

Gratian „umspann die zuvor isolierten ‚auctoritates‘ mit einem teils engeren, teils weiteren Netz aus ‚dicta‘, welche den Normenbestand seiner Sammlung weitgehend abgeschlossen, wenn man von der vergleichsweise geringen Anzahl späterer Zusätze, den ‚paleae‘, einmal absieht. Der Stoff, aus dem dieses Netz gewirkt war, entstammte dem artistisch geschulten Genie Gratians und bestand größtenteils aus Distinktionen, die in den ‚dicta‘ als die eigentlichen Wegbereiter zur ‚Concordia discordantium canonum‘ dienen“ (269). Diese mehr formalen Fragen der vorliegenden Abhandlung sind natürlich kein Selbstzweck (keine *l'art pour l'art*), sondern sie implizieren Auseinandersetzungen um stoffliche und inhaltliche Probleme. Dies hat Meyer nicht mehr ausführlich behandeln können und wollen; er hat aber darauf hingewiesen (vgl. 1f., 273f.). Ich will diese Entsprechung zwischen Form und Inhalt an zwei Beispielen erläutern. Rudolph Sohm (1841–1917) war der (heute nicht mehr haltbaren) Auffassung, der Aufbau des „*Decretum Gratiani*“ orientiere sich an der Einteilung der Sakramente und Gratian habe (anders als die spätere Kanonistik) das kanonische Recht als Sakramentenrecht aufgefaßt, was an der Gliederung des „*Decretum*“ ablesbar sei. Wegen dieser Gliederung des Dekretes erscheint Gratian (in Sohms Deutung) als letzter Vertreter eines theologisch geprägten „altkatholischen“ (also geistlichen) Rechts, das durch die späteren Kanonisten zu einem „neukatholischen“ (also körperschaftlichen) Recht umgestaltet (und pervertiert) wurde. Das zweite Beispiel: In seinem 1983 erschienenen Buch „*Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*“ hat Harold J. Berman (von 1948 bis 1985 Professor an der Harvard Universität) den Investiturstreit (im wesentlichen zwischen Gregor VII. und Heinrich IV.) als „päpstliche Revolution“ gedeutet, die den Aufschwung des kanonischen Rechts einleitete. Dieses Recht wurde freilich jetzt ein rein päpstliches Recht, das sich im wesentlichen auf kuriale Bestimmungen (Dekretalen) stützte. Mit den Worten von Meyer: „Die positive Entscheidung qua Dekretale gewann nicht nur im Recht an Bedeutung. Auch strittige Fragen der Auslegung ließen sich mit ihr lösen. Das Papsttum brauchte nicht einmal sein Interpretationsmonopol, das ihm nach antiker Vorstellung als Gesetzgeber zustand, zu bemühen. Anstatt zu interpretieren mußte es nur dekretieren“ (270). Ob die These von Berman, der Meyer einstimmen nicht widerspricht (vgl. 1), zutrifft, wird man vermutlich nicht entscheiden können, ohne auch formale Fragen der Distinktion und der Einteilung im „*Decretum Gratiani*“ zu berücksichtigen. – Das vorliegende (ganz hervorragende) Buch wird abgeschlossen durch ein Literaturverzeichnis (275–353) und ein Register (354–363). R. SEBOTT S. J.

WEISS, BARDO, *Ekstase und Liebe*. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2000. 987 S., ISBN 3-506-79722-0.

Das Feld der Entwicklung moderner Spiritualitäten ist unübersehbar geworden. Auch auf diesem Gebiet geraten die Dinge in Verwirrung – Wertewandel im Umfeld der Bestimmung von Höchstwerten! Diese werden in mystischen Erfahrungen gesucht – in und über allen Religionen; oftmals werden dabei die Eigenarten der verschiedenen religiösen Vorstellungswelten miteinander vermengt. Verantwortete Kriterien zur Beurteilung sind Mangelware. Dies dürfte u. a. auch dadurch bedingt sein, daß die großen Traditionen christlicher Mystik zu wenig bekannt sind. In ihnen sind Ressourcen aufzuspüren, die einen breiten Hintergrund für die Beurteilung auch neuerer spiritueller Entwicklungen bilden können. Seit einigen Jahren bemüht man sich verstärkt um die Hebung der in der mystischen Tradition verborgenen Schätze. Insbesondere hat sich das auf dem Gebiet der mittelalterlichen Frauenmystik gezeigt. Hier kann die vorliegende Arbeit vertiefend ansetzen.

