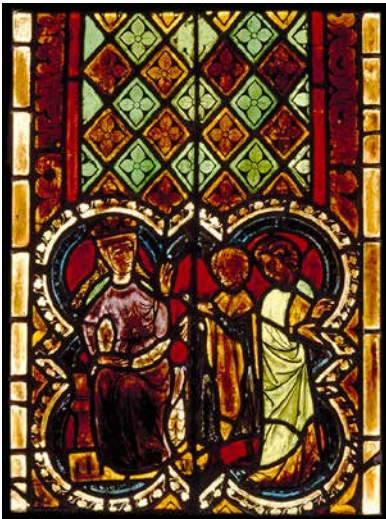


Abbildung 13f: Elias flieht vor Jesebel, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.

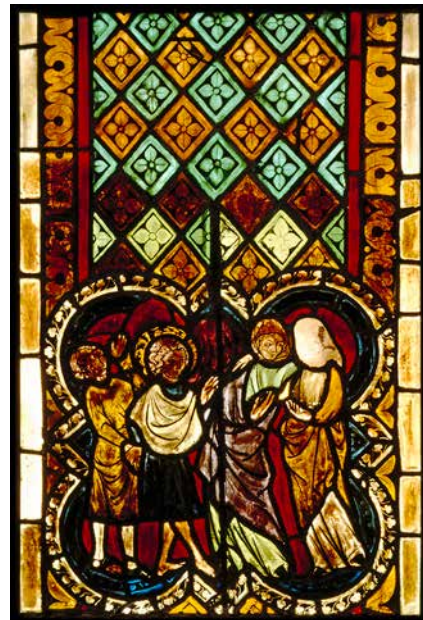


Abbildung 13g: Tobias und Sara, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 13h: Abrahams Opfer, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 14a: Kreuztragung, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 13i: Jonas und der Walfisch, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 14b: Kreuzigung, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 14c: Christi Himmelfahrt, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 14c-A: Christi Himmelfahrt, um 1300, Urach, Amanduskirche, ehemals Kloster Gnadenzell bei Offenhausen (Münsingen).



Abbildung 15a: Ornamentfenster, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.



Abbildung 15b: Ornamentfenster, 1270/80, Hohenzollern, Michaelskapelle, ursp. Kloster Stetten.

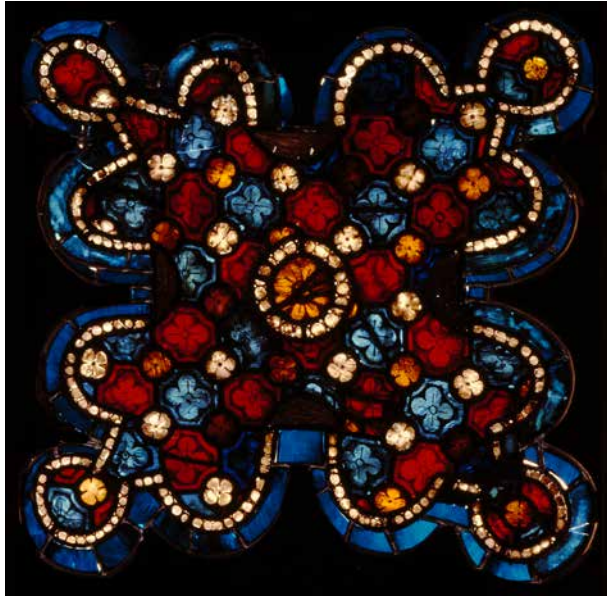


Abbildung 16a: Hohenzollern, Michaelskapelle, Maßwerkverglasung aus zusammengebastelten Fragmenten des Ornamentteppichs, 1270/80

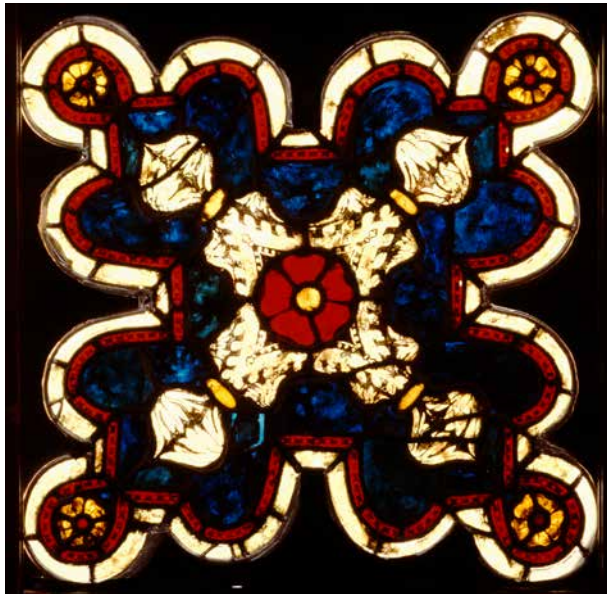


Abbildung 16b: Hohenzollern, Michaelskapelle, Maßwerkverglasung aus zusammengebastelten Fragmenten des Ornamentteppichs, 1270/80.



Abbildung 17a: Papsttraum, um 1300, Stuttgart, Landesmuseum Württemberg, Inv. Nr. 1968-27; urspr. Dominikanerkirche Wimpfen.



