

Dessen ungeachtet kommt der Autor zu interessanten Ergebnissen mit bisweilen erstaunlicher Aktualität. Vor dem Hintergrund der Diktatur- und Kriegserfahrung etwa wuchs der Anspruch an die Religion, wieder stärker lebensgestaltend zu sein. Die Trennung des religiösen Teilsystems von anderen Teilsystemen sollte – auf gesellschaftlicher Ebene wie auf individueller – aufgehoben werden, Religion sollte alle Lebensbereiche integrieren. Die Wirkungs- und Wandlungsgeschichte dieses »Rechristianisierungsimperativs« legt Schmidtmann im Weiteren eindrücklich dar.

In der Weiterentwicklung dieses und anderer identitätsstiftender Diskurse in den Jahren 1958–1966 (Kap. 2) weist er eine Pluralisierung des Konzepts von Katholizität auf, die unweigerlich zur »Entdeckung des Konflikts im Katholizismus« führen musste. Für diesen Prozess bot besonders das akademische Milieu fruchtbaren Boden. In diesem Zusammenhang geht der Autor einer Essentialisierung des »Christlichen« nach, die heute im Gewand einer Reduzierung der christlichen Religion auf ihren ethischen Gehalt immer noch begegnet.

Im dritten Kapitel, das die Jahre 1967 bis 1973 (»Auflösung« der KDSE) umfasst, kann der Autor anhand der Analyse von Selbstverständnis- und Programmpapieren zeigen, wie sich das Selbstbild katholischer Studierender massiv wandelte. An die Stelle des ausgreifenden Wirkens von Religion trat die Übernahme politischer und soziologischer Semantiken zur Beschreibung studentengemeindlicher Realitäten und somit vielmehr der »weltliche« Einfluss auf religiöse Gemeinschaften z.B. im Demokratisierungsparadigma.

Diese beispielhaft angezeigten mentalitätsgeschichtlichen Wandlungen werden stets rückgebunden und erweitert durch Aspekte des organisierten katholisch-studentischen Lebens wie Frömmigkeit, Bildungsarbeit und Geselligkeit. Auch die erhellende Perspektive der Geschlechtergeschichte, die unversehens zur Studentinnengeschichte wird, zieht der Autor als Analysekriterium heran, um im dritten Kapitel feststellen zu müssen, dass die Geschlechterthematik in den Quellen still verschwindet.

Eine Erweiterung, die aus dem bisherigen Rahmen fällt, bietet das vierte Kapitel. Mit Hilfe der »oral history« richtet Schmidtmann den Fokus auf das Individuum, indem er autobiographische Texte von neun Akademikern und 24 »lebensgeschichtliche Interviews« auswertet. So sehr dieses Kapitel sich von den anderen unterscheidet und hier und da ebensogut oder besser in die vorhergehenden Abschnitte hätte eingearbeitet werden können, so sehr erfüllt es seine Funktion als individuell gefärbte Anreicherung und biographische Rückbindung der zuvor gewonnenen Ergebnisse. Vor allem aber bricht dieses Kapitel eine Lanze für die »mündlich erfragte Geschichte« (H. Vorländer) in der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung.

Alles in allem hat Christian Schmidtmann ein methodisch und inhaltlich sehr anregendes Buch geschrieben, dessen Ergebnisse für weitere Forschungen von hohem Interesse sind, da wohl die meisten (Mit-)Gestalter katholischen Lebens in der Bundesrepublik Deutschland durch diese »Schule« gegangen sind.

Stefan Voges

6. Orden, Klöster und Stifte

CAROLA JÄGGI: Frauenklöster im Spätmittelalter. Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert (Studien zur internationalen Architektur und Kunstgeschichte, Bd. 34). Petersberg: Michael Imhof 2005. 392 S., 40 farb., 233 s/w Abb. Kart. € 69,-.