Es handelt sich bei dem umfangreichen Werk von Bardo Weiß (= W.) um den ersten, ‚positiven‘ Teil einer Studie zur Frage der Erfahrung in der deutschen Frauenmystik des Mittelalters, in dem das vorhandene Material in systematischer Ordnung vorgestellt wird; die Einordnung der von den Frauen beschriebenen Erfahrungen in einen theologischen Gesamtrahmen steht noch aus und wird vorbereitet (972). Im vorliegenden Bd. geht es um eine umfassende Bestandsaufnahme der Äußerungen mystisch begabter Frauen des Mittelalters, die ihre Erfahrungen von Ekstase und Liebe in Selbstzeugnissen

beschrieben haben. Die Eingrenzung der Untersuchung auf einen bestimmten Zeitraum ist plausibel. Fraglos liegt zwischen Hildegard von Bingen mit ihren großen kosmischen und heilsgeschichtlichen Visionen und dem, was die etwas später lebenden und schreibenden Mystikerinnen über ihre individuelle Erfahrung der Liebe schreiben, ein deutlicher Unterschied, der hier die Grenzziehung zum früheren Mittelalter rechtfertigt – abgesehen davon, daß es auch kaum auswertbare Zeugnisse aus der früheren Zeit gibt. W. markiert in Übereinstimmung mit der Fachwelt die hier gemeinte Wende um die Mitte des zwölften Jhdts. Das Ende des untersuchten Zeitraumes beginnt dort, wo sich, an der Schwelle zum vierzehnten Jhd., das Ausbildungsparadigma für Ordensfrauen wandelte: Die bis dahin in Klöstern maßgebliche Mönchstheologie wurde durch den stärker werdenden Einfluß der Hochscholastik ersetzt.

Die räumliche Ausdehnung des Forschungsgebietes auf die flämisch-niederländischen Gebiete wird durch die Arbeit selber bestätigt und belohnt. Hadewijch zum Beispiel erweist sich als Fundgrube für originale Formen mystischer Erfahrung und deren Wiedergabe. Die Reaktion von der anderen Seite der Grenze allerdings wird zeigen, ob man die flämisch oder mittelniederländisch schreibenden Frauen so ohne weiteres als deutsche Mystikerinnen bezeichnet sehen möchte.

Im ersten Kap. seiner Arbeit wendet sich W. den textkritischen Grundlagen seiner Arbeit zu; es gilt, das *genus litterarum* der vorliegenden Texte zu bestimmen. Er schließt sich der Meinung von Dinzelbacher an, daß es sich hier um „Erlebnisberichte“ handelt, „die mystagogisch abgezweckt wurden“ (39). Sie haben also eine praktisch orientierte Zwecksetzung. Die sich offenbarenden Mystikerinnen waren höchst unterschiedlich gebildet, was sich auch in ihren Äußerungen widerspiegelt. Sie alle haben innere und äußere Widerstände bei dem Versuch erfahren, zu sagen, was eigentlich unsagbar bleiben muß und daher auch nie vollständig von Menschen verstanden werden kann, die nicht entsprechende Erfahrungen gemacht haben. Mit Anfeindungen aus der Umgebung war zu rechnen, sie haben sich in vielen Fällen gezeigt, vermutlich auch deswegen, weil sich viele von der Kritik betroffen fühlen mußten, die hier geäußert wurde. W. resümiert hier den Forschungsstand.