Abbildung 17c: Tod des Dominikus, um 1300, Stuttgart, Landesmuseum Württemberg, Inv. Nr. 1968-29; urspr. Dominikanerkirche Wimpfen.



Abbildung 17b: Bestätigung des Ordens, um 1300, Stuttgart, Landesmuseum Württemberg, Inv. Nr. 1968-28; urspr. Dominikanerkirche Wimpfen.

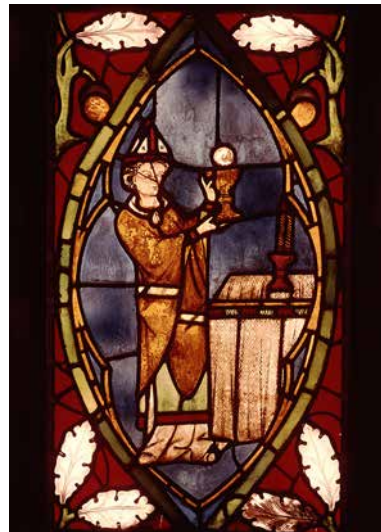


Abbildung 17d: Messe (Bezug zur Dominikus-Vita unklar), um 1300, Stuttgart, Landesmuseum Württemberg, Inv. Nr. 1968-30; urspr. Dominikanerkirche Wimpfen.



Abbildung 18: Madonna mit Kind, Holz, 2. H. 14. Jh., urspr. Kloster Stetten, Aufnahme um 1920, damaliger Standort unklar (Foto: Georg Weise).



Abbildung 19: Madonna mit Kind, Holz, um 1410, alte Farbfassung, urspr. Kloster Stetten, Stuttgart, Landesmuseum Württemberg (Foto: Henrik Zwietasch).



Abbildung 18-1: Madonna mit Kind, Holz, 2. H. 14. Jh., urspr. Kloster Stetten, neu gefasst, Hechingen, Hohenzollerisches Landesmuseum (Foto: Thomas Jauch).

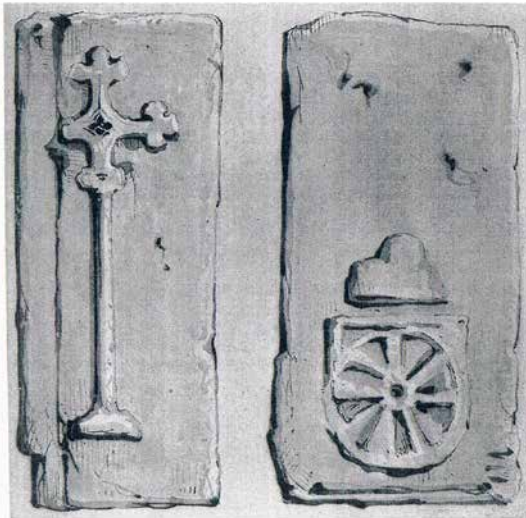


Abbildung 20: Grabsteine in Stetten, gefunden und gezeichnet von Rudolf Stillfried Mitte des 18. Jh. (Abbildung nach Stillfried 1873/74).



Abbildung 21: Totenschild des Grafen Eitel-friedrich I. von Zollern († 1439), Hohenzollern, Michaelskapelle, urspr. Kloster Stetten (Abbildung nach Stillfried 1867).



Abbildung 22: Totenschild des Grafen Jos Niclas I. von Zollern († 1488), Hohenzollern, Michaelskapelle, urspr. Kloster Stetten (Abbildung nach Stillfried 1867).



Abbildung 23: Unbekannter Künstler: Jos Niclas von Zollern, Öl auf Leinwand, Schloss Sigmaringen, Ahnengalerie.



Abbildung 24: Hans Burgkmair d.Ä., Friedrich Graf von Hohenzollern, Bischof von Augsburg, 1490, Kunstsammlungen und Museen Augsburg, Inv.-Nr. 10277.



Abbildung 25: Eitelfriedrich II. von Zollern in der sog. „Hauschronik“, Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen und Hofbibliothek.

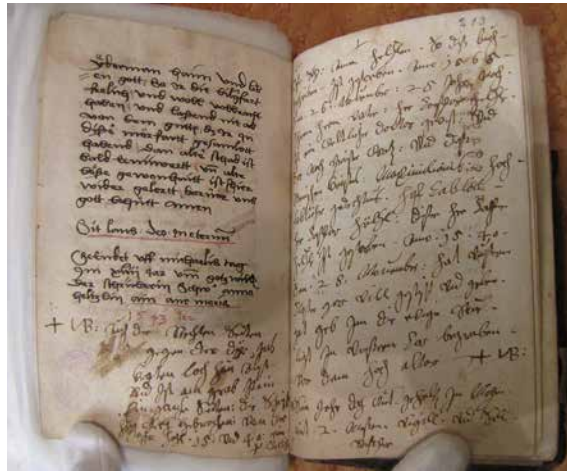


Abbildung 26: Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen und Hofbibliothek, Hs. 442, fol. 212ff.

