

fünf Wunden taucht in den Schwesternbüchern die spezifische Frage nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes Christi auf (S. 153): der auferstandene Leib Christi zeigt die Spuren der Folter und des Kreuzestodes. Hauptthemen der Leidenstheologie sind jedoch für die Schwestern die Selbstentäußerung Gottes in der Passion Jesu Christi (nach Phil. 2, 5–11), das Pro nobis des Heilshandelns Gottes, der Aspekt der Liebe und Barmherzigkeit (vor der Gerechtigkeit) am Kreuzestod. Am Beispiel verschiedener Kurzviten wird Jesus in den Schwesternbüchern als der ganz persönliche Erlöser vorgestellt.

Von den auf knappstem Raum formulierten Conclusiones (S. 167–171) sei lediglich auf die folgenden von B. A. Z. erarbeiteten wertvollen Ergebnisse hingewiesen: Aus den Schwesternbüchern ergibt sich, daß sich die Dominikanerinnen mit den ihnen zur Seelsorge bestimmten Predigerbrüdern selbstverständlich theologisch ausgetauscht haben, wie sie es auch unter sich taten. Es gab bei den Schwestern keine Indoktrinierung mit leeren Formeln, den Schwestern blieb Raum für eine persönliche Deutung der Glaubenswahrheiten, die stets auf neue eigene Betroffenheit abzielte. Die christlichen Glaubenssätze erfahren so eine subjektive Präzisierung und eigene Überzeugungskraft. Indirekt haben die Schwestern, wie die Autorinnen der Nonnenviten sie zeichnen, in den theologischen Diskurs ihrer Zeit eingegriffen. Da die Theologie der Schwesternbücher auf der unmittelbaren Christusbeziehung aufbaut, gestalten sie die traditionellen Denkansätze in ihrer Rezeption originell um. B. A. Z. weist wohl in Gedanken an die theologische Gegenwart darauf hin, daß Abweichungen von der Schulmeinung, wie sie in der von Frauen gestalteten Theologie der Schwesternbücher sich herausstellen, in pastoraltheologischer wie in dogmatischer Hinsicht ein Konfliktpotential – und ich möchte beifügen: auch ein Korrektiv und eine Bereicherung der Gesichtspunkte – darstellen.

*Niederhelfenschwil Louise Gnädinger*

*Der Berg der Liebe*, Europäische Frauenmythik. Herausgegeben und eingeleitet von Helga Unger, Freiburg – Basel – Wien (Herder) 1991, 279 S.

Mit dieser Veröffentlichung legt der Herder Verlag in seiner von Karin Walter betreuten Reihe: „frauenforum“ eine wichtige Neuerscheinung vor.

In einer sorgfältig edierten und mit sachkundigen, bio- und bibliographischen Angaben versehenen Textausgabe hat Helga Unger eine wohlüberlegte Auswahl aus dem Werk fünf europäischer Mystikerinnen des hohen und späten Mittelalters, Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Margarete Porete, Birgitta von Schweden und Katharina von Siena vorgelegt. Besonders verdienstvoll ist die Aufnahme des erst vor wenigen Jahren einer breiteren Öffentlichkeit bekannt gewordenen Werks der vielleicht bedeutendsten Mystikern dieser Zeit, Margarete Porete, einer französischen Begine, die 1310 in Paris in Gegenwart der geistlichen und weltlichen Obrigkeit und einer großen Volksmenge als rückfällige Häretikerin auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde.

