

Güter. Der zweite Teil (»La vie commune«) beschreibt die innere Organisation der weiblichen Klostergemeinschaften, ihren Alltag, und ihre Spiritualität. Im dritten Teil (»Les religieuses dans la société médiévale«) werden zunächst die religiösen Frauen außerhalb der geschlossenen Klöster miteinbezogen (weltliche Chorfrauen, Reklusen, Schwestern in Spitälern und Beginen) und in einem abschließenden Abschnitt »Siege und Niederlagen« geschildert, welche mit der Lebensweise der religiösen Frauen verbunden waren.

Dem Buch haften Mängel eines vielleicht zu früh unternommenen und zu rasch niedergeschriebenen Synthesenversuchs an. Doch fällt dieser nicht so sehr ins Gewicht, da der Autor selbst sein Buch als Ausgangs-, nicht als Endpunkt verstanden wissen möchte (S. 256). Entscheidend ist, daß es Parisse gelungen ist, ein »Lesebuch« vorzulegen, das einem größeren, wissenschaftlich interessierten Publikum das schwer zugängliche Thema des mittelalterlichen »monachisme féminin« nahezubringen vermag.

*Brigitte Degler-Spengler*

SEGFRIED RINGLER: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 72). München: Artemis 1980. XVI u. 488 S. Ln. DM 142,-.

Die vorliegende Arbeit, eine Würzburger germanistische Dissertation bei Kurt Ruh, besticht durch die geglückte Verbindung von Quellenerschließung und Interpretation am Beispiel einer sonst eher stiefmütterlich behandelten, ja sogar teilweise krass mißverstandenen Literaturgattung. Grundlage der akribischen, methodisch stets umsichtigen Studien Ringlers ist eine einzige Sammelhandschrift mit Texten der »Nonnenliteratur« (heute Codex Scotensis Vindobonensis 308 [234]), die 1451 für das Augustinerchorfrauenstift Inzigkofen bei Sigmaringen geschrieben wurde. Die vorbildliche Bestimmung des »literaturgeographischen Orts« der Handschrift erschließt Beziehungen Inzigkofens zu anderen Reformklöstern, vor allem zu Pillenreuth bei Nürnberg, aber auch zum Katharinenkloster in Nürnberg und zu Engelthal, und leistet somit einen Beitrag zur Überlieferungsgeschichte volkssprachlicher Klosterliteratur im 14. und 15. Jahrhundert. Die bereits edierten Texte der Handschrift, die »Offenbarungen der Adelheid Langmann« aus Engelthal, die Schwesternbücher von Engelthal, Kirchberg bei Sulz und eines Ulm zugehörigen Klosters (wohl Gotteszell bei Schwäbisch Gmünd, vgl. S. 95 Anm. 2 nach H. P. Müller), eine Teilwiedergabe der deutschsprachigen Fassung des »Legatus divinae pietatis« Gertruds d. Gr. von Helfta sowie eine Reihe von Kurztexten religiös-erbaulichen Inhalts werden einer eingehenden textkritischen Sichtung (mit Korrekturen an bisherigen Ausgaben) unterzogen, deren Ergebnisse bei jeder künftigen Beschäftigung mit den Texten zu beachten sein werden.

Der Hauptteil des Buches gilt jedoch dem am Schluß erstmals edierten »Gnaden-Leben des Friedrich Sunder«. Zusammen mit einer ebenfalls edierten kurzen fragmentarischen Nonnenvita aus Engelthal wird dieses Werk in einem überaus detaillierten Kommentar (S. 144–334), der, eine immense Arbeitsleistung, unschätzbare Belegmaterial für verwandte Texte bereitstellt, umfassend erschlossen und anschließend interpretiert. Der Text stellt am Beispiel des Engelthaler Klosterkaplans Friedrich Sunder (1254–1328) dar, »wie der begnadete Einzelmensch, eingegliedert in die Ordnung der Heilsgemeinschaft, zur Begegnung mit dem Göttlichen gelangt« (S. 383). Ringler weist den Text einer von ihm schlüssig etablierten Gattung »Gnaden-Leben/Gnadenvita« zu, deren Charakteristikum es sei, daß sie mystische Lehre in Form eines »Lebens« vermittele. Vor allem Vergleiche mit der mittelalterlichen Heiligenlegende führten Ringler zu seiner zentralen These, die das Werk als bewußt literarisch gestaltet auffaßt, als »eine Darstellung von herkömmlich »mystischen« Inhalten mittels literarisch komponierter Bildsetzungen [...] in Form einer Vita« (S. 353).

Während die ältere Forschung, fixiert auf die spekulative Hochleistung der Mystik, in den Nonnenviten nur das Zeugnis einer krankhaft-hysterischen Frauenmystik erkennen wollte, deren theologischer Inhalt und sprachlicher Ausdruck den Abstand dieser »Pseudomystik« zur wirklichen Mystik offenbare, sagt Ringler diesem vernichtenden, in »psychologisierendem Kurzschlußverfahren« (S. 255) gewonnenen Urteil den Kampf an. In einer ausführlichen, mit zahlreichen weiterführenden Hinweisen versehenen Rezension im Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 93 (1982) 63–71 beklagt sich Peter Dinzelbacher als Historiker bitterlich darüber, daß der Ansatz Ringlers die »Frage nach dem hinter dem Text stehenden Menschen und seinen Erfahrungen« (S. 64) nicht gelten lassen wolle und konstatiert einen »prinzipielle[n] Unterschied im Umgang mit schriftlichen Quellen« zwischen Literaturwissenschaftlern

