

sich auf den sehr persönlichen Stil des Autors, mit etwas Geduld gewappnet, einläßt, liest das Buch nicht nur mit großen Gewinn, was die behandelten Fragen angeht, sondern mit großem Vergnügen!

H. SIEBEN S. J.

DASSMANN, ERNST, *Die Anfänge der Kirche in Deutschland*. Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit (Urban-Taschenbücher 444). Stuttgart–Berlin–Köln; Kohlhammer 1993. 232 S.

Die Bedeutung dieses in Taschenbuch-Form erschienenen Handbuches besteht darin, daß es die Erforschung vor allem der archäologischen Quellen, die sich in einer Fülle verstreuter Publikationen vor allem ortsgeschichtlicher Art niedergeschlagen haben, zusammenfassend zugänglich macht. Dabei werden die literarischen und archäologischen Quellen sehr eingehend untersucht, ihre meist kontroverse Deutung diskutiert, wobei sehr oft das Endurteil in der Schwebe bleiben muß. Karten, Pläne und Abbildungen illustrieren die Ausführungen in wünschenswerter Ausführlichkeit. Zeitlich erstreckt sich der Band von den Anfängen des Christentums (die nur für Trier seit Mitte des 3. Jhs belegt sind) bis zu der Zeit um und nach 600, wo mit dem „iro-fränkischen“ Impuls ein neuer Missionsansatz beginnt. Räumlich ist das zum Römischen Reich gehörende Gebiet des heutigen Deutschland, also die Provinzen *Germania inferior*, *Germania superior*, *Raetia secunda* sowie natürlich das (zu *Belgica* gehörende) Moselland mit Trier behandelt; ob es dabei sinnvoll war, heutige Grenzen respektierend, Straßburg nur kurz (58) und Basel bzw. Augst nicht einzubeziehen, sei dahingestellt. – Die Gliederung ist in erster Linie nach lokalen Gesichtspunkten bestimmt. Nach zwei Einleitungskapiteln über die Grenzen (9–12) und über die Frage vor-konstantinischen Christentums in Germanien (13–24) behandelt das 3. Kapitel, welches zwei Drittel des Gesamtumfangs einnimmt, „Christliche Zentren und ihr Umland“ (25–159), d. h. in 4 Unterkapiteln Augsburg und die *Raetia secunda*, Mainz und die *Germania prima*, Trier und die moselländische Kirche, schließlich Köln und Niedergermanien. Jedermal wird zunächst ein Abriß der römischen Stadtgeschichte geboten, dann eingegangen auf die literarischen Quellen, auf die Bischofslisten, auf die archäologischen Zeugnisse (Kirchenreste, Inschriften, Grabsteine etc.), schließlich auf die Zeugnisse christlichen Lebens in der Provinz. Relativ kurz sind die Seiten, die der Frage „Völkerwanderung und kirchliche Kontinuität“ gewidmet sind (160–168). Es folgt schließlich ein weiteres Kapitel „Überreste frühchristlicher Kunst“ (168–202).

Wenn man eine zusammenfassende Geschichte erwartet, wird man enttäuscht; eine solche kann diese Darstellung schon infolge der meist sehr fragmentarischen und in ihrer Deutung kontroversen Quellenlage gar nicht bieten. Das Interesse, aus dem heraus man zu diesem Bändchen greifen wird, wird mehr das lokal-heimatkundliche sein: umfassend und genau informiert zu werden über die ersten christlichen Zeugnisse der eigenen Stadt und der näheren Heimat, die Probleme ihrer Deutung und Einordnung, wobei Kontroverses meist offengelassen wird. Nicht zuletzt ist das Bändchen vorzüglich dazu angetan, Interesse an den archäologischen Relikten des christlichen Glaubens an Ort und Stelle zu wecken. Wenn freilich der Verfasser im Vorwort schreibt, „daß sich nirgendwo sonst in frühchristlicher Zeit die Inkulturation des Glaubens in ‚Barbarendölker‘ so eindrucksvoll verfolgen läßt wie in den Ländern an Donau, Rhein, Mosel und Maas beim Übergang von der römischen zur germanischen Herrschaft“ (7), dann scheint er hier doch bei dem heutigen theologisch gebildeten Leser eine Erwartung zu wecken, die er naturgemäß in Anbetracht der Quellenlage nicht erfüllen kann – es sei denn, man versteht unter „Inkulturation“ bereits Tatbestände wie den Übergang von römischen zu germanischen Namen in Grabsteinen in Mainz (50), Bingen (61) oder Boppard (64). Der Mythos der „Germanisierung“ des Christentums wird vom Autor mit Recht im Anschluß an Schäferdiek, Angenendt und andere zurückgewiesen (167 f.); und im übrigen liegen die meisten konkreten Veränderungen in Riten, christlicher Sozialisation und Lebensformen, die – wie man sie immer deuten mag – Stoff für die Frage der „Inkulturation“ geben, zeitlich später, zumindest in ihrer klaren Bezeugung. Tatsächlich kommt der Autor auch im Text bei der Deutung der Einzelzeugnisse nirgends auf diesen Anspruch zurück. Davon jedoch abgesehen: Wer sich über die Anfänge des

Christentums an Rhein und oberer Donau informieren will, wer wissen will, was davon gesichert, hypothetisch oder legendär ist, was an Kunstobjekten, Gebäudeüberresten und Grabsteinen davon erhalten ist, wird mit Gewinn zu diesem Bändchen greifen.