Mit ihrer in die Zeit und die Texte einführnden Einleitung und mit dieser Textauswahl wendet sich Helga Unger nicht in erster Linie an ein akademisches Publikum, obgleich diese Ausgabe durchaus auch in der Forschung und Lehre ihren Platz verdient. Die geistlichen Anweisungen der Hardewijch an ihre Freundinnen, die visionären Erfahrungen aus dem autobiographischen, poetisch-theologischen Werk „ohne jedes Vorbild“ (Margot Schmidt) von Mechthild von Magdeburg, die kühne, in keine kirchliche Orthodoxie einzufangende Liebes-Dialektik der Margarete Porete und die mystisch-erfahrenen, kirchenkritischen Glaubensgewißheiten der Birgitta von Schweden und Katharina von Siena stellen in der Sicht der Herausgeberin Helga Unger eine geistliche Lehre dar, die auch „für uns Menschen, Männer wie Frauen, heute gültig ist“ (37). Helga Unger will zu einem „neuen Aufbruch einer tieferen Religiosität“ beitragen. „Der Weg dahin ist, für uns heute wie für die frommen Frauen des Mittelalters, etwa die Beginen, trotz der unterschiedlichen Lebensbedingungen grundsätzlich derselbe: Er führt über das Gebet von Worten und Gedanken bis zur weiselosen inneren Stille; er führt zur Meditation, die, ausgehend von einem Wort der Heiligen Schrift, bis zur Kontemplation reichen kann, in der der Mensch sich selbst, auch seine Gedanken und Wünsche, selbst seine frommen Strebungen, um sich rückhaltlos dem Willen Gottes zu überlassen“ (34).

Dieses Erkenntnisinteresse ist legitim und dem Geiste dieser mystischen Texte angemessen. Allerdings steht diese Veröffentlichung nicht nur im Zeichen der gegenwärtigen religiösen Sinnsuche, son-

dem auch im Kontext der Wiederentdeckung der Frauenmystik durch die feministische Theologie und der neueren sozialgeschichtlichen Forschungen zu den religiösen Frauenbewegungen dieser Umbruchszeit im Rahmen einer regen, weit gefächerten, interdisziplinären historischen Frauenforschung. Auf diesem Hintergrund und der noch offenen Fragestellungen ist diese Neuerscheinung zu sehen. Denn die hoch- und spätmittelalterliche Frauenmystik hat wie kaum eine andere Bewegung des christlichen Mittelalters die bisher geltenden kirchlichen Normen und sozialen Lebensformen radikal in Frage gestellt. Entsprechend lebhaft und umstritten ist die gegenwärtige Diskussion um die weibliche Mystik des hohen und späten Mittelalters.

Im Kontrast zu der Auswahl der mystischen Texte „ohne jedes Vorbild“ und zur gegenwärtigen Forschungsdiskussion orientiert sich die Herausgeberin in ihrer Interpretation der Frauenmystik dieser Zeit in allererster Linie an dem Maßstab der kirchlichen Lehrmeinung. Dabei geraten die heftigen Konflikte der Mystikerinnen mit der Mehrzahl der Kirchen- und Ordensmänner ihrer Zeit ebenso wie die innovativen Impulse, die von der mystischen Botschaft und dem Leben dieser Frauen ausgingen, allzusehr in den Hintergrund. Nur nebenbei erfahren wir z.B., daß Hardewijch „zusammen mit der Mystikerin Beatrijs von Nazareth die niederländische Literatursprache begründet und selbständig die Gattung der mystischen Minnelyrik geschaffen hat (42). Daß die Autobiographie eine Erfindung religiöser, mystisch begabter Frauen war, daß somit Wurzeln unseres neuzeitlichen Subjektverständnisses in der mittelalterlichen Frauenmystik zu suchen sind, wird nicht erwähnt. Auf das bemerkenswerte Phänomen der Feminisierung der mystischen Sprache in dieser Zeit, – zu denken ist hier z.B. an die religiöse Sprache von Bernhard von Clairvaux und an die wichtige Arbeit von Caroline Walker Bynum (*Jesus as mother*, Berkeley 1982) – wird nicht näher eingegangen. Nur zögerlich spricht Helga Unger von der Radikalität der Herausforderung durch die unerschütterliche Selbst- und Gotteserfahrung der Mystikerinnen und der durch sie inspirierten religiös-sozialen Bewegungen. Ihre Kühnheit „schien“, so stellt die Herausgeberin fest, „das kirchliche Ordnungs- und Wertesystem selbst in Frage zu stellen“. „Die religiösen Frauen des Mittelalters haben, soweit sie innerhalb der Grenzen der kirchlichen Lehre blieben – und das war

die überwältigende Mehrzahl, keine eigentlich feministischen Positionen bezogen. Da die gesamte Sozialordnung als von Gott gewollt verstanden wurde, lag es dem Denken dieser Frauen fern, gegen die Vorherrschaft der Männer in Welt und Kirche zu opponieren. Sie übten keine ‚Systemkritik‘, sondern kritische Solidarität mit ihrer Kirche selbst da noch, wo sie unter ihr litten“ (31).