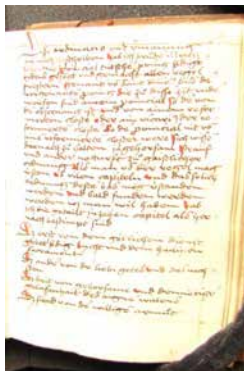


Abbildung 27: Dillingen, Studienbibliothek, Cod. XV 197, fol. 37v



Abbildung 28: Dillingen, Studienbibliothek, Cod. XV 197, fol. 60v.



Abbildung 29: Bern, Predigerkirche (Französische Kirche), Ansicht von Südost, Blick auf die Chorphartie.



Abbildung 29-1: Bern, Predigerkirche (Französische Kirche), Ansicht von Südwest, Blick auf das Langhaus.



Abbildung 30: Kloster Kirchberg, Ansicht von Westen.



Abbildung 31: Grundriss der Klosterkirche Stetten, EG, Ausschnitt, Zustand 1869 (siehe Abb. 6a).



Abbildung 30-1:

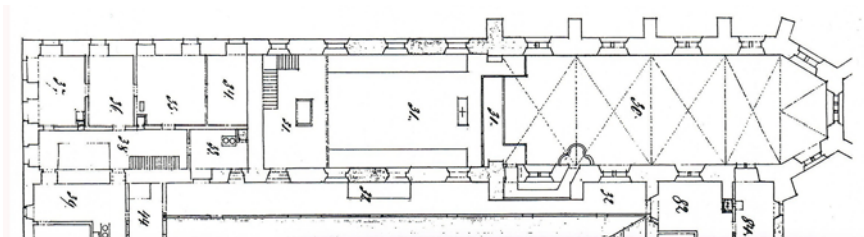


Abbildung 31-1: Grundriss der Klosterkirche Stetten, 1. OG, Ausschnitt, Zustand 1869 (siehe Abb. 6b).

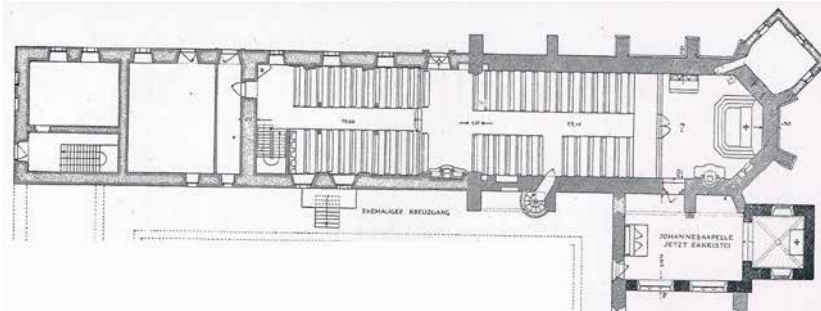


Abbildung 32: Grundriss der Klosterkirche Stetten, EG, Ausschnitt, Zustand 1939 (Abbildung nach KD Hechingen 1939).

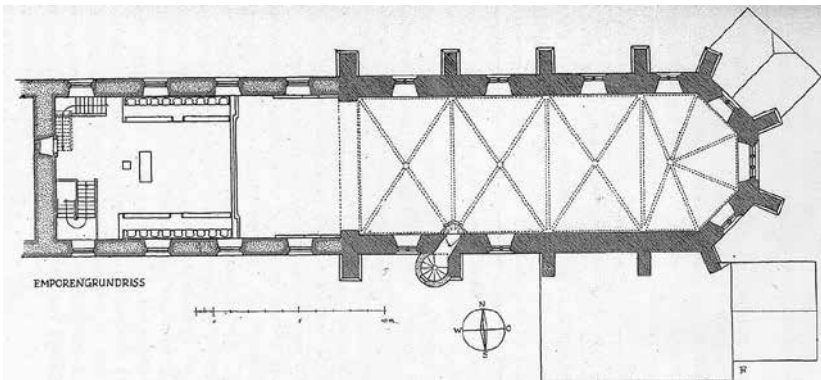


Abbildung 32-1: Grundriss der Klosterkirche Stetten, 1. OG, Ausschnitt, Zustand 1939 (Abbildung nach KD Hechingen 1939).



Abbildung 33: Kloster Stetten kurz nach dem Brand am 23./24. September 1898, Blick von Süden auf die abgebrannten Klausurgebäude



Abbildung 34: Kloster Stetten kurz nach dem Brand am 23./24. September 1898, Blick vom Dach der Kirche in südliche Richtung auf den abgebrannten Kreuzgang.



Abbildung 35: Kloster Stetten, Aufnahme 2016, Ansicht von Süden, Blick auf die Ruinen der Klausurgebäude.



Abbildung 36: Das originale Maßwerk aus dem Achsfenster der Klosterkirche, heute im Gewölbekeller unter dem Schiff aufbewahrt.



Abbildung 37: Das heutige Maßwerk des Achsfensters ist ein Ersatz des originalen.



Abbildung 38: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Aufnahme um 1930/40.



Abbildung 39: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Aufnahme um 1950/60.



Abbildung 40: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Aufnahme um 1900.



Abbildung 40-1: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Aufnahme um 1900 (Detail: Blick auf die südliche Schräge des Polygons mit sogenanntem *kroten loch*).



Abbildung 40-2: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Blick vom Nonnenchor auf der Empore, Aufnahme um 1900.



