

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-

mystik es allein in Italien ab dem Hochmittelalter gibt. Damit wird aber die Deutsche Mystik in ihrer Einmaligkeit relativiert und gewinnt dadurch ihr eigenes Profil. D. glätet dabei nicht; es gelingt ihm, die einzelnen MystikerInnen in ihrem eigenen Profil darzustellen, und er scheut auch nicht, manch Skurriles in der Askese und Passionsmystik ans Tageslicht zu bringen. Querverweise auf andere Regionen und Zeiten lassen Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede deutlich werden. Hervorzuheben sind auch die Darstellungen des geschichtlichen Umfeldes zu Beginn jeder Epoche, die die MystikerInnen in Verbindung mit ihrer Zeit treten lassen. Beziehungen zur darstellenden Kunst werden nicht nur am Ende aufgezeigt (430–440), sondern durch zahlreiche textbezogene Abbildungen im gesamten Werk belegt. Souveräne Belesenheit in den Quellen und der Sekundärliteratur (vor allem auch nichtdeutscher) lassen D. als echten Gelehrten erscheinen.

Und doch gibt es Defizite. Daß bei einem Mediävisten die Darstellung der biblischen Quellen der Mystik und ihre erste Entfaltung in der alten Kirche nicht die gleiche Prägnanz hat wie die des Mittelalters, ist verständlich. Die Disposition ist nicht immer glücklich. Wenn z. B. beim Hochmittelalter zwischen Benediktiner, Zisterzienser, Kartäuser auch Mystische Lyrik und verkehrte Mystik auftaucht, ist dies eigenartig (89–158). Ärgerlicher ist, daß D. sich nicht an seine eigene Disposition hält. So tauchen unter den Zisterzienserinnen des 13. Jahrhunderts die Prämonstratenserin Christina gen. von Retters (233–235) und die Rekluse Margareta contracta (236) auf, und unter der Überschrift „Dominikaner in Deutschland“ werden auch die Brüder und Schwestern vom Freien Geist (293–295), die Theologia Deutsch (295) und der Weltpriester Friedrich Sunder (321 f.) behandelt. – Manchmal wünscht man sich auch vertieftes Problembewußtsein: Was ist mit der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Subjekt, Seele, und Objekt, Gott, bei dem Unionserlebnis gemeint (10)? Wie verträgt sich diese Aufhebung mit der kurz vorher aufgestellten Behauptung, es „bezieht sich unsere Mystikdefinition ausschließlich auf die personal und dreifaltig vorgestellte Gottheit“ (9)? D. will die „mystische Religiosität als historisches, genauer als mentalitätshistorisches Phänomen erfassen, nicht aber sie bewerten“ und nicht in „orthodoxe“ oder „häretische“ Mystik unterteilen (15). Damit glaubt er „unparteiisch“ zu schreiben im Unterschied zu den „meisten einschlägigen Publikationen“, die „verständlicherweise aus einem bestimmten konfessionell oder fachspezifisch gebundenen Vorverständnis heraus geschrieben“ sind (15). Ob ein Profanhistoriker nicht auch ein fachspezifisches Vorverständnis haben kann, ja muß? – Die starke Betonung der als lustvoll erfahrenen „unio mystica“ beim Begriff der Mystik läßt schmerzhaft Erfahrung in der Begegnung mit Gott, die es in der Mystik des Mittelalters auch gab, zurücktreten. Zwar wird die zum Dolorismus neigende Passionsmystik bis in das kleinste Detail geschildert, von der bei Mechthild von Magdeburg so zentralen Erfahrung der „Gottesfremde“ erfahren wir in ihrer sonst zwar knappen, aber präzisen Darstellung (208–212) nichts, und der Frage, warum Margareta contracta Trost und Süßeempfindung ablehnt und sogar wünscht, in die Hölle zu kommen, wird nicht weiter nachgegangen (236 f.).

Offensichtlich ist das Buch unter einem Zeitdruck entstanden. Die wohl daher rührenden Flüchtigkeitsfehler sollten in einer zweiten Auflage beseitigt werden. Z. B.: Heinrich von Nördlingen ist kein O. P., kein Dominikaner, sondern Weltpriester (323). Das Kloster Schönau, in dem Elisabeth im 12. Jahrhundert lebt, liegt nicht in der Eifel, – das wäre südwestlich von Bonn (150) –, sondern im Taunus, nordwestlich von Wiesbaden und Mainz. Trotz dieser Mängel eine sehr wichtige Publikation. Wer sich mit mittelalterlicher Mystik beschäftigt, kann an ihr nicht vorbeigehen. Nach ihrer Lektüre ist man gezwungen, viel differenzierter über Erlebnismystik zu urteilen, als es heute weitgehend geschieht.

B. WEISS

GAUTIER DALCHÉ, PATRICK, *La „Descriptio mappe mundi“ de Hugues de Saint-Victor*. Texte inédit avec introduction et commentaire. Paris: Études Augustiniennes 1988. 228 S.

Die vorliegende Arbeit, die kritische Edition der bisher verloren geglaubten „Descriptio mappe mundi“ Hugos von St. Viktor (129–180) mit einleitender Untersuchung