

schwer zugänglich, in der lateinischen Form ohne Übersetzung wiedergegeben. Auch sonst wird ohne ersichtlichen Grund lateinisch und deutsch (d. h. übersetzt) zitiert (z. B. S. 24, 35).

Im Anhang III wird der Exhumierungsbericht von 1700 gedruckt; zwei Exkurse fassen das Leben der Kontaktpersonen Eugenius von Palermo und Petrus von Eboli zusammen. Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis, eine Karte und Bilder zum Würzburger Nachleben runden die Studie ab.

Insgesamt ist Bach eine gut lesbare, sachlich fundierte und methodisch sorgfältige Monographie gelungen. *Alfred Schröcker*

THEO KIEFNER: Henri Arnaud – Pfarrer und Oberst bei den Waldensern. Eine Biographie. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1989. 292 S. mit 52 Schwarz-Weiß-Abb. Kart. DM 39,80.

Der Verfasser dieses Buches ist – wie schon die bisher erschienenen zwei Bände seines großen Werks über die Auswanderung der Waldenser aus dem Val Cluson nach Deutschland zeigen (Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland, Göttingen Bd. 1, 2 1986; Bd. 2, 1985) – ein hingebungsvoller Sammler. Aus deutschen und ausländischen Archiven und Bibliotheken, aus der Sekundärliteratur wie aus mündlichen Mitteilungen, hat er eine große Fülle von Namen, Daten, Ortsangaben, Zahlen und anderen Fakten verschiedenster Art zusammengetragen. Diese Angaben werden mit vielen Quellenzitaten in Übersetzung (zuweilen auch in Originalfassung mit Übertragung) in 19 Kapiteln geboten, die von den Anfängen der Familie Arnaud in Bellino (Château Dauphin) bis zu Henri Arnauts Tod, Grab und Nachlaß reichen. Ein 20. Kapitel enthält Stammtafeln der weitverzweigten Familie, ein letztes 32 zum Teil erläuterte Bilder, die eine Ergänzung zu den im Text gebotenen Abbildungen und Karten bilden. Das Buch ist gewiß ein Zeugnis anerkennenswerten Sammlerfleißes; es ist der in chronologischer Folge angeordnete Inhalt eines Zettelkastens, aber keine Biographie, wie im Titel angegeben. Selten wird man in der historischen Literatur eine derartige Diskrepanz zwischen Faktenreichtum und literarischer Darbietung antreffen. Wichtiges und weniger Wichtiges, ja Belangloses (das eigentlich in die Anmerkungen gehörte), wird unterschiedslos nebeneinander ausgebreitet, ein historisches Problembewußtsein ist (trotz mancher gestellten Frage) nicht zu erkennen, und von gedanklicher Durchdringung des Stoffes ist so wenig zu erkennen wie von schriftstellerischer Gestaltung. Es bleibt zu wünschen, daß die wertvolle Materialsammlung einen Benützer findet, der auf ihrer Grundlage eine Biographie schreibt, die diesen Namen verdient. *Ulrich Köpf*

PETER DINZELBACHER – DIETER R. BAUER (Hg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 28). Köln: Böhlau 1988. IX und 412 S. Geb. DM 68,-.

Der Band enthält die Dokumentation der wissenschaftlichen Studientagung »Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter«, die vom 19.–22. 3. 1986 unter der Leitung der Herausgeber in Weingarten stattfand. Er setzt den Band »Frauenmystik im Mittelalter« fort (hg. von Peter Dinzeltbacher und Dieter R. Bauer, Ostfildern 1985; besprochen im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5 [1986] S. 406–408), in dem die Referate einer 1984 durchgeführten Tagung gesammelt sind.

Das Thema Frauenmystik sollte an der zweiten Tagung nicht einfach wieder aufgenommen, sondern in den Rahmen der religiösen Frauenbewegung gestellt werden. Dieses historische Umfeld für ein immer noch vorzugsweise literarisch behandeltes Thema zu schaffen, war vor allem die Aufgabe des Einführungsreferates von Peter Dinzeltbacher. Seinem Beitrag, »Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen«, der auch den vorliegenden Band eröffnet, möchte ich mich im folgenden zuwenden. Dies soll unter drei Gesichtspunkten geschehen.