Abbildung 40-3: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Blick vom Nonnenchor auf der Empore, Aufnahme um 1900 (Detail: Stiringiebel des Achsfensters mit Schalltöpfen).



Abbildung 40-3A: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Blick vom Nonnenchor auf der Empore, Aufnahme um 1900 (Detail: Stiringiebel des Achsfensters mit Schalltöpfen; digitale Bearbeitung mit Lichtfilter ([Y. A.]



Abbildung 40-4: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Osten, Blick in das Chorpolygon, Aufnahme um 1900.



LANDESARCHIV BADEN-WÜRTTEMBERG
 Alt. Staatsarchiv Sigmaringen FAS H 1/1 T 1 XV,11 Bild 1
 Permanenz: <http://www.landesarchiv-bw.de/objekt/7945-548175-1>
<http://www.landesarchiv-bw.de/nutzungsbedingungen>

Abbildung 40-5: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres, Blick auf die Nordwand des Chorpolygons, Aufnahme um 1900, Vorlage: Staatsarchiv Sigmaringen FAS H 1/1 T 1 XV,11



Abbildung 41: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Ansicht von West-Süd, Blick auf die Chorpartie mit den Ruinen der Klausurgebäude.



Abbildung 42: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Ansicht von Süden, Blick auf das westlichste Chorjoch (rechts im Bild), Aufnahme um 1936.



Abbildung 42-1: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Ansicht von Süden, Blick auf das westlichste Chorjoch (rechts im Bild), Aufnahme um 1936 (Detail: Vermauerte Pforte im westlichsten Joch des Chors; Ansicht von außen).



Abbildung 43: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Ansicht von Süden, Vermauerte Pforte im westlichsten Joch des Chors.



Abbildung 44: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres, Blick auf die Südwand des Chors, Vermauerte Pforte im westlichsten Joch.



Abbildung 45: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Blick auf die vermauerte Pforte in der Westwand der Johanneskapelle.

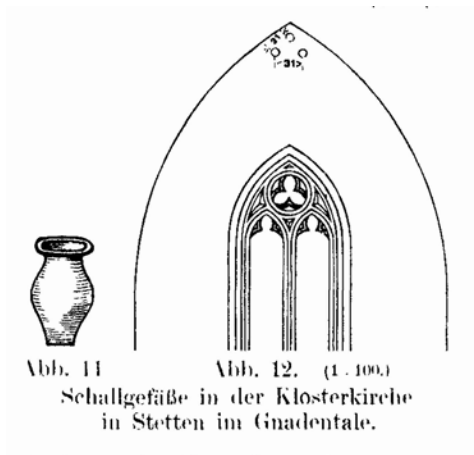


Abbildung 46: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Schallgefäße, Abbildung nach Pfeiffer 1904.



Abbildung 47: Unbekannter Künstler, Kloster Stetten unter Hohenzollern, Lithografie, um 1838, Detail [siehe Frontispiz Teil 1], Vorlage: Kreisarchiv des Zollernalbkreises, Balingen.



Kloster Stetten unter Hohenzollern.

Abbildung 48: Rudolf Stillfried, Kloster Stetten, Zeichnung, um 1873, Abbildung nach Stillfried 1873/74..



Abbildung 49: Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Inneres nach Westen, Blick auf die doppelte Empore, Aufnahme um 1936.



Abbildung 50: Altar (?) auf dem Nonnenchor, 2. H. 18. Jh. (?), Verbleib unbekannt.



Abbildung 50-1: Dominikus, Holzplastik, um 1500/Anfang 16. Jh. (?), Verschollen..



Abbildung 50-2: Petrus Martyr, Holzplastik, um 1500/Anfang 16. Jh. (?), Verschollen.



Abbildung 51: Augsburg, Dominikanerkirche St. Magdalena, Ansicht von Nordost, Aufnahme um 1900.



Abbildung 52: Kirchberg, Klosterkirche, Inneres nach Westen, Blick auf die Trennwand von Laienkirche und Nonnenchor.



Abbildung 53: Bern, Predigerkirche (Französische Kirche), Inneres nach Osten, Blick auf den Lettner, 13. Jh., Bemalung um 1495, Foto: Denkmalpflege der Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990.



Abbildung 53-1: Bern, Predigerkirche (Französische Kirche), Inneres nach Osten, Blick auf den Lettner, 13. Jh., Bemalung um 1495, Foto: Denkmalpflege der Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990 (Ausschnitt Nordseite: Vinzenz Ferrer mit Marienerscheinung).



Abbildung 53-1 (Detail): Bern, Predigerkirche (Französische Kirche), Inneres nach Osten, Blick auf den Lettner, 13. Jh., Bemalung um 1495, Foto: Denkmalpflege der Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990 (Ausschnitt Nordseite: Vinzenz Ferrer mit Marienerscheinung).



Abbildung 53-2: Bern, Predigerkirche (Französische Kirche), Inneres nach Osten, Blick auf den Lettner, 13. Jh., Bemalung um 1495, Foto: Denkmalpflege der Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990 (Ausschnitt mittleres Joch: Dominikanerstammbau).



Abbildung 55a-1: „Meister des Stettener Marienaltars“, Verkündigung an Maria, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936).



Abbildung 55b: „Meister des Stettener Marienaltars“, Dominikus und Thomas von Aquin, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen.