Der Untertitel der reich mit Bildern und Grundrissplänen ausgestatteten Publikation präzisiert die in weitausholenden Untersuchungen angegangene Thematik. Man kann diese noch genauer fassen: Raum und Funktion des Nonnenchores. In fünf unterschiedlich langen Abschnitten wird diese Aufgabe angegangen. Im ersten kurzen geht es um eine Einführung in das Thema und Auskunft über Methode und Aufbau der Arbeit; im zweiten werden architekturgeschichtliche Voraussetzungen behandelt. Im umfangreichen dritten Abschnitt geht es um das Materialobjekt der Untersuchung: architekturgeschichtliche und raumtypische Behandlung der vorgestellten Nonnenkirchen des 13. und 14. Jahrhunderts. Schwerpunkt dabei bildet der deutsche Sprachraum mit 140 Objekten, darunter natürlich auch Konventskirchen Schwabens. Im deutschen Sprachgebiet überwiegen deutlich (in ihrer architektonischen Bedeutsamkeit) die Kirchen der Dominikanerinnen, während in Italien die der Klarissen den ersten Platz einnehmen. Nur am Rande werden Bauten in Tschechien, Polen und Ungarn erwähnt. England, Frankreich und Spanien bleiben unberücksichtigt.

Bautypen, gegenseitige Abhängigkeiten und Einflüsse werden anhand des gegenwärtigen Forschungsstandes dargestellt. Mit diesem gründlichen und arbeitsaufwändigen Überblick ist eine solide »Materialbasis« für das forschungsleitende Anliegen der Verfasserin gegeben, nämlich die Untersuchung von Raum und Funktion des Nonnenchores (Vierter Abschnitt. Die Kirche in der Kirche: Der Nonnenchor). Näher angegangen wird diese Funktion im fünften Abschnitt: »Sehen – Hören – Wissen: Strategien der Kompensation«. Der wichtige Abschnitt ist so etwas wie das auf das Materialobjekt bezogene Formalobjekt. Die Unterabschnitte S. 301–309 erschöpfen sich allerdings in der Aufzählung von Selbstverständlichkeiten, die zur Thematik nichts beitragen. Diese wird abschließend noch einmal herausgestellt (S. 310f.): Kunst für Frauen – Kunst von Frauen: Ein Ausblick. – Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie (in der jedoch eine Reihe wichtiger Arbeiten zur mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte fehlen), Register für die Orte und Abbildungsnachweise beschließen den Band, mit dem Jäggi dem Leser ein ausgezeichnetes Nachschlagewerk speziell für die verschiedenen Bautypen der Nonnenchöre der spätmittelalterlichen Kirchen von Klarissen und Dominikanerinnen an die Hand gibt.

In Bezug auf den forschungsleitenden Ansatz und die daraus gezogenen Folgerungen im fünften Abschnitt sind meiner Meinung nach Widerspruch und Vorbehalte anzuzeigen. Jäggi distanziert sich zwar von zugespitzten Deutungen des Sachverhaltes in Beiträgen von Vertretern der modernen Genderforschung (zu deren Positionen kurz S. 255–258). Nicht ganz klar wird allerdings ihre Position auf Grund eigener und an sich gründlicher Befassung mit dem Gegenstand.

Auch für die Verfasserin sind die Nonnen Benachteiligte durch die rigorosen Klausurvorschriften und die Vorstellungen von kultischer Unreinheit der Frauen, die jede händische Berührung sakraler Gegenstände (gar der konsekrierten Hostie) verbieten. Dadurch wird die Mitfeier der hl. Mysterien – mit dem Begriff mittelalterlicher Frömmigkeit gesagt – des Messopfers, behindert, wenn nicht gar verhindert. Jeder direkte Blick auf das Geschehen am Altar ist den Nonnen durch räumliche Distanz und Schranken (Letzner) genommen. Die Präsenz des »Allerheiligsten« zur Anbetung im Nonnenchor wird ihnen von den zuständigen Priestern nur selten gewährt; ebenso bleibt ihnen zunächst der häufige Kommunionempfang verwehrt. Gegen diese schwerwiegenden Behinderungen und Beschränkungen des geistlichen Lebens entwickeln also die betroffenen Nonnen Kompensationsstrategien, wie zum Beispiel für den realen Kommunionempfang als »Ersatz« die »geistliche Kommunion«. Sie lassen die Chorwände mit entsprechenden Bildern ausmalen, Bilder aufhängen und Statuen aufstellen, die ihnen einen direkten und vom Priester unabhängigen Zugang und Zugriff auf die im Bild repräsentierte und dadurch präsente »heilige Sache« ermöglichen. Ausstattung des Nonnenchores mit Bildern und Gegenständen der sakralen Kunst dienen also als Ersatz und Ersetzung der behinderten bzw. verhinderten Teilnahme an dem durch den Priester am Altar vollzogenen »Gottesdienst«.

