

geistlichen Leben zu sprechen, daß die menschliche Subjektivität nicht in ihrer egozentrischen Position und damit auch in ihrer Distanz zum Gesagten verharrt, sondern bewegt wird zu einem lebendigen Umgang mit dem in der Predigt Thematisierten?

(b) Taulers programmatische Infragestellung jeglichen theologischen Systems (s. V 45, 196f.) muß genauer bedacht werden, zumal Tauler selbst in bestimmten theologischen Traditionen steht und von der theologischen Tradition bereitgestellte Kategorien und Schemata benützt (S. 191ff.). Meines Erachtens führt jedoch kein Weg an der Beobachtung vorbei, daß er Tradition nur übernimmt, um sie letztlich scheitern zu lassen (Vgl. z. B. in Pr 39 die Überwindung des traditionellen Weges der Gotteserfahrung über die Natur).

(c) An vielfältigen Brüchen und der assoziativen Aneinanderreihung von Gedanken bei Tauler (Zekorn spricht von »gelegentlichen Widersprüchen und fehlender Systematik«, S. 227) zeigt sich, daß individuelles Leben nicht regulier- und kontrollierbar ist. Tauler realisiert diese Einsicht dadurch, daß er in Opposition zu jeglicher Systematisierung des geistlichen Lebens die Prävalenz der persönlichen Erfahrung herausstellt – in ihrer Einseitigkeit eine problematische, aber gerade deshalb mit Aufmerksamkeit zu verfolgende Denk Voraussetzung. Zu fragen ist, ob die Beschreibung dieser Erfahrung – in Ergänzung zu der vom Verfasser gewinnbringend gewählten Methode – nicht ein interpretatorisches Verfahren verlangt, das bei dem jeweiligen Text einer Predigt als dem unmittelbaren Kontext des jeweiligen Themas ansetzt und durch die Untersuchung von Lexik, Syntax, Rhetorik, Bildsprache etc. die Entfaltung eines Themas im Rahmen einer Predigt verfolgt. Nur so läßt sich letztlich der Gefahr begegnen, auch dort zu harmonisieren und zu systematisieren, wo es der Autor selbst gerade nicht gewollt hat.

*Michael Egerding*

PETER DINZELBACHER: *Mittelalterliche Frauenmystik*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1993.

343 S. Geb.

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die der Verfasser hier in überarbeiteter und ergänzter Form vorlegt. Seine Absicht ist, einem offensichtlich weiter gefaßten Leserkreis die Frauenmystik des Mittelalters als besondere Form der Religiosität nahezubringen. Neben der Einleitung enthält der Band 12 Beiträge, von denen die eine Hälfte (Nr. III, V–IX) biographischen Charakter trägt, die andere (Nr. I, II, IV, X–XII) übergreifende Themen der Frauenmystik behandelt.

Kap. I »Europäische Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick« (S. 16–26) nennt in geraffter Form eine Vielzahl von Mystikerinnen des Mittelalters seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und stellt fest, daß trotz der Bildung gewisser Zentren (Belgien/Niederlande, Oberrhein, Norditalien) die Entwicklung der Frauenmystik eine gesamteuropäische Erscheinung ist. In Kap. II »Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen« (S. 27–77) arbeitet Dinzeltbacher den Aspekt der vorwiegend religiös motivierten Verweigerungshaltung gegenüber traditionellen Formen weiblicher Existenz als entscheidenden Ansatz zum Verständnis der religiösen Frauenbewegung heraus. Darüberhinaus stellt er die Bewegung in die sozialgeschichtlichen Zusammenhänge des 12. und 13. Jahrhunderts (Beginenwesen, Entstehung der Reform- und der Bettelorden) und nimmt in ihrer Bewertung eine Abgrenzung gegenüber feministischen Fragestellungen vor (wie auch schon in Kap. I, S. 25f.). Kap. III »Die Offenbarungen der Elisabeth von Schönau. Bildwelt, Erlebnisweise und Zeittypisches« (S. 78–101) befaßt sich mit der neben Hildegard von Bingen frühesten »Vertreterin« der Frauenmystik, bei der noch das von Jenseitsvisionen geprägte religiöse Erleben im Gegensatz zur Christus-zentrierten Erlebniswelt späterer Mystikerinnen im Vordergrund steht. In Kap. IV geht der Verfasser anhand von Beispielen aus dem niederländisch-belgischen Raum der Frage »wie wird frau Mystikerin?« nach und untersucht, inwieweit »Kindheit und Jugend mittelalterlicher Mystikerinnen« (S. 102–122) entscheidende Impulse für ihre spätere Entwicklung geben. Die Kapitel V bis IX befassen sich mit Mystikerinnen des 12.–14. Jahrhunderts, die meist nicht im Zentrum der Mystikforschung stehen: Ida von Nivelles (S. 123–135), Lutgard von Tongeren (S. 136–187), Hadewijch (S. 188–204), Marguerite d'Oingt (S. 205–230) und Agnes Blannbekin (S. 231–250). In Kap. X »Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Birgitta, Katharina« (S. 251–284) stellt Dinzeltbacher aus einer kleinen Zahl von Mystikerinnen, die ihrem Geschlecht auferlegten Beschränkungen einer öffentlichen Tätigkeit überwinden und politisch und gesellschaftlich nach außen gewirkt haben, die drei bekanntesten vor: Hildegard von Bingen (1098–1179), Birgitta von Schweden (1302/03–1373) und Katharina von Siena

(1347–1380). Kap. XI »Heilige oder Hexen?« (S. 285–303), die kurze Skizze einer vom Verfasser angekündigten Monographie zum Thema, stellt die Ambivalenz von Phänomenen der Entrückung oder Ekstase dar, die bei der Beurteilung charismatisch begabter Frauen als Zeichen der Hexerei oder der Heiligkeit angesehen wurden. Kap. XII schließlich befaßt sich mit dem schwierigen Geschäft der »Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters« (S. 304–331) und setzt sich vor allem mit der germanistischen Richtung der Mystikforschung kritisch auseinander, die die Schriften der Mystikerinnen textimmanent, losgelöst von der Person der Autorin und auf pädagogisch-didaktische Motive verengt, interpretiert. Nur ein interdisziplinärer Ansatz wird, so plädiert Dinzelsbacher zurecht, den häufig so schwer zugänglichen mystischen Texten gerecht. Ein zuverlässiges Register rundet den Band ab.