Im folgenden wendet er sich dem Offenbarungsverständnis der mystisch begabten Frauen zu. Sie waren überzeugt, von Gott Offenbarungen empfangen zu haben. Gegen manche Infragestellungen, die psychische Störungen bei den Frauen vermuten und Abhängigkeiten von zeitgenössischen Vorstellungsmustern feststellen, hält W. an einer Linie fest, die es erlaubt, visionäre Erfahrungen auch dann als authentisch, als Ausdruck echten religiösen Erlebens anzusehen, wenn die Inhalte zeitbedingt sind. Er beruft sich dabei auf Studien, die Karl Rahner zu dieser Frage vorgelegt hat (81, Anm. 3). Damit ist der Boden bereitet, die vorliegenden Textzeugnisse auf ihre Aussagen zu Ekstase und Liebe hin zu untersuchen.

Im ersten Hauptteil geht es um den Erfahrungsgehalt der Ekstase. W. geht sein Thema in Form einer Analyse der Begriffe und Bilder an, die von den Mystikerinnen für die Wiedergabe ihrer inneren Erfahrungen verwendet werden: Raptus, Ekstasis, Excessus, Jubilus stehen für ekstatische Erlebnisse. Das Vorkommen der Begriffe bei den einzelnen Autorinnen wird akribisch festgehalten, nachdem die jeweilige Herkunft aus Antike und Patristik vorgestellt wurde. Ihr spezifischer Gehalt wird in einzelnen Schritten herausgearbeitet. Den nominalen Ausdrucksformen folgen die verbalen; sie deuten noch stärker die erlebte Dynamik an, der die mystische Erfahrung unterliegt. Die Methode des Autors hält sich durch, die Texte beim Wort zu nehmen, das heißt, sich an die Terminologie zu halten, die für die Darstellung mystischer Erfahrungen benutzt wird. Auch die theologischen Aspekte werden auf diese Weise herausgestellt. Gott „besucht“, „offenbart sich“, „grüßt“ (vgl. 140–147).

Der Darstellung der Begriffssprache, die für das innere Erleben verwandt wird, folgt die „Phänomenbeschreibung der Ekstase“ (Abschnittüberschrift, 149). Sie geht der Sprache der Mystikerinnen nach, in der die Plötzlichkeit des Erlebens, die leibhaften Reaktionen darauf und der Ausgang desselben in der oft schmerzvoll erfahrenen Rückkehr in den Alltag geschildert werden. Zur Verdeutlichung seiner Ergebnisse greift W. zuweilen aus und zieht Vergleiche mit bedeutenden und wahrscheinlich bekannteren Darstellungen mystischer Erfahrungen. En passant setzt er sich dann auch kritisch mit moder-

nen Deutungen auseinander, wie sie etwa Ignatius von Loyola bei Karl Rahner gefunden hat (vgl. 152–156). Hier zeigt er, daß er bei aller Konzentration auf sein historisches Thema doch die Gegenwart und ihre Probleme nicht aus dem Auge verliert. Er faßt zusammen: „Das Ergebnis dieses Abschnitts kann man folgendermaßen wiedergeben: Alle von Außen wahrnehmbaren Phänomene der Ekstase, wie ihr Plötzlichkeit, ihre längere Dauer und ihre vermehrte Häufigkeit erregen Aufsehen. Auch das Verhalten des Leibes während einer Ekstase fällt aus dem Rahmen des Gewohnten. Zudem zeigen solche Erlebnisse lange Folgen. Nur langsam kehren die Frauen zu ihrem gewohnten Verhalten zurück. So kann man verstehen, daß man die Ekstatikerinnen mit Betrunknen und Wahnsinnigen vergleicht. Um so wichtiger wird es festzustellen, was im Inneren dieser Frauen vorgeht, wenn dieses Geschehen solch auffälliges Verhalten im äußeren Bereich hervorruft“ (253).