Eine eingehende kritische Befassung mit den angedeuteten Defiziten und entsprechenden Kompensationsstrategien kann hier nicht vorgenommen werden. Hinzuweisen ist jedoch auf das mittelalterliche Mess- und Eucharistieverständnis. Danach wurde die Messe nicht »mit dem Volk«, sondern für das Volk bzw. einzelne Personen und Gruppen gefeiert. Um die subjektive Aneignung des satisfaktorischen, impetratorischen und meritorischen Gehalts der Messe ging es. Die in der Literatur vielzitierte »Heilige Schau« bei der Messe darf nicht überbewertet werden. Die Sicht auf den Altar und das priesterliche Tun (samt Hostienelevation) war weniger wichtig. Zudem galt seit der Spätantike für das Sacrum das Arcanum. Für das Sacrum galt die partielle Verhüllung (z.B. die leise gesprochenen Konsekrationsworte; »Still«-Messe vom Sanctus bis zum Pater Noster). Die dem sakramental gegenwärtigen verum corpus Christi angemessene Haltung war die Adoration. So gab es auch bei den Dominikanern (sorores wie auch für fratres!) die Anweisung, bei der Messe vom Sanctus bis zum Pater Noster in der Prostratio zu verharren. Nicht »aktive Mitfeier« der Messe war das Anliegen, sondern »Messandächtigkeit«, wozu es »Messerklärungen« verschiedener Spielarten gab. Kenntnis davon und entsprechende Anwendung darf von den Nonnen angenommen werden. Jäggi verliert darüber jedoch kein Wort. In diese Sparte subjektiver Messandächtigkeit gehören die Gebete, die Margarete Ebner während des Kanons verrichtete (abgedruckt S. 254). Die Verfasserin deutet diese ganz im Sinn ihrer These von Kompensation und Substitution: Im Medium des reinen Wortes habe sie für sich das Opfer Christi am Altar vollzogen! Warum nicht einfach im Sinn spätmittelalterlicher Messfrömmigkeit sagen: die Messfrüchte sich »angeeignet« (bzw. für andere geopfert)? Darum ging es in den entsprechenden paraliturgischen Gebeten, die

noch bis ins 20. Jahrhundert von den Messteilnehmern – besonders während der Wandlung und danach – verrichtet wurden. Nimmt man ein so wichtiges Dokument mittelalterlicher Eucharistiefrömmigkeit wie den Hymnus »Adoro te, devote, latens deitas« zur Hand und dazu noch die Antiphon »O sacrum convivium« aus dem Fronleichnamoffizium, hat der die gemeinte Sache Bedenkende alles beieinander, was die Verfasserin mit Kompensationsstrategie und Vergegenwärtigungspotential der Bilder zu umschreiben versucht. Mit der Bildtheorie von H. Belting (Bild und Kunst) kann man vielleicht zur Auffassung kommen, mit den Bildern einen Ersatz, ja einen vom Priester unabhängigen und jederzeit möglichen Zugang zum »Heiligen« zu haben. Bei den von Jäggi gemeinten Bildern darf man jedoch nicht vergessen, dass es diese ohne das »Vorbild«, das sakramental in der Messe präsent wird, gar nicht geben könnte. Denn das Vergegenwärtigungspotential der Bilder, das für die Verfasserin so wichtig ist, ersetzt nicht das sakramentale Geschehen, sondern setzt es voraus. Es »macht« auch gegenwärtig, was war und was sein wird (vgl. die Dreidimensionalität der Zeit in den häufigen »Hodie-Antiphonen« an verschiedenen Festtagen). Diese heilsgeschichtliche Vergangenheit und eschatologische Zukunft im Jetzt des sakramentalen Vollzuges soll mit der »Messandächtigkeit« subjektiv zu eigen gemacht werden. Auch die von Jäggi zitierten visionären Imaginationen haben in solcher »Messandächtigkeit« ihre Grundlage und sind daher nicht als Kompensation benachteiligter fraulicher Frömmigkeit zu deuten. – Was mussten die Männer kompensieren, die sich ebenfalls der »Bildfrömmigkeit« hingaben (siehe Bernhard von Clairvaux, Franziskus, Heinrich Seuse, Nikolaus von der Flüe usw.)? Was »er-setzte« Frä Angelico mit seinen Andachtsbildern in Zellen und Kapitelsaal von S. Marco?