Diese Einschätzung verwundert angesichts der Kirchenkritik einer Katharina von Siena oder der Unterdrückung der Schriften einer Magarete Porete und ihrer öffentlichen Verbrennung. Der Blick sowohl für das Selbstbewußtsein der Mystikerinnen als auch für die historische Tragweite der primär unterhalb der Schwelle der offiziellen Kirche fortwirkenden Frauenmystik wird hier verengt. Die Herausgeberin bemüht, die Frauenmystik in die Tradition der großen Mystiker wie Meister Eckhard und in die theologische Tradition – etwa von Augustin – einzuordnen. Bei diesen Eingliederungsversuchen entfällt die Frage nach der Spezifik und der innovativen Kraft der Frauenmystik, die bekanntlich Mystiker wie Meister Eckard beeinflußt hat und die möglicherweise auch Spuren in der theologischen Diskussion der Zeit, etwa zur Trinitätslehre oder zur theologischen Begründung der neuen Orden, hinterlassen hat. Die eigenen Definitionsversuche, die inzwischen besser erforscht sind (etwa bei Ute Weinmann, *Mittelalterliche Frauenbewegungen*, Pfaffenweiler 1990) und die Zwischenräume zwischen Orthodoxie und Häresie kommen auf diese Weise nicht zur Geltung. Die Frage nach der Gewichtung des Geschlechts als einer historisch und sozial zentralen Kategorie drängt sich immer wieder auf; sie wird aber nicht im Sinne der neueren Diskussionen näher beachtet (vgl. u. a. Bea Lundt (Hrg.), *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter*, München 1991).

Zurecht weist Helga Unger eine vordergründige (leider oft „feministisch“ genannte) Interpretation der Frauenmystik nach einer Typologie des Geschlechtsspezifischen zurück (33). Hier schließt sie sich zunächst einer vorherrschenden Meinung an, daß es keine befriedigende Erklärung für die Tatsache gibt, daß mystische Erfahrungen, Visionen, Auditionen, Ekstasen häufiger bei Frauen als bei männlichen Mystikern bezeugt sind, und erinnert daran, daß sich hier „ein gewisser Wandel anzubahnen“ scheint (267, Anm. 66). Sie gibt aber selbst eine Erklärung, die m.E. wenig überzeugt. Nach ihr „bleibt

doch der Kern der Unio-Erfahrung, die Gottesschau als gnadenhafte Seinsergriffenheit, jenseits aller Geschlechterdifferenzierung“ (33). Es bleibt unverständlich, weshalb das Geschlecht in der mystischen Erfahrung ausgelöscht werden soll. In den mystischen Erfahrungen des „Geniessens und Gleichwerdens“ (Harde-wijch), die hier dokumentiert werden, treten gerade Subjekteigenschaften, zu denen ja auch das Geschlecht gehört, in einer signifikanten, unverwechselbaren Weise zutage. Die Mystikerinnen sind nicht, um mit Kurt Ruh zu sprechen, passive Medien, Gefäße, sondern stets auch „Subjekte der Vision“.

