

auf ortskirchlicher und überörtlicher Ebene), der Liturgie (Eucharistie, Taufe, postbaptismale Buße, Stundengebet, Festkalender, Pilgerfahrten) und nicht zuletzt des Mönchtums. – Das dritte beherrschende Thema der Kirchengeschichte jener Zeit ist schließlich die Ausformung des christlichen Dogmas in Auseinandersetzung mit Häresien („Le développement de la doctrine“, 297–432). Seine Darstellung geschieht schwerpunktartig in fünf Kapiteln, welche in zeitlicher Reihenfolge die einschneidendsten dogmatischen Kontroversen behandeln. Außer den trinitarisch-christologischen Auseinandersetzungen, welche mit den ökumenischen Konzilien von Nikaia bis einschließlich Konstantinopel III verbunden sind, erfahren dabei die beiden rein „westlichen“ Auseinandersetzungen um den Donatismus und Pelagianismus eine detaillierte Darstellung. Andere örtlich begrenztere „Häresien“ wie z. B. der Priscillianismus sind im Rahmen des Länder-Überblicks im ersten Teil behandelt.

Die thematische Gliederung ist als gelungen zu bezeichnen. Überschneidungen, oft nicht zu vermeiden, werden durch Querverweise durchlässig gemacht. Auch sonst bietet das Werk für alle, die des Französischen mächtig sind, ein wertvolles Handbuch für diese Epoche. Wissenschaftlich steht es auf dem neuesten Stand; Ausgewogenheit und Vollständigkeit der Darstellung und der Proportionen zeichnet es aus, ebenso leichte Lesbarkeit. Kurzhinweise in den Fußnoten mit Verfasseramen und den ihnen entsprechenden Nummern im Literaturverzeichnis ersetzen einen umfänglichen wissenschaftlichen Apparat. Auch die sonst nicht selten stiefmütterlich behandelten Christen außerhalb des Römischen Reiches (Armenien, Georgien, Persien, Jemen, Nubien, Äthiopien) finden gebührende Beachtung. Wie generell die neuere Forschung bemüht sich der Autor, auch den „Häresien“ gerecht zu werden; so wird die Komplexität der „arianischen Frage“ nach Nikaia in theologischer sowie kirchenpolitischer Hinsicht klar hervorgehoben. Selten freilich geschieht im Text ein ausführliches Eingehen auf Forschungskontroversen; einer der wenigen Ausnahmen ist die Frage nach den ethnischen und/oder sozialen Hintergründen des Donatismus (299–301). Und grundlegende Wertungsfragen theologisch-spirituelle Natur, wie diese etwa im Werk von Dassmann, das dieselbe Epoche behandelt, immer wieder angegangen werden (vgl. die Rezension im vorigen Jg. dieser Zs., 585–587), bleiben hier ausgeklammert: ob es sich nun um das Verhältnis von Kirche und Staat in der „konstantinischen Wende“, um die Frage der „Hellenisierung“ des christlichen Dogmas oder um die Bewertung des Mönchtums handelt. Hier liegen gewiß die Grenzen. Das Werk bleibt bei der Darstellung der faktischen Entwicklung und hält sich in grundlegenden Fragen an die Geschichte zurück.