Abbildung 55b-1: „Meister des Stettener Marienaltars“, Dominikus und Thomas von Aquin, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936).



Abbildung 55b-2: Meister des Stettener Marienaltars“, Dominikus und Thomas von Aquin, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Ausschnitt linke Tafelhälfte: Thomas von Aquin).



Abbildung 55b-3: Meister des Stettener Marienaltars“, Dominikus und Thomas von Aquin, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Buch und Kirchenmodell als Attribut des Aquinaten).

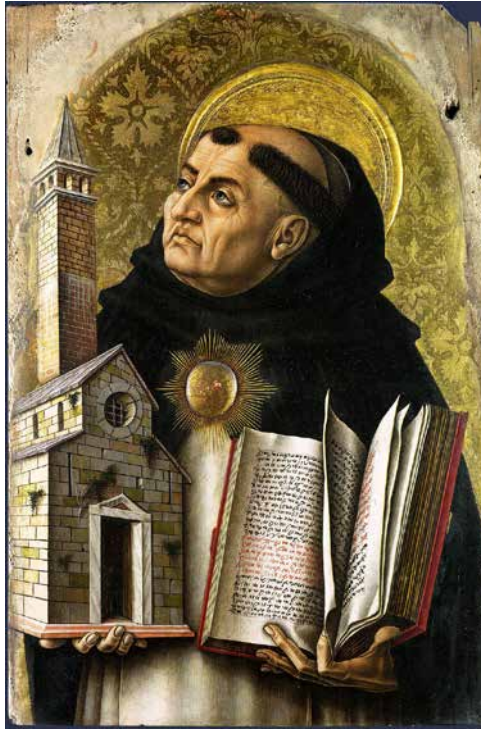


Abbildung 55b-A: Carlo Crivelli (ca. 1435-1495), Saint Thomas Aquinas, 1476, 60,5 x 39,5 cm, Foto: The National Gallery, London.



Abbildung 55b-B: Giovanni Santi, Thronende Maria mit Kind und Heiligen, 1435, Foto: Gemäldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin.



Abbildung 55b-B (Detail): Giovanni Santi, Thronende Maria mit Kind und Heiligen, 1435, Foto: Gemäldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin (Detail: Thomas von Aquin)



Abbildung 55b-C: Dominikus, Holzplastik, schwäbisch, 15. Jh. (?), Kloster Kirchberg, Aufnahme um 1936.



Abbildung 55b-D: Dominikus, Holzplastik, schwäbisch, 15. Jh. (?), Kloster Kirchberg, Aufnahme von 2015.



Abbildung 56a: „Meister des Stettener Marienaltars“, Heimsuchung, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen.



Abbildung 56a-1: „Meister des Stettener Marienaltars“, Heimsuchung, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936).



Abbildung 56a-A: Meister E. S., Heimsuchung, Kupferstich, um 1460/65, Dresden, Staatliche Kunstsammlungen Dresden (SKD), Kupferstich-Kabinett, Foto: SLUB Dresden/Deutsche Fotothek/Hans Loos.



Abbildung 56b: „Meister des Stettener Marienaltars“, Johannes Baptist aus einer Deesis, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen.



Abbildung 57a: „Meister des Stettener Marienaltars“, Christi Geburt, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen.

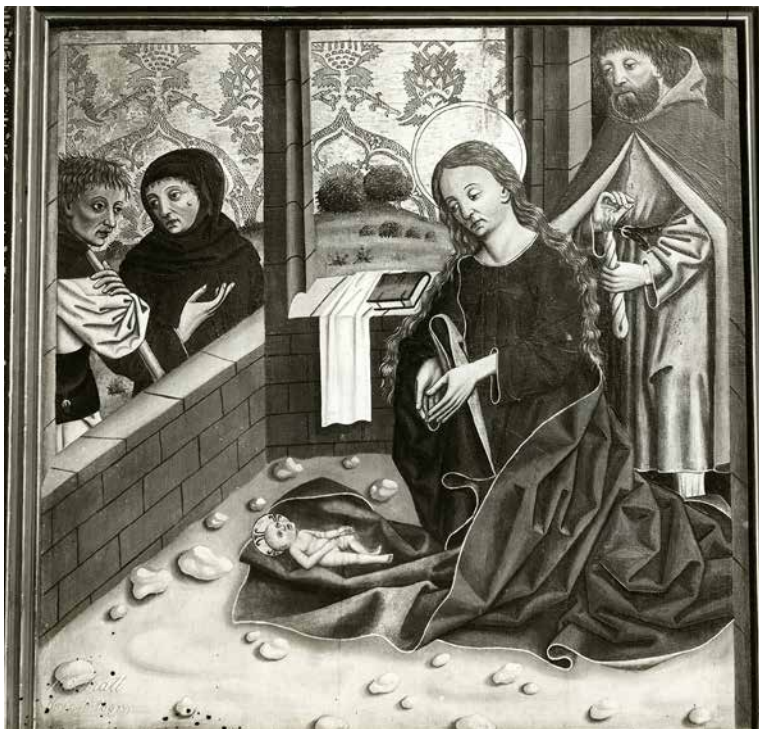


Abbildung 57a-1: „Meister des Stettener Marienaltars“, Christi Geburt, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936)



Abbildung 57a-A: Martin Schongauer, Christi Geburt, Kupferstich, 25,8 x 17, cm, 1470-1485, Foto: Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin/Volker H. Schneider.