Kernstück des Ganzen und bei weitem gewichtiger ist der zweite Teil der Arbeit über „Ekstase und Liebe“ (Überschrift, 255). W. geht in drei Schritten vor: Er schreibt über die „innere Bewegung der Ekstase“ (257), die „Abnahme des Menschen“ (294) und die „Vereinigung mit Gott“ (395). Methodisch geht er vor wie bisher; Leitlinie für die Erfassung der Inhalte ist die Analyse der Begriffssprache der einzelnen Autorinnen. Deutlicher tritt dabei deren individuelles Profil hervor.

Der erste Abschnitt wirkt wie eine Vorwegnahme des Ganzen aus der Perspektive der inneren Bewegtheit des Menschen in der mystischen Erfahrung. Er geht von sich weg, wird über sich hinaus- und gerade dadurch in das Innerste seiner selbst geführt (vgl. die Zusammenfassung 293).

Der zweite Abschnitt greift ein in aller Mystik bekanntes Thema auf. Wer sein Leben gewinnen will, muß es verlieren, sagt Jesus im Neuen Testament. Diese Gesetzmäßigkeit haben die Mystikerinnen gekannt und sie in vielfältiger Form nicht nur beschrieben, sondern auch praktiziert. Wir bewegen uns mit W. wieder auf der Spur der bei der Beschreibung dieser Vorgänge verwandten Wörter und Begriffe. Der Boden ist, wie angedeutet, im Neuen Testament bereitet. In vielfältiger Weise ist das Thema bei den Kirchenvätern präsent, was in wenigen Grundzügen beschrieben wird. Dabei sind die unmittelbaren Vorgänger für die Mystikerinnen in der Theologie des frühen Mittelalters auszumachen. Immer wieder, so auch hier, zeigt sich Bernhard von Clairvaux als wichtiger Anreger. Die Abnahme seiner selbst in Selbstentfremdung und Selbstvergessenheit sind dabei nicht so sehr Ergebnisse asketischer Bemühung als vielmehr eine Erfahrung, in der man sich selbst genommen wird.

Auch das Sterben ist in der Ekstase eine Form der Liebeserfahrung. Die Mystikerinnen wirken wie todesstarr; vitale Funktionen können aufs äußerste reduziert sein. Insbesondere stirbt das Herz in der Hingabe der Liebe. W. benennt körperliche Symptome, die diesem Erleben entsprechen. Das Erleben des Sterbens in der Liebe hinterläßt oft eine Todessehnsucht in den Mystikerinnen. Sie haben „sterbend“ die Liebeseinigung erfahren und können sich nur noch nach ihr sehnen. Facettenreich wird dieses Thema insbesondere bei Mechthild von Magdeburg entfaltet (313–323). Bei seiner geduldigen Suche macht W. hier bei den Mystikerinnen unterschiedliche Aspekte sichtbar, die sich auf das Sterben beziehen. Es wird am Ende mit der Liebe selber identisch. In unseren Texten „gehen ... Sterben, Liebe und Ekstase eine enge Verbindung ein. Das sie verbindende Moment ist die Abnahme des eigenen Ichs“, schreibt er (348).

Gewissermaßen potenziertes Sterben ist das „Zunichtwerden“ (Abschnittüberschrift, ebd.), dem sich der Autor im folgenden zuwendet. Man könnte an Bernhards bekanntes Gebet: „Nihil sum, sed tuus sum“ denken, wenn man diese Ausführungen liest. Die Haltung radikaler Demut ist in den Erfahrungen wie selbstverständlich gegeben. Je näher man dem ganz Großen kommt, um so kleiner wird man. Das geht bis zur „Selbstverachtung“ (358), die W. auch mit der Passionsmystik in Verbindung bringt, die um die Zeit der Kreuzzüge verstärkt zur Geltung kommt. Wer mit dem von Menschen Verachteten gleichgestaltet werden will, wird selbst mit Verachtung rechnen müssen. Was Ignatius später die dritte Stufe der Demut nennen wird, ist hier in etwa gegeben (vgl. die Äußerungen Hadewijchs und Mechthilds: 262f.). Hier lägen Querverbindungen zu der monographischen Studie von Alois Haas nahe, die er über die Selbsterkenntnis bei den Mystikerinnen geschrieben hat.