Die sorgfältige und nuancenreiche, dabei eine ungeheure Materialmasse verwendende Darstellung bedarf nur an wenigen Stellen der Korrektur. So scheinen wohl die Quellen überinterpretiert, wenn gesagt wird, der römische Bischof sei im Westen (im eigenen Selbstverständnis und z. T. auch in der Anerkennung durch Kirchen des Westens) „créateur du droit“ (206, 207). Dies entspricht nicht dem traditionsgeprägten Rechtsbegriff: der Papst ist Zeuge, aber nicht Quelle oder Schöpfer des Rechtes. – Daß Gregor der Große den Mönchen in Rom die Benediktregel auferlegte und die von ihm nach Britannien entsandten Mönche sie dort verbreiteten (so 284), ist zumindest kaum beweisbar. – Die relativ knappen Ausführungen über die Autorität der Konzilien (192f.) sind nicht falsch, jedoch zu allgemein und lassen nichts von der spannungsgeladenen Dynamik der Entwicklung dieser Autorität von Nikaia über Chalkedon und darüber hinaus erkennen, wie diese u. a. durch die (freilich im Literaturverzeichnis zitierten) Forschungen von H. J. Sieben herausgestellt wurden. – Ein Handbuch für eine ganze Epoche zu erstellen, das auch in seinen Detailaussagen fast durchweg der Kritik standhält, ist keine geringe Leistung. Sie ist hier gelungen; und für die meisten einzelnen Entwicklungen dieser Epoche wird man das Buch mit Gewinn in die Hand nehmen, schon wegen der vorzüglichen Literaturauswahl.

KL. SCHATZ S. J.

HAAS, ALOIS M., *Mystik als Aussage*. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996. 529 S.

Mit der Veröffentlichung dieses Sammelbandes als Suhrkamp-Taschenbuch hat der bekannte Mystikforscher A. Haas dem breiteren, am Phänomen Mystik heute vermehrt



interessierten Publikum eine wichtige Auswahl seiner Studien zur christlichen Mystik zugänglich gemacht. Die interdisziplinär – theologisch, literaturtheoretisch und kulturgeschichtlich – angelegten Aufsätze wurden meist im Jahre 1988/89 während eines Aufenthalts am Wissenschaftskolleg in Berlin verfaßt und sind bis auf die beiden einleitenden und den letzten bereits anderwärtig publiziert worden.

Im *ersten* der zwei Teile der Aufsatzsammlung geht es immer wieder um die Frage der Relevanz der Mystik für den heutigen Menschen, was im ersten Aufsatz am unmittelbarsten zum Ausdruck kommt: Christliche Mystik ist als radikale Antwort auf das „Sinndefizit der Moderne“ zu lesen (9ff.). Nietzsches prophetischer Heraufbeschwörung des Nihilismus, eines „Daseins ohne Sinn und Ziel“, werden die Modelle christlicher Mystik Bonaventuras und Meister Eckharts entgegengehalten. Gerade der Ansatz Eckharts vermag Nietzsches Warumlosigkeit des Lebens in sich aufzuheben: Der absolute Sinn ist auch für den Mystiker das Leben selbst, d. h. das Leben Gottes in uns (27). Der zweite Aufsatz bestimmt das Verhältnis von Mystik und Theologie. Einerseits wird – dem Titel des Sammelbandes entsprechend – die Notwendigkeit des „Austrags“ der mystischen Erfahrung im (theologischen) Wort betont (37). H. bezieht sich hier auf die jüngste hermeneutische Debatte in der Mystikforschung zwischen „Konstruktivisten“ und „Perennialisten“ (29–37). Andererseits wird umgekehrt, im Anschluß an die mystagogische Theologie Dionysius' die Unverzichtbarkeit der Mystik für die Theologie behauptet (58ff.). Kritisch verweist H. diesbezüglich – im Anschluß u. a. an Balthasar – auf die seit dem Mittelalter bestehende Diastase zwischen Theologie und Mystik, auf die auf Boethius zurückzuführende Tendenz, sich dem „Rationalitätsmodell des Denkens“ anzupassen (39). Bereits die deutsche Mystik hatte die hieraus resultierende „übermäßige Inanspruchnahme der Philosophie durch die Theologie“ (43) beanstandet (vgl. Seuse, 45–42). Auch die folgenden Aufsätze stellen die Mystik als Antwortpotential auf aktuelle Fragen dar. In „Typologie der Mystik“ (62ff.) behauptet H. mit Hilfe der Mystik die patristische Theosis gegen ihre moderne Infragestellungen (H. Küng) und vermittelt zugleich zwischen Rahner und Balthasar: Beide machen die Mystik zum Bestandteil der Glaubenserfahrung selbst und weisen auf die Dringlichkeit der mystischen Erfahrung im christlichen Leben heute hin (69). Die Studie „Intellektualität und mystische Spiritualität Europas“ greift das Thema der Verwiesenheit aller Spiritualität auf die Theologie wieder auf, wobei das Christentum, wie jetzt hervorgehoben wird, zugleich wesentlich „Neuheitserlebnis“ ist, und die subjektive Erfahrung von daher immer auch als ein Bruch mit den Objektivierungen des Christlichen zu verstehen ist (87ff.). Im Mittelalter zeigt dies insbesondere die Auseinandersetzung mit der Frage, ob die mystische Vereinigung mit Gott durch den Intellekt, den Affekt oder aber durch eine beiden vorausliegende ‚unitas indistinctionis‘ stattfindet (97ff.). – Die drei letzten Aufsätze des ersten Teils sind vorwiegend literaturtheoretischer Art. Im Aufsatz „Das mystische Paradox“ – an den sich thematisch unmittelbar die „Überlegungen zum mystischen Paradox“ mit einer Analyse des Paradoxes bei Meister Eckhart und dessen theoretische Entfaltung durch Nikolaus' von Kues anschließt (134ff.) – greift H. auf Luhmanns Verständnis der Paradoxalität von Kommunikation überhaupt zurück, um die Kommunikation des Mystischen lediglich als eine Steigerung der allgemeinen „Unverhältnismäßigkeit von Ausagetendenz und -möglichkeit“ darzustellen (114f.). Vorschnell wird hier m. E. die kritische Anfrage der Sprachanalytiker bezüglich paradoxer Aussagen mit der Behauptung abgewehrt, wir befänden uns mit mystischer Rede paulinisch gesehen von vornherein im Bereich der „Torheit Gottes“ (118f.). Weiter auszuführen wäre die sich auf R. Schaeffler beziehende Erwähnung der „strukturverändernden Kraft“ von Paradoxen (120). In „Dichtung in christlicher Mystik und Zen-Buddhismus“ zeigt H. schließlich, wie in westlicher und östlicher Mystik die zur Poesie gesteigerte Sprache durch sprachliche Verfahren wie zufällige Assoziationen, Gedankensprünge bzw. die in der Mystik geläufigen Sprachformen der Antithese, Steigerung usw. zum Medium mystischer Erfahrung wird (154ff.). Mit einem vorsichtigen Vergleich von Beispielen aus westlicher und östlicher Mystikdichtung wird dies veranschaulicht.