Abbildung 56a-B: Heimsuchung, Ausschnitt aus einem Antiphonar, 15. Jh., München, Staatliche Graphische Sammlung Inv. Nr. 39846



Abbildung 57b: „Meister des Stettener Marienaltars“, Maria aus einer Deesis, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen.



Abbildung 56b/57b-A: Christus in der Mandorla als Weltenrichter, Gemälde, um 1500 (?), Marburg, Universitätsmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, Foto: Thomas Scheidt.



Abbildung 56b/57b-B: Veit Stoß d. Ä., Rosenkranzaltar, 1518/1519, Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Aufnahme um 1895/1920.



Abbildung 56b/57b-B (Detail): Veit Stoß d. Ä., Rosenkranzaltar, 1518/1519, Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Aufnahme um 1895/1920 (Detail: Deesis).



Abbildung 56b/57b-C: Deesis, Wandmalerei, 1471, Haßmersheim-Neckarmühlbach, ev. Pfarrkirche.



Abbildung 56b/57b-D: Jüngstes Gericht, Rückseite Rother Altar, 1513, Mannheim, Reiss-Engelhorn-Museen, Inv. Nr. L 283, Foto: Jean Christen.



Abbildung 58a: „Meister des Stettener Marienaltars“, Marientod, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen.



Abbildung 58a-1: „Meister des Stettener Marienaltars“, Marientod, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936).



Abbildung 58a-2: „Meister des Stettener Marienaltars“, Marien Tod, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: sterbende Maria).



Abbildung 58b: „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen.



Abbildung 58b-1: „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Ausschnitt rechte Tafelhälfte: Vinzenz Ferrer, Aufnahme um 1936).



Abbildung 58b-2: „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Ausschnitt rechte Tafelhälfte: Vinzenz Ferrer)



Abbildung 58b-3: „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Kopf des Vinzenz Ferrer).



Abbildung 58b-4: „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Weltenrichter als Attribut).



Abbildung 58b-5: „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Fragment einer Gestalt zu Füßen des Heiligen).



Abbildung 58b-6: „Meister des Stettener Marienaltars“, Vinzenz Ferrer, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Rumpf des Vinzenz Ferrer).



Abbildung 58b-A: Guidoccio Cozzarelli, Vinzenz Ferrer, um 1500, Altenburg (Thüringen), Lindenau-Museum, Gemäldesammlung, Foto Paul Haag / Horst Fenchel.



Abbildung 58b-B: Sankt Vinzenz Ferrer, Holzschnitt, mitteldeutsch, um 1455, Leipzig, Universitätsbibliothek.



Abbildung 58b-C: Vinzenz Ferrer, Ausschnitt aus einem Antiphonar zur Vesper am Fest des Heiligen, schwäbisch (Kirchheim unter Teck), 1478, München, Staatliche Graphische Sammlung Inv. Nr. 39847.



Abbildung 58b-E (Detail 1): „Nelkenmeister“, Vinzenz Ferrer, Lettner Dominikanerkirche Bern, um 1495, Foto © Denkmalpflege Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990 (Weltenrichter als Attribut).



Abbildung 58b-E (Detail 2): „Nelkenmeister“, Vinzenz Ferrer, Lettner Dominikanerkirche Bern, um 1495, Foto © Denkmalpflege Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990 (Das zerstückelte Baby als Attribut)



Abbildung 58b-F: „Nelkenmeister“, Vinzenz Ferrer aus dem Dominikanerstammbaum, Lettner Dominikanerkirche Bern, um 1495, Foto © Denkmalpflege Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990.



Abbildung 58b-F (Detail): „Nelkenmeister“, Vinzenz Ferrer aus dem Dominikanerstammbaum, Lettner Dominikanerkirche Bern, um 1495, Foto © Denkmalpflege Stadt Bern, Gerhard Howald, 1990 (Weltenrichter als Attribut).



Abbildung 59a: „Meister des Stettener Marienaltars“, Enthauptung des Täufers, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen.



Abbildung 59a-1: „Meister des Stettener Marienaltars“, Enthauptung des Täufers, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936).



Abbildung 59a-A: Unbekannter Meister, Enthauptung Johannes des Täufers, (Werktagsseite von: Martyrium der Ursula von Köln und der 11 000 Jungfrauen), Bodensee/Schweiz, um 1520/30, Rottenburg, Bischöfliches Diözesanmuseum, Inv. Nr. 2.64.