Wer demütig ist, kann das nur in rechter Weise sein, wenn er gleichzeitig gelassen ist (vgl. 371). Besonders kommt hier bei W. Hadewijch zu Wort, von der er schreibt: „Diese Gelassenheit (die aus der Liebeseinigung mit Gott erwächst; BF) ist bei Hadewijch sowohl Voraussetzung als auch Folge der Minne. Gerade in der Nähe zur Minne liegt der Unterschied zu einer stoischen Ataraxia“ (383). Es folgen entsprechende Darstellungen bei weiteren Mystikerinnen. Bei Margareta von Magdeburg macht W. die Gefährdung durch einen allzu einseitigen Dolorismus aus, in der sie sich nach immer größerer Pein sehnt (392); wirkliche Gelassenheit findet sie erst am Ende ihres Lebens.

Schwerpunkt des zweiten Teils der Arbeit ist die Darstellung der „Vereinigung mit Gott“, die weit über die Hälfte des Buches in Anspruch nimmt. W. setzt in schon bewährter Weise mit der Analyse der Terminologie ein; da alle Autoren und Autorinnen sich mit dem Phänomen der Einheit befassen, ist der wortstatistische Befund, der hier aufgewiesen werden kann, beachtlich, was sich gleich am Anfang zeigt. Bald werden auch die ersten bildhaften Gehalte der Einigungsterminologie benannt, die Akzente in der Erlebensweise der Einheit erkennen lassen: Bund, Pakt, *convivium*, *congregatio*, *communicatio*, *unctio*, *participatio*, in Verbform *attrahere*, anhängen, kleben, binden, minnen, saugen werden in ihren je zu differenzierenden Anwendungsformen bei den Mystikerinnen beschrieben. Gegenseitiges Durchdringen (vgl. 425) wird ausgedrückt in Worten wie *transire*, *transfere*, *intrahere*, (wechselseitiges) *includere*, *incorporare*, im Flämischen in Zusammensetzungen mit *dore* ..., etwa in *dorevynen*, *dorevaren*; biblische Immanenzformeln werden in gleichen Zusammenhängen aufgegriffen, ebenso Possessivformeln. Verschmelzungsprozesse sind der bildhafte Hintergrund einer Reihe von Formulierungen, die das Ineinander der Partner beschreiben, in der der eine vom andern „verschlungen“ wird. An 1 Kor 6, 17 rückgebunden sind die Äußerungen, in denen die Einheit in und durch den Geist dargestellt wird (vgl. 444–452).

Im übrigen dienen bildhafte Vergleiche der Vermittlung mystischen Erlebens: Unter den Bildern für die Einheit finden sich biblisch verankerte, der Tau sowie das Kleid und die Umkleidung, die eine umfassende Nähe zum Geliebten zum Ausdruck bringen; gegenläufig sprechen einige vom Nacktsein der Seele vor Gott: „Nacktsein meint bei Mechthild also das Losgelöstsein von allem, was nicht Gott ist. Dies ist Voraussetzung für die letzte Liebesvereinigung mit Gott. In dem Nacktsein verwirklicht sich aber auch ebendiese ‚unio mystica‘, in der nichts mehr, selbst kein Kleid der Tugend, zwischen dem Menschen und Gott steht“ (461). Verbreitet ist das Zeichen des Ringes, um eine dauernde Verbindung anzudeuten. Wir befinden uns hier im Bedeutungsfeld der Brautmetaphorik, die in der Mystik seit Bernhard eine besondere Rolle spielt. Die innere Einheit und deren Dynamik und Intensität kommt in Bildern vom Feuer, vom Brennen, Entzünden zum Ausdruck. Auch hier werden eine Reihe biblischer Anknüpfungspunkte genannt. Hier wird genauestens differenziert und statistisch das Vorkommen der stammverwandten Worte vorgestellt (497–501). Der Bildgehalt der mit Feuer zusammenhängenden Ausdrücke hat schon immer auch in der Profanliteratur dazu gedient, erotische Leidenschaft zu beschreiben. Im Feuer der Minne sah man menschliche Paare miteinander verbunden. Die Sprache der Mystik kennt das Feuer der Liebe zu Gott. Hierfür kann W. eine ganze Reihe von Zeuginnen anführen.