Der *zweite* Teil besteht im wesentlichen aus einer Anzahl Untersuchungen zu einzelnen Autoren. Die mehr theologisch orientierten Aufsätze entfalten Themen wie die Frage der Relevanz der Mikrokosmosvorstellung für das mystische Denken mit Bezug



auf das Motiv des Menschen als „dritte Welt“ bei Scotus Eriugena (221 ff.) oder die Vorstellung des Bösen in der mittelalterlichen Mystik (282 ff.). Begrüßenswert ist vor allem die Wiederveröffentlichung der Studie zur Frage der Individualität bei Eckhart („... das Persönliche und eigene Verleugnen“) als Gegengewicht zu den Versuchen der Flasch-Schule, Meister Eckhart im Sinne eines Vorläufers der autonom-spontanen Subjektivität der Moderne zu lesen (315 ff.). Meister Eckhart zieht, so H., eine scharfe Trennlinie zwischen menschlichem und göttlichem Ich und gibt die menschliche Subjektivität klar als defizienten Bereich gegenüber dem göttlichen Selbst aus. Allein im Sinne einer Rückkehr in die archetypische Idee kann der Individualität bzw. der menschlichen Subjektivität, wenn überhaupt, ein positives Moment abgewonnen werden (327), und sie ist abgesehen davon – entgegen Mojsichs „grotesker Überinterpretation“ (334) – eigentlich kein positives Thema bei Eckhart. Die Kritik der Flasch-Schule wird in „Aktualität und Normativität Meister Eckharts“ weitergeführt (346 ff.) – mit Stellungnahme zugleich zu einer Anzahl weiterer aktueller, Eckhart jedoch vereinnahmender Interpretationen (351 ff.). Im zweiten Teil des Aufsatzes geht H. der Frage der möglichen Normativität des Denkens Eckharts für die Kirche nach, und sieht sie in seiner Einheitskonzeption von Gott, Welt und Mensch (366). Diese Konzeption wird am Beispiel der Einheit von Glauben und Wissen souverän dargelegt und zugleich (gegen Flasch, s. 360 ff.) die Unabweisbarkeit des mystischen Moments in Eckharts Denken nochmals herausgestellt (391 ff.).