S. 286–290 beschreibt die Verfasserin den im Kölner Dom aufgestellten Klara-Altar aus dem abgebrochenen Klarissenkloster der Stadt. Das Besondere daran: In die Altarretabel ist ein Tabernakel einbezogen. An einigen Stellen (z.B. S. 250) finden sich Hinweise auf die verschiedenen Etappen hin zum Tabernakelaltar, den es im Verlauf des 15. Jahrhunderts auch in Pfarrkirchen gab. Mit der Aufbewahrung und »Aussetzung« der konsekrierten Hostie in diesem »Gehäuse« im Chor fand die spätmittelalterliche Eucharistieförmigkeit auch im Nonnenchor Eingang. An sich hatte ein Tabernakel (als Aufbewahrungsgehäuse der konsekrierten Hostien) mit dem Altar der Messfeier so wenig zu tun wie dieser mit dem monastischen Oratorium. Der Altar war ja zunächst Sache der Bischofskirche und ihrer »Filiale«, und kam erst im Zuge der Klerikalisierung des abendländischen Mönchtums als »Anhängsel« ins Oratorium, in dem das vorgeschriebene *Officium divinum* in einer bestimmten Art, nämlich »choraliter« verrichtet wurde. Im Konnex mit dieser Weise des Gebetsvollzuges kam es dann zum doppeldeutigen Begriff Chorus: Zum einen für die Personengruppe, die choraliter betete; zum andern für den Raum, in dem das Gebetspensum verrichtet wurde. Dieses »Chorgebet« war im Verlaufe des Frühmittelalters nicht nur ein integraler, sondern auch ein konstitutiver Teil des monastischen Lebens geworden. In diesem Sinne wurde es auch noch bei den im 13. Jahrhundert entstandenen Bettelorden (samt ihrem weiblichen Zweig) verrichtet. Jäggi hätte eigentlich diese sach- und begriffsgeschichtliche Entwicklung erörtern können, um damit mit Nachdruck auf die Erstfunktion dieses Gebetsraumes hinzuweisen. Die Verrichtung des *Officium divinum* fand denn auch bei den Nonnen nirgendwo anders statt als im Chor (hier als Raum gemeint). Nur die Zusatzoffizien (wie Marianum u.a.) konnten auch andernorts verrichtet werden. Das Chorgebet wurde in den später so genannten »Chorställen« verrichtet; d.h. in Bankreihen an der nördlichen und südlichen Wandseite des Chores (gemeint als Raum); man saß und stand sich also gegenüber. Hymnen und Psalmen wurden im Wechsel der Chorseiten gebetet (bzw. gesungen). Die Verfasserin scheint, den Bemerkungen auf S. 189 nach zu schließen, diese Praxis nicht recht verstanden zu haben, die im Übrigen gemeinmonastischer Brauch war. Ausgerichtet waren die Chöre auf den im östlichen Ende der Kirche ausgesparten Altarraum, in dem der »Hochaltar« stand. Denn die maßgebliche liturgische Richtung war der Osten (Sonnenaufgang = Symbol für Christus resurgens). Die Gebetseröffnungen der jeweiligen Tagzeit wurden stehend mit Blick zum Hochaltar vollzogen. Dieser Hochaltarblick wurde immer eingehalten, auch wenn die »Ostung« nicht stimmte bzw. überhaupt fehlte. Jäggi bringt zuweilen auch die verschiedenen Chorbegriffe durcheinander. So spricht sie von Kurzchören, womit aber der vom Chorraum abgehobene Altarraum gemeint ist. S. 265 hält sie es sogar für möglich, dass im viereckigen Altarraum der beschriebenen Kirche an Nord-, Ost- und Südwand das Nonnenchorgestühl aufgestellt gewesen sein könnte! Solche Lösungen gab es in der Neuzeit; doch im Spätmittelalter war das noch undenkbar.

Jäggi erörtert ausführlich und eingehend das Problem »Altäre im Nonnenchor«. Dass in verschiedenen Emporen-Nonnenchören jeweils ein Altar stand und an diesem auch zu besonderen Anlässen die Messe gefeiert wurde, kann sie nachweisen. Doch häufig nimmt sie einen Altar für einen Nonnenchor etwas vorschnell an. Denn auch für die Nonnen galt – wenigstens bei den Dominikanerinnen – wie bei den Fratres, dass die tägliche Konventsmesse am Hochaltar, also in dem Altarraum, auf den der Chorraum bezogen war, stattfand.