Weitere Bilder in den Phänomenologien mystischen Erlebens gehen von bestimmten Vorgängen aus: das Schmelzen, das Einprägen des Siegels im Wachs, das Fließen und Gießen. In unterschiedlicher Weise kann hier an den Sprachgebrauch der Bibel angeknüpft werden, worauf W. jeweils hinweist, bevor er die Verwendung bei den Mystikerinnen untersucht. Bilder des Lebendigen ergänzen den Befund; das Atmen als unmittelbarer Ausdruck des geschenkten Lebens, dann die Gottesgeburt, die als Bild bei den Mystikerinnen noch nicht die Bedeutung erlangt wie bei Meister Eckhart. Den Frauen mag die Verehrung des Jesuskindes sehr nahelegen haben, wobei die Nähe zum Peinlichen nicht immer vermieden wurde, die deswegen einigen Mystikerinnen zu kritischer Distanz Anlaß gab (vgl. 589–593). Ähnliches gilt vom Erleben mystischer Schwangerschaft (593).

Der Abschnitt über das „Wesen der Einheit“ (596) bedeutet einen systematischen Neuanfang in der Arbeit. „Es gilt jetzt, durch die gebrauchten Bilder hindurch auf das zu schauen, was unsere Texte genauer unter der Einheit von Gott und Mensch verstehen“ (ebd.).

Es ist verständlich, wenn W. bei diesem wichtigen Abschnitt erneut auf die mittelalterlichen Quellen zurückgreift, von denen die Vorstellungen der Mystikerinnen gespeist werden. Die personale Einheit wird im Willen vollzogen. Zu ihrer Beschreibung werden wiederum unterschiedliche Elemente gebraucht, zunächst das gewichtige Bild vom (personalen Aus-)Tausch, dann die Vorstellung von der „Gegenwart des Geliebten“ (654), der „Freundschaft“ (678, mit einem Exkurs über die „Geschichte des Begriffs der ‚Gottesfreunde‘, ebd.), dem „Sich-gegenseitig-Schenken“ (705), „mit der Liebe Gottes lieben“ (723) und schließlich der „Vergöttlichung“ (734). Hier gelangen dem Autor manchmal fast monographisch vollständige Darstellungen der gemeinten Sache bei den Mystikerinnen, besonders bei Hadewijch und Mechthild von Magdeburg.

Als Folgen der mystischen Einigung gelten dem Autor das Frui – Genießen (761), die Ruhe, der Frieden, die Stille sowie schließlich die Freude und die Wonne (870). Mit gleicher Gründlichkeit geht W. den Bedeutungsnuancen nach, die die Wortverwendung bei den Befragten gefunden haben. Es entsteht ein umfassendes Bild von der Erfüllung, die die Mystikerinnen in der Begegnung mit Gott gefunden haben.

Das Werk schließt mit einem Nachwort, in dem Wichtiges zum Verständnis mittelalterlicher Mystik zusammengefaßt wird. Eine Schwierigkeit bleibt: Keine der untersuchten Frauen hätte Rahners Satz unterschrieben, daß der Christ ein Mystiker oder nicht mehr sei. Sie waren der Auffassung, daß die Mystik von ekstatischen Erlebnissen her zu bestimmen sei. Und dies kann man nicht von allen Gläubigen sagen. W. vermittelt hier, indem er die für jeden gegebene Begabung mit einem Charisma aufgreift und die Notwendigkeit herausstellt, die Wirkung dieser Charismen in der Gemeinschaft der Gläubigen füreinander durchlässig zu machen. Die Basis für alle ist die gegenseitige Auf- und Abbauung im Glauben, in dem sich den Mystikern und Mystikerinnen und anderen unverzichtbare von einzelnen wahrzunehmende Aufgaben für das Ganze stellen.