*Erstens: Zum Verlauf der religiösen Frauenbewegung.* Ein Textbeispiel: »Norbert von Xanten ... zog ... eine große Zahl auch von Frauen in den von ihm neugegründeten Orden, der sich mit Doppelklöstern und Terziarinnen von den zeitgenössischen Benediktinerinnen unterschied. Dieses Leben als Konversen faszinierte nicht nur Bäuerinnen und arme Frauen« (S. 25). Hier werden Terziarinnen und Konversen in einen Topf geworfen (Terziarinnen gab es bei den Prämonstratensern erst im 17. und 18. Jahrhundert). Oder: »Unter den weiblichen Zweigen der regulären Orden scheinen die Zisterzienserinnen den Beginnen am nächsten zu stehen«, und einige Zeilen weiter unten: »Lebensformen und Herkommen der Zisterziense-

rinnen entsprochen freilich weit mehr denen der Benediktinerinnen als denen der Beginen, da sie in strenger Klausur wohnten« (S. 28). Hier ist auf mehreren Ebenen einiges ins Rutschen geraten. Die zeitliche und geographische Abfolge der Vorgänge ist unbeachtet geblieben. In den Niederlanden standen die Zisterzienserinnen den Beginen nahe, in Süddeutschland auch die Dominikanerinnen, in Italien die Klarissen, je nachdem mit welchem der expandierenden Orden – Zisterzienser, Dominikaner oder Franziskaner – die Frauenbewegung zusammentraf. Das zweite Zitat läßt spüren, daß es Dinzeltbächer selbst nicht wohl ist bei dem Vergleich Zisterzienserinnen – Beginen. Doch tut er einen Schritt weiter ins Abschüssige, indem er etablierte, klausurierte Zisterzienserinnen zum Vergleich beizieht, deren Lebensweise mit Beginen tatsächlich nichts mehr gemein hat. Vergleichen lassen sich beide Gruppierungen lediglich, solange sich Zisterzienserinnen in einem frühen, vorklösterlichen, sozusagen undefinierten Stadium befinden. Solche unscharfen Stellen könnten noch weitere angeführt werden. Sie kamen durch unachtsames Exzerpieren und Aneinanderreihen von Literatur zustande, die zum Teil in völlig anderen Sinn- und Argumentationszusammenhängen steht. Dadurch wird Verwirrung gestiftet.