Diese Textauswahl und ihre sorgfältige Kommentierung bleiben verdienstvoll. LeserInnen wird ein meditativer und kritischer Umgang mit mystischen Texten von größter spiritueller Dichte und sprachlicher Schönheit und zugleich eine Überprüfung noch offener Positionen innerhalb des wissenschaftlichen, feministischen Diskurses ermöglicht. Die Texte zeugen von einer Authentizität der Selbst- und Gotteserfahrung, die einen weiteren Interpretationsmastab nahelegt. Ein Maßstab, der sich allzu ängstlich an kirchliche Lehrmeinungen (etwa in der Einschätzung von Sexualität und Sinnlichkeit) anlehnt oder vorschnell noch offene feministische Interpretationsansätze (etwa zur Spezifik der Frauensprache aus der feministischen Literaturtheorie) zurückweist, gerät schnell in Widerspruch zu dem hermeneutischen Nachvollzug dieser Texte, deren Inhalt „gesehen, gehört und empfunden [wurden] an allen Gliedern“ (Mechthild von Magdeburg, 128). Es empfiehlt sich, sich bei der Interpretation noch enger an die Sprache der Mystikerinnen selbst, an die besondere Bedeutung, die diese sozialgeschichtliche Umbruchszeit für eine große Anzahl von Frauen hatte und an die verborgeneren Traditionsgeschichte der weiblichen Mystik zu orientieren. Vor allem muß in einem höheren Maße der Revidierbarkeit unseres anthropologischen und historischen Wissens und der Unabgeschlossenheit unserer theologischen und kirchlich überlieferten Erkenntnis Rechnung getragen werden. Allerdings haben gerade die Mystikerinnen um die schiere Unlösbarkeit einer Interpretationsaufgabe gewußt, die sich dem kaum Aussagbaren zuwendet. Mechthild von Magdeburg wagte „es“ „kaum zu nennen, ich würde stumm, wollt' ich es bekennen. Ich hörte es auf Erden niemals nennen. Das ist die spielende Minneflut, die von Gott heimlich in die

Seele fließt...“ (Das fließende Licht der Gottheit) (86).

Bonn

Annette Kuhn

*Eberhard Isenmann: Die deutsche Stadt im Spätmittelalter 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtrecht, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft (= UTB für Wissenschaft/Uni-Taschenbücher), Stuttgart (Verlag Eugen Ulmer) 1988, 442 S., geb. ISBN 3-8001-2571-4.*

Nach den noch in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts konzipierten und nach dem Kriege in wiederholten Auflagen erschienenen großen zusammenfassenden Übersichten über das mittelalterliche Städtewesen aus der Feder des Rechtshistorikers Hans Planitz und des Wirtschaftshistorikers Fritz Rörig hatte Edith Ennen 1972 das maßgebende Handbuch zur europäischen Stadt des Mittelalters geschrieben, das bislang (1987) viermal neuaufgelegt wurde. Die vorliegende umfangreiche Stadtgeschichte von Isenmann hat sich im Gegensatz zu den erwähnten Arbeiten zeitlich auf das Spätmittelalter und räumlich auf den Boden des heutigen deutschsprachigen Raumes oder – wie er es ausdrückte – auf „das Gebiet der ‚deutschen Nation‘“, im „sogenannten Heiligen Römischen Reich deutscher Nation“ beschränkt (S. 12). Dabei berücksichtigte er die Schweizer Städte und die Städte des Beneluxraumes nur am Rande. Doch innerhalb dieses immer noch weit gespannten Untersuchungsfeldes deckte er, wie schon der Untertitel seines Buches ausweist, ein sehr breites Spektrum aller städtischen Lebensbereiche ab.

Den Stoff hat Isenmann nach systematischen Gesichtspunkten in neun Kapitel gegliedert: „Stadt und Stadtbewohner“, „Die Stadt und ihr Recht“, „Reichsstädte, Freie Städte und Territorialstadte (Landstädte)“, „Das Stadtrecht: Ratsverfassung, Verwaltung und Gerichtsbarkeit“, „Stadt und Kirche“, „Die Stadt und ihr Umland“, „Sozialstruktur“, „Sozialformen – Gesellschaften und Korporationen“, „Wirtschaftsformen und Wirtschaftsleben“. Die Anlage des Buches bezeichnet der Verf. selbst durchaus treffend als „Nachschlagewerk mit handbuchhulichem Charakter“ (S. 12), und dementsprechend hat er auch hinter jedem der oben angeführten Kapitel, nach Unterkapiteln gegliedert die benutzte Literatur zusammengestellt, die ein rasches Auffinden des wichtigsten Schrifttums zu einem be-