Einige bewertende und auch kritische Bemerkungen wurden bereits in die Darstellung des Inhaltes eingeflochten. Darüber hinaus kann zur Beurteilung folgendes gesagt werden. Das *genus* dieses Buches bewirkt, daß es sich nicht immer leicht liest; Wiederholungen lassen sich bei dem Bemühen, die Bedeutungen eines Ausdrucks bei verschiedenen Frauen zu erarbeiten, nicht ganz vermeiden, ebensowenig lange Aufzählungen bei den präzise gefertigten Stellenangaben. Eine Erleichterung für die Lektüre sind die Zusammenfassungen, die der Autor jeweils am Schluß wichtiger Abschnitte bietet. Dort wird sichtbar, daß das Buch große Reichtümer birgt. Es wirkt aber auf weite Strecken eher wie ein Nachschlagewerk, fast wie ein Begriffslexikon, denn wie eine Erschließung der Gesamtschau des Gehaltes der untersuchten Texte. Würde man das Werk durch ein Wortregister ergänzen, was höchst wünschenswert wäre, entstünde ein profund erarbeitetes Wörterbuch mittelalterlicher Frauenmystik. Das hängt mit der durchgängigen Methode zusammen, in der vom Vokabular her der gesamte Inhalt erarbeitet wird im Bemühen um eine möglichst vollständige Erfassung der Bedeutungsnuancen, die die Wortverwendung bei den einzelnen Mystikern und Mystikerinnen gefunden haben. In diesem Punkt ist das Werk geradezu eine Fundgrube (so etwas wie ein Kittel für Mystikforscher, könnte man sagen). Oft finden sich in Einzeldarstellungen der Begriffsverwendungen bestimmter Zentralbegriffe bei den großen Mystikerinnen geradezu monographische Charakterisierungen, die ein realistisches Bild von deren Mystik unter dem Aspekt dieser Begrifflichkeit geben. Vieles wird zusammengetragen, was noch einer Synthese harret, die in Aussicht gestellt ist. W. arbeitet hier weithin mit den originalen Texten (für die er jeweils auch eine Übersetzung bietet), ohne sich allzuviel um unterschiedliche Interpretationen derselben in der Sekundärliteratur zu kümmern. Letzteres geht im wesentlichen nicht über einige Rückgriffe auf Nachschlagewerke hinaus. Auch aus dieser Perspektive ruft das Ganze nach systematischer Analyse, Synthese und Stellungnahme im Konzert der Meinungen.

Systematischen Überlegungen kommt W. in seinem Kapitel über die „Einheit der Willen“ (596) am nächsten; in dieser Einheit sieht er das Entscheidende in der von den Frauen beschriebenen mystischen Einheit (ebd.). Er geht von einer Alternative aus, die man hinterfragen könnte. Entweder ist hier eine metaphysische Einheit gemeint, die notwendig zum Pantheismus führen würde, oder eine Einheit der Willen; geht es um eine seinsmäßige oder um eine moralische Einheit? Die Frage ist: Gibt es nur diese Al-

ternative? Gäbe es nicht die Vorstellung einer Einheit des Wesens mit Gott, daß dieses Identität bedeuten und somit in den Pantheismus münden müßte? Sind – anders gefragt – in der Begegnung von zwei Personen nicht diese ganz im Spiel, nicht nur ihr jeweiliger Wille? Jede Einigung hat Phasen und ist jeweils durch eine innere Dialektik charakterisiert; Nähe (Verschmelzung etc.) und Distanz sind zwei Pole, die sich die Waage halten, im konkreten Erleben aber auch phasenhaft mehr oder weniger hervortreten können. Mein Eindruck ist, daß es selbstverständlich ist, daß die Einheit zwar im gemeinsamen Wollen gesucht werden muß, aber darin allein auch nicht aufgeht – man braucht nur an die entfaltete Bildhaftigkeit der Beschreibungen mystischer Erfahrung zu denken. Sicher ist der Wille das vorrangige Organ für den Vollzug der Einheit – diese selbst aber impliziert für meinen Eindruck bei den Mystikern und Mystikerinnen mehr. Hier wäre systematisch vermutlich genauer der Seinsbegriff einerseits zu analysieren und auf der anderen Seite die Stellung des Willens in der anthropologischen Grundvorstellung, die der mystischen Erfahrung und ihrer Explikation jeweils zugrunde liegt. Vielleicht gibt sich in der Fortsetzung dieser Arbeit die Möglichkeit, auf diese Frage noch genauer einzugehen.