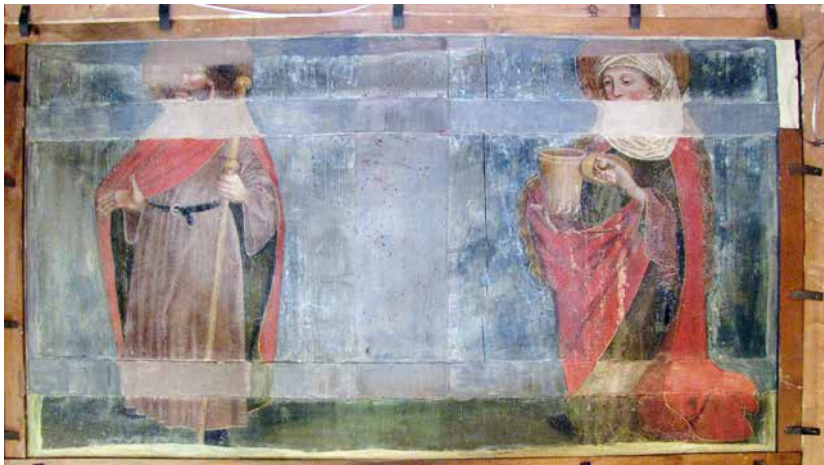


Abbildung 59b: „Meister des Stettener Marienaltars“, Jakobus Major und Maria Magdalena, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen.



Abbildung 59b-1: „Meister des Stettener Marienaltars“, Jakobus Major und Maria Magdalena, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936).



Abbildung 59b-2: „Meister des Stettener Marienaltars“, Jakobus Major und Maria Magdalena, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Ausschnitt linke Tafelhälfte: Jakobus Major).



Abbildung 59b-2 (Detail): „Meister des Stettener Marienaltars“, Jakobus Major und Maria Magdalena, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Kopf des Jakobus Major).



Abbildung 59b-3: „Meister des Stettener Marienaltars“, Jakobus Major und Maria Magdalena, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Ausschnitt rechte Tafelhälfte: Maria Magdalena)



Abbildung 59b-3 (Detail): „Meister des Stettener Marienaltars“, Jakobus Major und Maria Magdalena, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Kopf der Maria Magdalena).



Abbildung 60a: „Meister des Stettener Marienaltars“, Radwunder der Katharina von Alexandrien, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen.



Abbildung 60a-1: „Meister des Stettener Marienaltars“, Radwunder der Katharina von Alexandrien, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Aufnahme um 1936).



Abbildung 60a-2: „Meister des Stettener Marienaltars“, Radwunder der Katharina von Alexandrien, Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail).



Abbildung 60b: „Meister des Stettener Marienaltars“, Andreas (Apt.), Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen.



Abbildung 60b-1: „Meister des Stettener Marienaltars“, Andreas (Apt.), Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Ausschnitt rechte Tafelhälfte: Andreas).



Abbildung 60b-2: „Meister des Stettener Marienaltars“, Andreas (Apt.), Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Kopf des Andreas).



Abbildung 60b-3: „Meister des Stettener Marienaltars“, Andreas (Apt.), Tempera/Öl auf Holz, schwäbisch, Ende 15. Jh., Fürstlich Hohenzollernsche Sammlungen (Detail: Attribut Buch).



Abbildung 60b-A: Hermann Vischer d. Ä. (zugeschrieben), Peter Vischer, heiligen Andreas, 1460/80, Sigmaringen, Kath. Pfarrkirche St. Johannes Evangelist, Aufnahme 1936.



Abbildung 60b-B: Meister von Weilen, heiliger Andreas, Schreinsfigur, ca. 1510, aus Schömberg-Schörzingen, Zollernalbkreis, Rottweil, Dominikanermuseum.



Abbildung 60b-B: gespiegelt.



Abbildung 61: Beispiel einer alten InventarMarke der Fürstlich Hohenzollernschen Sammlungen, die auf den Holzrahmen der Bildtafeln befestigt sind.



Abbildung 62: Zwei Altarflügel eines unbekanntes Meisters, Jakobus Major und Antonius, Tempera/ Öl (?) auf Holz, schwäbisch, um 1500, Verbleib unbekannt.



Abbildung 62-A: Meister der Lichtensteiner Geburt, Hl. Johannes Evangelist und Hl. Jakobus, Rottweil (?), um 1470, Rottenburg, Bischöfliches Diözesanmuseum, Inv.Nr. 2.31.



Abbildung 62a: Altarflügel eines unbekanntenen Meisters, Antonius, Tempera/Öl (?) auf Holz, schwäbisch, um 1500, Verbleib unbekannt.



Abbildung 62a-A: Martin Schongauer, Antonius der Große, Kupferstich, 9,0 x 6,4 cm, 2. Hälfte 15. Jh., Foto: Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin.



Abbildung 63: Unbekannter Meister, Händewaschung des Pilatus, 1521, Verbleib unbekannt, Aufnahme um 1936 (?).



Abbildung 63a: Unbekannter Meister, Hände-
waschung des Pilatus, 1521, Verbleib unbekannt,
Aufnahme um 1900 (?).



Abbildung 65: Stehende Mutter (ehemals mit
Kind), Holzplastik, Ende 15. Jh. (?), Verschollen,
Aufnahme um 1920.



Abbildung 64: Rekonstruktionsvorschlag des
Flügelaltars (Yvonne Arras).



Abbildung 66: Anna Selbtritt, Holzplastik, um
1500, Verschollen, Aufnahme um 1920.



Abbildung 67: Stehende Mutter mit Kind, Holzplastik, ca. 90 cm, Ende 15. Jh., Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Aufnahme um 1920.



Abbildung 67-2: Stehende Mutter mit Kind, Holzplastik, ca. 90 cm, Ende 15. Jh., Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Aufnahme um 1920 (Aufnahme 2015).