und Historikern. Zugrunde liegt diesem m. E. unberechtigten Vorwurf ein letztlich erkenntnistheoretisches Mißverständnis des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit. Gerade auf historischer Seite besteht ein beträchtlicher Nachholbedarf zu diesem Thema, auch hinsichtlich ganz pragmatischer Aspekte der Interpretation schriftlicher Quellen, seien sie nun »historischer« oder »literarischer« Provenienz. Dinzelbachers Angriff läuft ins Leere, denn Ringler schließt außerliterarische Fragestellungen keineswegs apodiktisch aus, sondern betont lediglich, zuvor müsse die literarische Eigenart der Quelle aufgearbeitet sein (S. 377f.). Nicht nur als Zurückweisung z. T. grotesker Fehldeutungen in der älteren Literatur ist dieser Standpunkt zu akzeptieren. Der Historiker muß seine »Ausbeuternatur« im Umgang mit den Quellen reflektierend zügeln, will er Vergangenes in seiner Eigenart, nämlich seiner sprachlichen, literarischen Vermitteltheit ernst nehmen. Treffend formuliert Ringler das prinzipielle Dilemma: »Die Fixierung in Bildern literarischer Herkunft widerspricht nicht unbedingt einer Grundlegung im realen Erleben und Erfahren einer bestimmten Person, wie umgekehrt ein solches reales Erleben und Erfahren aber auch nicht vorausgesetzt werden muß« (S. 354).

*Klaus Graf*

PETER DINZELBACHER: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23). Stuttgart: Hiersemann 1981. 288 S. Ln. DM 180,- (Serienpreis DM 160,-).

In quellenkundlichen Handbüchern zur Geschichte des Mittelalters kommen fiktionale Texte wie »Visionen« nicht vor. Aus dem Quellenkanon der Mediävistik bleiben sie gemeinhin ausgespart – sei es aus begründeten Verständnis- und Interpretationsschwierigkeiten, sei es aus der vermeintlichen oder tatsächlichen Begrenztheit ihres historischen Erkenntniswertes.

Gleichwohl: Niemand kann es einem Historiker verwehren, literarische Überlieferungen, in denen sich religiöse Erlebnisse und Erfahrungen vergangener Zeiten niedergeschlagen haben, in den Rang von Quellen zu erheben, indem er sie nach allgemeinen Regeln wissenschaftlicher Methodik befragt und auf diese Weise ihre historische Aussagekraft kenntlich zu machen sucht.

Der Verfasser tut das mit großer Kenner- und Könnerschaft. Fächerübergreifende Kompetenz befähigt ihn, an seine Quellen »Fragen religionsphänomenologischer, literarischer, geschichtlicher und psychologischer Natur« zu stellen (S. 1). Die erarbeiteten Antworten geben nicht nur Aufschluß über inhaltliche und formale Besonderheiten eines im Mittelalter weit verbreiteten literarischen Genus. Es gelingt dem Verfasser überdies, die Geschichte der mittelalterlichen Visionen zu einem Indikator gesellschaftlichen und geistig-religiösen Wandels zu machen. Indem er die Faktizität des Fiktiven ernst nimmt, erschließt er soziale Bedingungen, Prägungen und Funktionen einer für die Religiosität des Mittelalters charakteristischen Erlebnis- und Erfahrungsform.

Der Verfasser gibt einleitend Rechenschaft über seine Methoden und Fragestellungen, skizziert den Gang der seitherigen Forschungsgeschichte und veranschaulicht in einem vierspaltigen Schaubild die Entstehungszeit der von ihm untersuchten Visionen sowie die Namen der Visionäre, desgleichen Titel und Verfasser der Quelle, in welcher die Vision am frühesten und ausführlichsten geschildert wird, schließlich auch den Kurztitel der jeweils benutzten Edition (S. 13–28).

Um Visionen von Träumen und einfachen Erscheinungen abzugrenzen, nimmt der Verfasser folgende Definition vor: »Von einer Vision sprechen wir dann, wenn ein Mensch das Erlebnis hat, aus seiner Umwelt auf außernatürliche Weise in einen anderen Raum versetzt zu werden, der diesen Raum bzw. dessen Inhalte als beschreibbares Bild schaut, diese Versetzung in Ekstase (oder im Schlaf) geschieht und ihm dadurch bisher Verborgenes offenbart wird« (S. 29).

Eine solche Ab- und Eingrenzung scheint aus heuristischen Gründen einleuchtend. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß der Bedeutungsumfang des mittelalterlichen Begriffes »visio« erheblich weiter ist. Die Inkongruenz zwischen quellenmäßiger und wissenschaftlicher Begriffssprache muß jedoch hingenommen werden, wenn man die Fülle an ekstatischen Erscheinungen, die ein im Mittelalter stark ausgeprägtes »Bedürfnis nach dem Eingriff des Überweltlichen« (S. 59) in Gestalt von »visiones«, »revelationes« und »somnia« hervorbrachte, überhaupt klassifizieren will. (Der Verfasser konstatiert denn auch zu Recht, wenngleich etwas salopp: es gebe in der mittelalterlichen Literatur »jede Menge von Visionsberichten, von knappen Erwähnungen angefangen bis zu kurzen Inhaltsangaben von drei bis vier Sätzen« [S. 80].) Nur: Durch eine solche Abgrenzung entfällt der ganze für den Historiker interessante Bereich der politischen Mantik, in welcher der Traum zum Medium der Entscheidungsfindung wird. Auch all jene Träume