

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-

nung in Männer- und Frauenklöstern auch dadurch bedingt, daß die Nonnen als religiöse Laien nicht zum Altardienst zugelassen waren und deshalb auch keine Verbindung zwischen Nonnenchor und Presbyterium hergestellt werden mußte.

Das offizielle und private Gebetsleben der Nonnen spielte sich also in einem abgeteilten Raum der Klosterkirche und in verhältnismäßig großer Entfernung vom Altar ab. Die Frage stellt sich, wie dieser Raum, sei es nun die Empore oder der östliche Langchor, ausgestattet war, damit sich die spirituellen Aktivitäten der Nonnen darin entfalten konnten.

Um sie zu beantworten, gibt Petra Zimmer im ersten Teil ihrer bei Prof. Joachim Gaus entstandenen Dissertation einen Überblick über die Funktion der Nonnenempore. Sicher ist, daß sie als Psallierchor diente. Dagegen scheint sie wegen der strengen Klausurvorschriften im allgemeinen nicht der Ort der Konventmesse gewesen zu sein. Diese wurde an einem anderen Altar gelesen und die Nonnen konnten ihr mit den Augen nur während der Wandlung folgen, wenn eigens dafür angebrachte Fenster zum Kirchenraum hin geöffnet wurden. Auf der Nonnenempore verrichteten die Klosterfrauen aber auch ihre Privatandachten, deren Bedeutung im Spätmittelalter gegenüber den liturgischen Gebeten immer mehr zunahm.

Die Ausstattung des Altares auf der Nonnenempore untersucht Petra Zimmer im zweiten Teil ihrer Arbeit an sechs Beispielen. Diese sind der auferstehende Christus im Zisterzienserinnenkloster Wienhausen, die Christus-Johannes-Gruppe im Dominikanerinnenkloster Diessenhofen, der Altenberger Altar des gleichnamigen Prämonstratenserinnenstifts, der Clarenaltar des Klarissenklosters St. Clara in Köln, das Retabel von 1496 über dem Emporenaltar des Zisterzienserinnenklosters Lichtenthal, der Marienaltar von 1519 in Wienhausen. Die Untersuchung geschieht mit Berücksichtigung der Architektur und übrigen Ausstattung dieser Nonnenklosterkirchen. Es zeigt sich, daß die Nonnenempore weniger ein liturgischer Raum als der zentrale Andachts- und Gebetsort der Klosterfrauen war. Entsprechend war ihr Altar ausgestattet. Seine Bildwerke unterstützen nicht das liturgische Beten der Nonnen, sondern ihre private Meditation und Gottannäherung. Das Bedürfnis nach persönlicher Gotterfahrung steigerte sich seit dem 12. Jahrhundert, die Klöster der religiösen Frauenbewegung waren an dieser Entwicklung intensiv beteiligt.

Petra Zimmer legt eine sorgfältig ausgearbeitete Dissertation vor. Mit dem schwierigen Bild- und Quellenmaterial geht sie umsichtig um. Eine besondere Qualität der Arbeit ist, daß ihre ikonographischen Ergebnisse sorgfältig und konsequent mit der historischen Entwicklung in Verbindung gebracht werden. Dies sollte nach den Forderungen moderner Kunstgeschichte zwar selbstverständlich sein, da dazu aber nötig ist, zwei Fachgebiete zu überblicken, kommt längst nicht jeder Kunsthistoriker diesem methodischen Gebot so gut nach wie Petra Zimmer.

*Brigitte Degler-Spengler*

DIETER SIMON (Hg.): Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichungen im westlichen und östlichen Mittelalter (Ius Commune Sonderhefte Bd. 48). Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag 1990. 229 S. Ln. DM 68,-.

Das vorliegende Werk enthält 10 Beiträge von Mitgliedern eines »locker gefügten Interessenbundes von Forschern aus verschiedenen Disziplinen und Nationen« (S. VII), der sich zum Ziel gesetzt hat, Normalität und Anormalität in der mittelalterlichen Geschichte zu erforschen. Alle Beiträge dieses Bandes behandeln Formen religiöser Devianz, während für die geplanten Folgebände ein anderer Themenschwerpunkt vorgesehen ist.

*Gilbert Dargon* untersucht im ersten Beitrag den Begriff der Ökonomie, der in den sittlichen Forderungen der byzantinischen Kirche eine Toleranzmarge darstellte, um die Gültigkeit von ethischen Normen reklamieren zu können, selbst wenn sie in der konkreten Situation nicht eingehalten wurden. *Bernhard Diestelkamp* analysiert die kirchenpolitische Bedeutung, welche die 1236 am Hofgericht durchgeführte Untersuchung des gegen Juden erhobenen Ritualmordvorwurfes für Friedrich II. in seiner Auseinandersetzung mit Gregor IX. hatte und was sich in der Folge für die rechtliche Stellung der Juden, als Minorität im christlichen Umfeld, änderte. *Peter Dinzelbacher* stellt die verschiedenen Zuschreibungen dar, welche im Mittelalter bei der Bewertung religiöser Erlebnisse von Frauen erfolgten. Ähnlich geartete Erlebnisse konnten zu unterschiedlichen, ja konträren Beurteilungen führen; in vielen Fällen hing es vom Zufall ab, »ob eine Frau ... als Heilige verehrt werden sollte, oder als Hexe verbrannt« (S. 59). *Jean Durliats* Untersuchung über den Begriff der religiösen Devianz bei Gregor dem Großen zeigt, daß das Verständnis von religiöser Normalität in dieser Zeit noch fluktuiert. Das hat mit der noch nicht abgeschlossenen