*Zweitens: Die Motivation der religiösen Frauen.* Nach wie vor wird viel über die Gründe diskutiert, die die Frauen veranlaßten, ein religiöses Leben zu führen, obwohl diese Fragestellung bei der grundsätzlichen Gemischtheit menschlicher Motivation letzten Endes nicht sehr fruchtbar ist. Daß sie sich dennoch als »Dauerbrenner« erweist, hängt weniger damit zusammen, daß die mittelalterlichen Frauen Probleme mit ihren Beweggründen gehabt hätten, als mit unserem Unvermögen, die religiösen Vorstellungen mittelalterlicher Menschen in vollem Umfang zu erfassen und gelten zu lassen. Bei Frauen scheint es besonders schwer zu fallen anzuerkennen, daß die Stillung geistiger (religiöser) Bedürfnisse tatsächlich der primäre Grund für die Entscheidung zu einem gottgeweihten Leben gewesen sein könnte. Bis vor wenigen Jahren führte man den Frauenüberschuß, der nicht allen heiratswilligen Frauen die Ehe erlaubte, als Haupt- oder zumindest sehr wirksamen Nebengrund für den Zulauf von Frauen zur religiösen Bewegung an. Die feministisch orientierte Forschung hat im Gegenteil die Weigerung der Frauen, die hergebrachte Rolle als Ehefrauen und Mütter zu übernehmen, als Motiv herausgearbeitet, das den religiösen Grund relativiere. Auch von Dinzeltbächer wird dieses betont. Die »Rollenverweigerung« steht im Titel seines Beitrags an erster Stelle und wird in seinen Ausführungen mit zahlreichen Quellenbeispielen belegt. Andererseits bleibt auch das religiöse Streben in Geltung und erhält an anderer Stelle sogar Vorrang (S. 41). Auch diese Passagen zeichnen sich nicht durch Klarheit aus. Daß der Anschluß an die religiöse Bewegung für die Mädchen und Frauen auch ein Fluchtweg vor unerwünschter Eheschließung und Mutterschaft gewesen sein könnte, verdient natürlich grundsätzlich erörtert zu werden. Doch sollte man die besonderen Absichten hagiographischer Quellen bedenken, die Dinzeltbächer vor allem beizieht. Der entschlossene Kampf der religiösen Frauen um Bewahrung ihrer Jungfräulichkeit und um Ehelosigkeit, von dem sie berichten, gehört zur absolut notwendigen Stilisierung weiblicher Heiliger. Ohne Distanz zur Sexualität gab es weder für Männer noch für Frauen Heiligkeit, bei Frauen wurde dieses Kriterium jedoch ins Zentrum gerückt. Es muß also damit gerechnet werden, daß Vorgänge, die diese Distanz, ja Feindlichkeit bezeugen, in den Viten religiöser Frauen dramatisch-erzählerisch zugespitzt werden. Dies bedeutet, daß sie nicht unbedingt als Beweise für Rollenverweigerung von Frauen beigezogen werden können, oder zumindest nicht in dem Ausmaß und in der Art und Weise, wie es heute teilweise geschieht. Überhaupt wäre es an der Zeit zu überlegen, warum die Motivation religiöser Frauen immer wieder so bohrend in Zweifel gezogen wird. So auch von Dinzeltbächer: »Waren die Motive der Verweigerung in diesem Bereich [dem sexuellen] wirklich immer nur religiöser Art? War das ungehinderte Frömmigkeitsstreben allein der Grund warum – z. B. – viele Frauen ihre Männer verließen« (S. 19). »Sollte nicht auch dieses Wissen um die Gefahren und Schmerzen in einem ganz normalen Frauenleben der Grund zur Ablehnung der Ehe gewesen sein können?« (S. 21). Wenn die Quellen Hinweise auf diese Dinge liefern, sind sie selbstverständlich zu bedenken. Wenn sie es aber nicht oder nicht überzeugend tun, besteht kein Grund, an der religiösen Motivation der Frauen um jeden Preis herumzudeuteln, um sie schließlich als halbe gelten zu lassen. Man tut dies ja auch nicht oder zumindest nicht in dieser penetranten Form bei religiösen Männern. Die Frage z. B., ob die zahllosen Männer, die den Bettelorden zuliefen, diese Entscheidung nicht eher aus Angst vor dem Kriegsdienst, aus Mißerfolg bei den Frauen oder überhaupt aus Furcht vor »den Gefahren und Schmerzen eines ganz normalen Männerlebens« trafen, wäre mindestens so berechtigt. Franziskus von Assisi z. B. erlebte seine Konversion nach einem militärischen Mißerfolg, dennoch hat meines Wissens bisher noch niemand bezweifelt, daß seine Entscheidung, Christus nachzufolgen, primär eine religiöse war. Dieser Vergleich zeigt, wie sinnlos (und indiskret) diese Motivationspalterei letzten Endes ist, und wie banal die Ergebnisse sind, die sich damit erzielen lassen.

*Drittens: Die Begriffe der religiösen Frauenbewegung und der Mystik.* Zur »religiösen Frauenbewe-

gung« werden von Dinzelbacher alle weiblichen religiösen Lebensformen gerechnet, die sich vom 12. bis zum 15. Jahrhundert herausbildeten, und alle bekannten weiblichen Religiösen sind an ihr beteiligt, z. B. auch Brigitta von Schweden, † 1373; Katherina von Siena, † 1380; Coletta Boillet, † 1447; Teresa von Avila, † 1582, usw. Im allgemeinen wurde darunter bisher die religiöse Dynamik der Frauen im 12. und 13. Jahrhundert verstanden, die allerdings in manchen Regionen erst im 14. Jahrhundert zum Tragen kommt. Aber ist die religiöse Frauenbewegung im 14. Jahrhundert noch dynamisch oder läuft sie aus? Und der Beitrag der religiösen Frauen zur Reform- und Observanzbewegung des 15. Jahrhunderts? Ist er ohne weiteres mit der religiösen Frauenbewegung des 12. und 13. Jahrhunderts zusammenzurühren? Solange nicht begründet wird, warum man dies ohne Not tut, entsteht nur Unschärfe: ein Eintopf genannt »religiöse Frauenbewegung«. Wie hieße übrigens, wenn das gesamte weibliche Religiosentum in der Schublade der religiösen Frauenbewegung versorgt wird, die entsprechende Männerschublade? Etwa »religiöse Männerinstitutionalisierung«?