KL. SCHATZ S. J.

DINZELBACHER, PETER, *Christliche Mystik im Abendland*. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh 1994. 463 S.

Lange Zeit vermißte man eine umfangreichere Geschichte der christlichen Mystik, die wissenschaftlichen Maßstäben entspricht. Nun erscheinen seit 1990 zwei solcher Werke. Einmal die auf mehrere Bände angelegte „Geschichte der abendländischen Mystik“ von Kurz Ruh (bis jetzt erschienen im Verlag C. H. Beck, München, Bd. I 1990, Bd. II 1993) und das vorliegende Buch von Dinzeltbacher, der sich als Kenner mittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte, insbesondere der Frauenmystik ausgewiesen hat. Wie heben sich beide Neuerscheinungen voneinander ab? Zunächst äußerlich dadurch, daß das Werk von Ruh bis in die Gegenwart hinein geplant ist, während das von uns zu besprechende Buch sich bewußt auf den Zeitraum „bis etwa zur Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts“ (22) beschränkt. Ein weiterer noch am Äußeren haftender Unterschied ist folgender: Ruh behandelt Schwerpunkte der Geschichte und diese sehr ausführlich (dafür fehlen z. B. bei der Behandlung der Mystik der alten Kirche Origenes und Gregor von Nyssa und der des frühen Mittelalters Anselm von Canterbury und Rupert von Deutz). Im Unterschied dazu strebt D. eher eine Vollständigkeit der Darstellung an. Dadurch sind seine Einzeldarstellungen zwangsläufig kürzer, und er kann kaum wie Ruh auf Interpretation von Einzelstellen eingehen. Der eigentliche Unterschied ergibt sich aber aus einem verschieden akzentuierten Verständnis von dem, was Mystik ist. D. übernimmt die Vorstellung von Gerson: „Mystik ist ‚cognitio Dei experimentalis‘, auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis“ (9). In einer weiteren Überlegung wird der Begriff präzisiert und Mystik beschrieben „als das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott vermittels persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben so wie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens. Sie besteht in der stets kurzfristigen Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem Subjekt des Strebens, der menschlichen Seele, und dem Objekt, das angestrebt wird, Gott“ (10). Alle Mystik ist demnach Erlebnismystik. Mystiker ist der, der die Erfahrung der „unio mystica“ aus Visionen und Ekstasen hat. Dieses Verständnis von Mystik hat Folgen für die Darstellung: Werden in der Zeit der alten Kirche den Montanisten 3 1/2 Seiten eingeräumt (46–49), so muß sich Gregor von Nyssa mit knapp einer Seite begnügen (69). Bei ihm bleibt es ja fraglich, ob er mystische Erfahrung besaß. Da Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau von sich kein Unionserlebnis berichten, „ist es eher der Zwang der Tradition“, der sie Aufnahme in diese Geschichte finden läßt (144). Am deutlichsten wird das bei Meister Eckhart, der ja Visionen und Ekstasen reserviert gegenübersteht. Hatte D. in seiner *Mittelalterliche(n) Frauenmystik*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1993 (329) noch die „Aussonderung des Meisters aus dem Bereich der Mystik“ durch die Bochumer Schule begrüßt, so findet Eckhart doch Aufnahme in seinem neuen Werk (281–292), obwohl man ständig die Reserven gegen ihn spürt (Höhepunkt: Ihm wird „intellektueller Hochmut oder wenigstens ein Verkapseltes in eigenen Denk-Kosmos“ vorgeworfen [290]). Ganz anders dagegen Ruh. Er hat eine solche Vorstellung von Mystik, daß er in Meister Eckhart einen, wenn nicht den Höhepunkt, in der Geschichte dieser Strömung sieht, was er durch häufige Vergleiche mit dem Meister deutlich macht. In ihrer verschiedenen Auffassung von Mystik sind zwei grundverschiedene Werke entstanden, die sich gerade in ihrer Verschiedenheit gut ergänzen.

Wo liegen die Stärken des Werkes von D.? Eindeutig in der detailreichen Darstellung der Erlebnismystik des Hoch- und Spätmittelalters. Schon früher hatte D. (Frauenmystik, 327 f.) zu Recht moniert, daß die deutsche Mystikforschung innerhalb dieses Zeitraumes sich weitgehend nur mit der rheinischen Mystik beschäftigt und diese isoliert betrachtet. Jetzt kann er im vielgefächerten Material nachweisen, welche Fülle an Erlebnis-