Bei der Fülle von Einzelinformationen und Belegen im Text und Anmerkungsapparat ist es kaum verwunderlich, auf Ungenauigkeiten und Fehlerhaftes zu stoßen. Doch darauf kann hier nicht auch noch eingegangen werden. Nicht zu übergehen ist aber auf S. 18 die Bemerkung »über Ort und Ablauf der Tagesliturgie in männlichen Bettelordenskirchen ist kaum etwas bekannt«. Über so eine Aussage kann man nur verärgert den Kopf schütteln – mindestens in Bezug auf die Predigerbrüder! Ort und Ablauf von deren Tagesliturgie sind sehr wohl bekannt. Zu verstehen ist das mit Blick auf die liturgischen Abläufe, wie sie generell vorgeschrieben waren. Dass »vor Ort« es dann Abweichungen geben konnte, ist natürlich nicht in Abrede zu stellen. Doch muss man im Einzelnen darum wissen? Damit rühre ich an eine methodische Eigenart in der vorliegenden Arbeit. Jäggi geht ohne präzise Kenntnis der von der Ordensgesetzgebung und den entsprechenden liturgischen Büchern vorgeschriebenen Vollzüge der liturgischen Dienste an die Ausarbeitung heran. Sie trägt aus der Vielzahl zufälliger lokaler Angaben die nötigen »Daten« zusammen und schiebt in Anmerkungen Belege aus anderen Klöstern nach als Beweis, dass es dort auch so gewesen sei. Solche Belege blähen den Anmerkungsapparat nur auf; zudem sind sie unnötig.

Isnard W. Frank OP

Frauenklöster im Rheinland und in Westfalen, hg. v. HILTRUD KIER u. MARIANNE GECHTER. Regensburg: Schnell & Steiner 2004. 223 S., zahlr. farb. Abb. Kart. € 14,90.

Der vorliegende Klosterführer ist als Begleitpublikation zur großen Ausstellung »Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern« entstanden, die von März bis Juli 2005 in Essen und Bonn gezeigt wurde. Während die viel beachtete Ausstellung anhand von musealen Ausstellungsstücken, Handschriften und archivalischen Quellen aus der ganzen Welt einen umfassenden Einblick in Alltag und Bildkultur von Frauenkonventen vermittelte, regt der Klosterführer dazu an, den gewonnenen Eindruck mit den architektonischen Überresten von Frauenklöstern und -stiften im Rheinland und in Westfalen zu verknüpfen. Basierend auf einer von *Robert Suckale* erstellten Liste wurden die einzelnen Artikel unter der Herausgeberschaft von *Marianne Gechter* und *Hiltrud Kier* von Studenten und Studentinnen des kunsthistorischen Instituts der Universität Bonn und von Mitgliedern des Ausstellungsteams verfasst.

In einer kurzen, um eine allgemeine Literaturliste ergänzten Einleitung führen die Herausgeberinnen in das Thema ein und geben einen Überblick über die Entwicklung der religiösen Frauengemeinschaften vom 6. Jahrhundert bis zu den neuen Orden und Kongregationen des 19. und 20. Jahrhunderts. Auf die Beschreibung von Sozialstruktur und innerem Leben in den Frauengemeinschaften folgen Angaben zu Verwaltung, wirtschaftlichen Grundlagen und karitativen Aufgaben der Konvente sowie zu Frauenklöstern als Orten von Bildung und Wissensvermittlung. Dabei gehen die Autorinnen von einer weiten Verbreitung des Lateinischen in mittelalterlichen Frauenklöstern aus, weisen aber auch auf die Desiderate der näheren Erforschung weiblicher Skriptorien und der Musikpflege in Frauenkonventen hin. Weitere Abschnitte sind hervorragenden Frauen, also Äbtissinnen und Klostergründerinnen sowie herausragenden Beispielen von Architektur und Kunst gewidmet, deren Beschreibung ein wesentlicher Bestandteil des kunsthistorisch ausgerichteten Führers ist und die Auswahl der 83 näher vorgestellten Frauenklöster und Stifte bestimmt hat. Von diesen liegen 25 im heutigen Westfalen und 57 im Rheinland. Wegen der engen kulturellen Verflechtung des Rhein-Maas-Gebietes wurde zudem noch Susteren in den Niederlanden miteinbezogen.

Von den vor der Reformation in Westfalen bestehenden 18 Frauengemeinschaften waren 1610 noch fünf rein katholisch, elf konfessionell gemischt, Herford und Quernheim hatten als evangelische Stifte weiter Bestand. Da die Beginngemeinschaften praktisch aufhörten zu existieren, hinterließen sie wenig bauliche Überreste und Ausstattungstücke und spielen daher eine geringere