Auch der Mystikbegriff wird von Dinzelbacher äußerst weit gefaßt. Ohne Unterschied werden darunter Charismatikertum, Erlebnismystik, Prophetie, visionäre Fähigkeiten usw. subsumiert. Nirgends wird überdies zwischen der besonderen Devotion einer religiösen Frau und mystischer Begnadung abgegrenzt. Sozusagen alle bekannten religiösen Frauen des Mittelalters sind für Dinzelbacher Mystikerinnen.

Von der religiösen Frauenbewegung wird ein unklares Bild entworfen, die Frauenmystik wird in verschwommenen Umrissen vorgestellt. So ist eine Darstellung des mittelalterlichen weiblichen Religiosentums entstanden, in der sich vieles, was die Forschung inzwischen präzise herausgearbeitet hat, aufs neue verwirrt und verknäult. Sie ist daher keine nützliche Einführung in das Thema »Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter«.

Leider hat ihre Besprechung gerade deshalb den gesamten zur Verfügung stehenden Platz beansprucht. Die 15 weiteren Tagungsbeiträge, die der Band außerdem enthält, können nur noch genannt werden: *Edith Ennen*, Politische, kulturelle und karitative Wirksamkeit mittelalterlicher Frauen in Mission – Kloster – Stift – Konvent. *Michel Parisse*, Der Anteil der lothringischen Benediktinerinnen an der monastischen Bewegung des 10. und 11. Jahrhunderts. *Peter Segl*, Die religiöse Frauenbewegung in Südfrankreich im 12. und 13. Jahrhundert zwischen Häresie und Orthodoxie. *Paul Mommaers–Frank Willaert*, Mystisches Erlebnis und sprachliche Vermittlung in den Briefen Hadewijchs. *Johanna Lanczkowski*, Gertrud die Große von Helfta: Mystik des Gehorsams. *Anneliese Stoklaska*, Weibliche Religiosität im mittelalterlichen Wien unter besonderer Berücksichtigung der Agnes Blannbekin. *Ulrich Heid*, Studien zu Marguerite Porète und ihrem »Miroir des simples âmes«. *Giulia Barone*, Probleme um Klara von Montefalco. *Ulrich Köpf*, Angela von Foligno. Ein Beitrag zur franziskanischen Frauenbewegung um 1300. *Karen Glente*, Mystikerinnenviten aus männlicher und weiblicher Sicht: Ein Vergleich zwischen Thomas von Cantimpré und Katherina von Unterlinden. *Peter Dinzelbacher*, Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Birgitta, Katarina. *Manfred Weilauff*, »dein got redender munt machet mich redenlosz ...«. Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen. *Peter Ochsenbein*, Leidensmystik in dominikanischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts am Beispiel der Elsbeth von Oye. *Elisabeth Schraut*, Dorothea von Montau: Wahrnehmungsweisen von Kindheit und Eheleben einer spätmittelalterlichen Heiligen. *Hans von Oerle*, Liedwy von Schiedam: Mystica oder Hysterica? Brigitte Degler-Spengler

PETRA ZIMMER: Die Funktion und Ausstattung des Altares auf der Nonnenempore. Beispiele zum Bildgebrauch in Frauenklöstern aus dem 13. bis 16. Jahrhundert. Diss. phil. Köln 1990. 191 S. Abb.

Die Klausur, die das Klosterleben von Mönchen und Nonnen so grundverschieden regelte, hatte auch Folgen für die Gestalt der Konventsgebäude und Klosterkirchen. Sie machte einen vollständig abgeschirmten Raum innerhalb von Nonnenklosterkirchen erforderlich, von dem aus die Konventualinnen dem Gottesdienst folgen und das Horenoffizium beten konnten, ohne daß ein Sichtkontakt mit ihnen möglich war. In den meisten Kirchen von Frauenklöstern wurde dieses architektonische Problem mit Hilfe einer Empore gelöst, die im westlichen Teil des Langhauses errichtet wurde und somit von Hochaltar und Presbyterium durch das östliche Langhaus getrennt war. In einigen oberrheinischen Dominikanerinnenkirchen, z. B. St. Katharinental in Diessenhofen, diente ein schmaler östlicher Langchor als Gebetsraum der Nonnen, den nach Westen hin ein Lettner vom Presbyterium trennte. In Männerklosterkirchen dagegen schloß sich der Mönchschor in der Regel an das Presbyterium an und bildete mit diesem eine räumliche und liturgische Einheit. Außer durch die Erfordernisse des Klausurgebots war diese unterschiedliche Anord-