Am anregendsten sind diejenigen Aufsätze, in denen das Thema Sprache und Mystik im Zentrum steht. Besonders eindrücklich wird das Verhältnis von Sprache, genauer von Dichtung und Mystik in einer Studie über Mechthild von Magdeburg dargestellt (vgl. auch „Schreibweisen der Frauenmystik“, 227 ff.). H. zeigt, wie auf dem Hintergrund des Dialogs als Technik der Vergegenwärtigung mystischer Vereinigung die Selbstübergabe des Ich an Gott und die Tendenz aller mystischen Aussage zur Selbstaufhebung der Sprache durch Überwindung einer rein instrumentellen Sprachlichkeit mit Mitteln der Dichtung zum Ausdruck kommt (261 ff.) und durch die alle Dichtung übersteigende, der Mystik eigentümliche Dialektik von Wort und Schweigen noch verstärkt wird (265 ff.). H. untersucht zudem Motive wie die Farbe Blau in der mystischen Sprache (189 ff.), auch hier den Bezug zur Gegenwart herstellend, indem das Blau als erster Ausfluß von Licht in der spätantik-mittelalterlichen Farbenlehre mit dem Blau als Farbe der Transzendenz in der Modernen Dichtung und Malerei verglichen wird (H. Arp, Kandinsky). In zwei weiteren Studien wird das Motiv der mystischen Nacht bei Tauler und Johannes vom Kreuz entfaltet. Sehr schön wird die Verankerung der Vorliebe Johannes' für die Nachtthematik in seiner Biographie aufgewiesen (448 ff.), zugleich aber ihr mystischer Gehalt in seinen verschiedenen Momenten stringent zum Ausdruck gebracht und schließlich in Parallele zum Taulerschen ‚gotliden‘ gesetzt (463). Eine besonders interessante Aussicht auf die Frage des Verhältnisses von mystischer Erfahrung und Sprache eröffnet H. im letzten Aufsatz („Erfahrung und Sprache in Böhmes *Aurora*“), insofern bei Böhme das Niederschreiben der mystischen Erfahrung selbst als mystische Erfahrung verstanden wird, so daß die mystische Vereinigung „mit der Phase des Schreibens darüber zusammenfällt“ (475). Valéry's Kritik, der Mystiker würde durch seine Worte die innere Zustände durch Suggestion produzieren (465 f.), wird das absichtslose „magische“ Schreiben Böhmes entgegengesetzt, der Schreibvorgang als unmittelbarer Ausdruck des inneren Zustands selbst (487 f.).

Der Sammelband besticht insgesamt gesehen durch die Gelehrsamkeit des Autoren, der sein Spezialgebiet auf beeindruckende Weise beherrscht. Sehr brauchbar sind die ausführlichen Literaturangaben. Abschätzige Sarkasmen von Rezensenten, die sich durch leere Rhetorik auf Kosten des von ihnen besprochenen Werkes zu profilieren suchen, hat das Buch wirklich nicht verdient (vgl. FAZ, 17. 10. 1996). Negativ fällt eine gewisse Inkonsistenz im logischen Aufbau bzw. die thematische Uneinheitlichkeit einiger Aufsätze auf. Die Höhepunkte aber sind m. E. da gegeben, wo – von den Eckhart-Aufsätzen einmal abgesehen – der Autor mit literaturtheoretischen Fragen an die Mystik herangeht.

J. DISSE