Da die Beiträge für diesen Band nach Aussage des Verfassers (S. 12) ergänzt und überarbeitet sowie fremdsprachige Zitate übersetzt wurden, hätte es sich angeboten, die Bibliographie zusammenzufassen und die Anmerkungen zu vereinheitlichen. Jetzt muß der Leser auf der Suche nach bibliographischen Informationen an fünf verschiedenen Stellen nachschauen (S. 12–14, 74–77, 120–122, 280–284, 302f.). Auch die Inkonsequenz in anderen Bereichen verleiht dem Band nicht gerade einen homogenen Charakter, z. B. bei den Lebensdaten der Mystikerinnen: Ida von Nivelles lebt 1199–1231 (S. 22) oder um 1198–11. 12. 1231 (S. 123), 1198/1200–1231 (S. 107) oder gar ca. 1190–1231 (S. 182); Beatrijs von Nazareth wird 1204/05 (S. 22) oder 1200 (S. 107) geboren. Die Beispiele ließen sich vermehren. Auch inhaltlich wiederholt sich vieles. Der vorliegende Band bietet zwar eine insgesamt gute Einführung in die Problematik, kann jedoch nicht die immer noch fehlende und auch vom Verfasser (S. 16) als Desiderat bezeichnete Gesamtdarstellung einer Geschichte der mittelalterlichen Frauenmystik ersetzen.

Peter Engels

SABINE TANZ/ERNST WERNER: Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen (Beiträge zur Mentalitätsgeschichte, Bd. 1). Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1993. 303 S.

Ende der sechziger Jahre trat die neuere Mentalitätsforschung ihren Siegeszug an. Befanden sich bei der französischen Annales-Geschichtsschreibung vorwiegend die langwirkenden, kaum veränderlichen Strukturen und stabilen Systeme im Blick, machen sich inzwischen neue Strömungen bemerkbar. Interessant sind nun auch die Veränderungen im Mentalitätsbereich, Strukturbrüche, die innerhalb weniger Jahre nachweisbar sind. In diese Entwicklung reißen sich die Herausgeber der »Beiträge zur Mentalitätsgeschichte« ein, deren erster Band mit vorliegender Studie erschien. Aus der Feder von Ernst Werner stammt das Kapitel 2 (S. 35–127) über »Laienreligiosität im Spiegel süddeutscher Frauenmystik des 14. Jahrhunderts«. Die für den Untersuchungsgegenstand zentrale Frage lautet, inwiefern Visionen Mentalitäten reflektieren (S. 33). Durch die Interpretation von Motivketten, ihre Traditionsgebundenheit und Variation, soll die Stereotypik der Schwesternbücher, Visionen und Revelationen hinterfragt und die Möglichkeit einer spezifisch weiblichen Religiosität erörtert werden (S. 39). Werner kommt zu dem Schluß, daß die kultivierte Introvertiertheit der Frauen zu einem Mentalitätswandel führte. Sie war Ausdruck des Bemühens, die ins Wanken geratene Autorität der Amtskirche durch neue Autoritäten zu ersetzen und eine geistige Alternative zu bieten (S. 257). »Feminisierte Religiosität stellte den Versuch dar, die innere Kirchenkrise, d. h. Unglauben, Paganismus, Angst und seelische Not, Bilder des Todes und des Schreckens der kursierenden Apokalyptik zu überwinden oder zu neutralisieren. Das machte ihr historisches Proprium und ihre geschichtliche Bedeutung aus, aber das unterschied sie auch von den ins Prophetische und Politische gerichteten Aktivitäten der Visionärinnen des 15. Jahrhunderts« (S. 127). Mit letzterem befassen sich die Beiträge von Sabine Tanz in Kapitel 3–5 (S. 129–248) am Beispiel der Visionen und Prophezeiungen von Constance de Rabastens, Marie Robine, Jeanne-Marie de Maillé und Jeanne d'Arc. Die politischen Visionen des französischen Spätmittelalters reflektieren vor allem die Konflikte und Zweifel, mit denen sich »illitterati« und Laien vor dem Hintergrund des Großen Schismas, des Bürgerkrieges und des Hundertjährigen Krieges konfrontiert sahen. Sie waren eine Art der Lebens- und Konfliktbewältigung innerhalb eines Emanzipationsprozesses spätmittelalterlicher Laien von der geistigen Bevormundung durch Amtskirche und Theologie. Über die Akzeptanz der Charismatikerinnen und ihrer Botschaften entschied seitens der Amtskirche politische und religiöse Opportunität (vgl. S. 256–264).

Die vorliegende Studie gibt Einblick in das große Potential an neuen Erklärungsmöglichkeiten für alte Fragen, über die die Mentalitätshistoriographie verfügt, und sie wirft neue Fragen auf. Sie ist ein Plädoyer