Abbildung 67-1: Stehende Mutter mit Kind, Holzplastik, ca. 90 cm, Ende 15. Jh., Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Aufnahme um 1920 (Detail).



Abbildung 67-3: Stehende Mutter mit Kind, Holzplastik, ca. 90 cm, Ende 15. Jh., Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Nordseite, östliches Portal, Aufnahme um 1930/40 (?), Foto: D. Johannes, Hamburg.



Abbildung 68: Dominikus, Katharina von Alexandrien und Georg, Glasmalerei, um 1500, Hohenzollern, Michaelskapelle.



Abbildung 68-1: Dominikus, Katharina von Alexandrien und Georg, Glasmalerei, um 1500, Hohenzollern, Michaelskapelle (schwarz/weiß-Aufnahme)



Abbildung 69: Zachäus Taubenschmid (?), Rosenkranzmadonna, Holz, ca. 2,5 x 2 m, um 1600 (?), Hechingen-Stetten, Klosterkirche.



Abbildung 70: Sakramentshäuschen, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Aufnahme 2004.



Abbildung 71: Freilegung des Sockels des Sakramentshäuschens, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, 2001-2004.

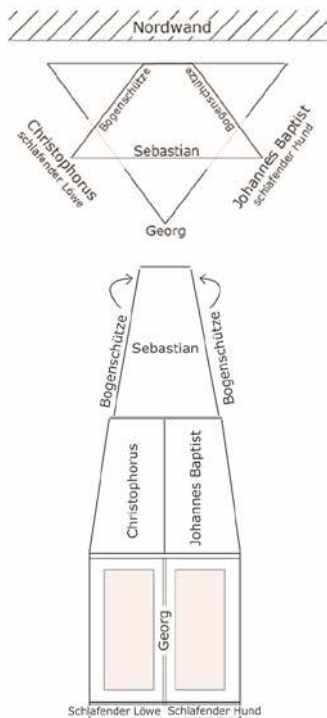


Abbildung 70-1: Schema des Figurenprogramms des Sakramentshäuschens (Yvonne Arras).



Abbildung 71-1: freigelegter Sockel des Sakramentshäuschens, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, 2001-2004.



Abbildung 72: Christophorus, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Westseite, Aufnahme um 1920/30.



Abbildung 72-1: Christophorus, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Westseite, Detail, Aufnahme um 1900.



Abbildung 72-2: Christophorus, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Westseite, Detail, Aufnahme um 1900.



Abbildung 73: Johannes der Täufer, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Ostseite, Aufnahme um 1920/30.



Abbildung 73-1: Johannes der Täufer, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Ostseite, Detail, Aufnahme 2004.



Abbildung 73-2: Johannes der Täufer, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Ostseite, Detail, Aufnahme um 1900.



Abbildung 73-3: Johannes der Täufer, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Ostseite, Gesamtansicht von Osten..



Abbildung 74: Sakramentsnische, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Aufnahme um 1900.



Abbildung 75: Georg, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Aufnahme um 1900.



Abbildung 75-1: Georg, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Restaurierte Partien des heiligen Georg, Aufnahme 2004.



Abbildung 76: Sebastian, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Südseite, Aufnahme 2004.



Abbildung 76-1: Sebastian, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Blick auf den Bogenschützen, Süd-Ostseite, Aufnahme 2004.



Abbildung 76-2: Sebastian, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Blick auf den Armbrustschützen, Süd-Ostseite, Aufnahme 2004.



Abbildung 76-3: Sebastian, um 1500, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen, Blick auf den Bogenschützen, Süd-Ostseite, Aufnahme 2004.



Abbildung 76-A: Meister E. S., Martyrium des hl. Sebastian, um 1450/1455, Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Kupferstichkabinett.



Abbildung 76-B: Martyrium des Hl. Sebastian, Meister des Wimpfener Quirinusretabels Wimpfen, um 1490/1500, Rottenburg, Bischöfliches Diözesanmuseum, Inv.Nr. 2.68 und 2.69.



Abbildung 77: Löwe, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen



Abbildung 79: Hund, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen



Abbildung 78: Wappen, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen.



Abbildung 80: Hohenzollern-Wappen, Hechingen-Stetten, Klosterkirche, Sakramentshäuschen.

Sichtbare Ideologie

Die geistliche Erneuerung des Ordenswesens durchzog das ausgehende Mittelalter wie ein roter Faden. Vor diesem Hintergrund wird in der kunstgeschichtlichen Literatur zur dominikanischen Ordensreform die Frage diskutiert, inwiefern sich veränderte geistliche Rahmenbedingungen im Sinne eines *modus vivendi* nach observanten Vorstellungen in der Ausstattung von Konvent und Kirche mit Kunstwerken niedergeschlagen haben. In diesem Forschungsfeld ist auch das vorliegende Buch zu verorten. Es stellt am Beispiel des hohenzollerischen Klosters Stetten im Gnadental, das unterhalb der Burg Hohenzollern gegründet wurde, folgende These auf: Wenn die Observanz einen nennenswerten Wandel im Ordensleben der Dominikanerinnen herbeigeführt hat, müsste sich das in der visuellen Kultur der Konvente ablesen lassen.