Es erübrigt sich, ein ausführliches Fazit zu ziehen. Die Arbeit erlaubt einen tiefen Einblick in die Frauenmystik des Mittelalters und ist ein Instrument zu deren weiterer Erforschung geworden, auf das man ungern verzichten möchte. Es dient einer umfassenden Information über die Tradition der eigenen christlichen Mystik, die für die aktuelle Auseinandersetzung mit heutigen Formen der Mystik weltweit unentbehrliches Rüstzeug bietet. Dem Autor ist für seine geradezu stupende Gründlichkeit der Texterfassung zu danken, die einen enormen Beitrag auch zur künftigen Mystikforschung liefert.

B. FRALING

ANGENENDT, ARNOLD, *Liturgik und Historik*. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (Quaestiones disputatae; 189). Freiburg i.Br. [u. a.]: Herder 2001. 251 S., ISBN 3-451-02189-7.

Das übliche Bild der Liturgiegeschichte, welches weithin die liturgische Reformbewegung des 20. Jhdts. getragen hat und ganz besonders in Maria Laach propagiert wurde, sieht folgendermaßen aus: Bis zur Romanik, d. h. bis zum Hochmittelalter einschließlich, steht die Liturgie unter dem Vorzeichen der Entfaltung der „objektiven“ Form. Speziell das Spätmittelalter findet sehr wenig Gnade. Es gilt insbesondere für die Liturgie als eine Zeit des Verfalls und der „subjektivistischen“ Auflösung, der – so in der Liturgiegeschichte von Klausner – „Wucherungen, Um- und Mißdeutungen“. Nur Jungmann hat demgegenüber viel stärker auf den entscheidenden Bruch des Frühmittelalters hingewiesen. Und die liturgische Bewegung verstand sich weithin als Wiederherstellung der ursprünglichen „objektiven“ Form. Dies paßt wiederum zu einer generell abwertenden Sicht des Spätmittelalters als Periode der „Auflösung“, die insbesondere bei Lortz ihren stärksten Ausdruck gefunden hat, heute aber in der Kirchengeschichtsschreibung längst überwunden ist.

Mit einer solchen Gesichtssicht rechnet Angenendt ab. In den z. T. etwas heterogen unter dem Gesamttitel „Die Geschichte eines Problems“ aneinandergereihten Einleitungskap. (17–106) bietet er von verschiedenen Perspektiven aus Einblicke in die Historie des Geschichts- und Mittelalterbildes. Der wesentliche Ertrag ist jedenfalls der enge Zusammenhang von Liturgie, bzw. Ideal der liturgischen Erneuerung, mit dem jeweiligen Geschichtsbild.

Der zweite Teil „Ritus und Liturgie in historischer Perspektive“ (107–203) enthält praktisch eine Darstellung der Veränderungen, die Ritus und Liturgie, weniger in ihrer äußeren Gestalt als vielmehr in gesellschaftlich-religiöser Funktion und mentaler Einordnung, seit dem Frühmittelalter durchmachen. In dieser Sicht stellt sich gerade das Frühmittelalter als der entscheidende Bruch dar, und zwar – so in den „Liturgiereformen“ der Karolingerzeit – im Zeichen einer von „archaischer“ Religiosität bestimmten „selbstwirkenden Ritualität“, bei der es nur noch auf den „richtigen“ Vollzug ankommt. Bezeichnend ist, daß die augustinische Theologie der Wirksamkeit des Sakraments, die dieses von der Würdigkeit des Spenders löst, keineswegs jedoch von der Dis-