

Gottes etc.). Eine Verbindung zur heutigen Fragestellung sieht die Verfasserin vor allem im Ansatz beim betenden Individuum: Letztes Ziel des Gebetes ist »die Vollendung der Herrschaft Gottes« (S. 249). Wie hoch Thomas die ekklesiale Dimension des Gebetes schätzt, zeigt unter anderem die zentrale Stellung, die er dem Vaterunser gibt. Doch gerade weil jedes rechte Beten die eine, gemeinsame Hinordnung auf Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe aufweist, mißt Thomas »dem Aspekt des gemeinsamen Vollzuges kein großes Gewicht bei« (S. 255). Von ihm selbst ist überliefert, »daß er das Gemeinschaftsgebet im Orden weniger, dafür aber das persönliche Gebet sehr häufig übte« (S. 255). Das Gebet soll nach einem Grundsatz der dominikanischen Konstitutionen »kurz und bündig« (*breuiter et succincte*) sein, damit die Brüder einerseits die *devotio* nicht verlieren und andererseits Zeit zum Studium haben (vgl. S. 275). Auch das laute Gebet, äußere Zeichen und Dauer sind nach dem Ziel der inneren Hingabe zu bemessen.

Eine Weiterführung und Vertiefung bietet der Abschnitt über »Das Gebet Christi« (S. 289–315) und die trinitarische Struktur des Gebetes (S. 315–322): »In seinen Ausführungen über das Gebet Christi führt Thomas auf höherer Ebene und als Erfüllung alle Dimensionen durch, die ihm für das Beten des Menschen entscheidend sind« (S. 315). Ihre Auswertung der Gebetstheologie des Thomas von Aquin faßt Lydia Maidl in vier Begriffen zusammen (vgl. S. 121, 336 und passim): *Pragmatisierung*: »das Gebet dient dem Wirken des Menschen, insofern es ihm die rechte Ausrichtung auf Gott schenkt« (S. 339); *Individualisierung*: »Nicht für einen bestimmten Stand, sondern für jeden Menschen ist das Gebet ein entscheidender Grundakt« (S. 336); *Demokratisierung*: Im Gebet »zeigen sich alle Menschen in gleicher Weise als wesentlich bedürftig vor Gott« (S. 336); *Rationalisierung*: Das Gebet ist nicht allein dem Affekt, sondern dem mit Vernunft und Wille vollzogenen geschöpflichen Wesen des Menschen zugeordnet.

Die Anlage der Arbeit entspricht dem wissenschaftlichen Standard einer Dissertation: Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis, eine klare, systematisch sinnvolle Gliederung, ein Anmerkungsapparat mit sorgfältigen Textzitationen und -verweisen, im Anhang Tabellen zu den Schrift- und Autoritätsziten in den einschlägigen Abschnitten des Sentenzenkommentars und der *Summa theologiae* sowie ein Namensregister. Etwas gehäuft sind den einzelnen Textabschnitten »Zusammenfassungen« beigefügt, die nicht immer durch eine wirklich weiterführende systematische Leistung gerechtfertigt sind.

Verwunderlich bleibt, daß die Verfasserin zwar die Schriften des Thomas über das Gebet auswertet, aber nicht ausführlicher auf die Gebete eingeht, die von Thomas selbst überliefert sind. Der Rückbezug auf die anfänglich vorgestellten Aspekte gegenwärtiger Gebetstheologie beschränkt sich auf eine knappe Bemerkung, die allerdings zum Weiterdenken mit Hilfe der vorgelegten Ergebnisse einlädt: »Mit seiner nüchternen Beschränkung auf das Wesentliche und der Verankerung des Gebetes im innersten Lebensimpuls des Menschen, seinem natürlichen Sehnen nach Glück, hat Thomas im Nachdenken über das Gebet einen Ansatz geschaffen, der auch für die Gegenwart von Aktualität sein kann« (S. 350).

Barbara Hallensleben

PETER DINZELBACHER: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1994. 463 S., 45 Abb. Geb.

Eine programmatische Illustration zum alttestamentlichen Hohenlied zierte den Einband: Christus in liebender Umarmung mit der Seele bzw. der personifizierten Kirche. Peter Dinzelbacher, durch zahlreiche Veröffentlichungen zum Themenbereich ausgewiesener Fachmann, beschränkt sich auf das Phänomen der Mystik im Bereich des Christentums. Im Anschluß an die klassische scholastische Tradition versteht er Mystik als »cognitio Dei experimentalis«, »auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis« (S. 9); sie »besteht in der stets kurzfristigen Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem Subjekt des Strebens, der menschlichen Seele, und dem Objekt, das angestrebt wird, Gott« (S. 10). Ohne die generelle Unzulänglichkeit der Subjekt-Objekt-Trennung für die Beschreibung der Gottesbeziehung näher zu bedenken, setzt der Verfasser auf der Grundlage dieser Mystik-Definition seine inhaltlichen und methodischen Akzente:

Die zeitliche Grenze in der Mitte des 15. Jahrhunderts hat vorwiegend »arbeitsökonomische« (S. 22), nicht sachliche Gründe. Das Hauptaugenmerk gilt der »Erlebnismystik« im Unterschied zu theologischen Reflexionen dieser Erlebnisse sowie zur prinzipiell spekulativen, philosophischen Mystik; aufgrund dieser Prioritäten kommt »der Frauenmystik ... ein wesentlich größeres Gewicht zu, als man es sonst gewohnt ist« (S. 20). Die Erlebnismystik wird betrachtet als »ein Ausnahmephänomen, das nur sehr wenigen zuteil wurde und wird« (S. 11). Methodisch scheint es dem Verfasser »wesentlich, Mystik als *historisches*

Phänomen innerhalb der Gesamtgeschichte und als *historisches* Phänomen innerhalb eines Lebensschicksals zu begreifen« (S. 14). Mentalitäts- und kulturgeschichtliche Voraussetzungen werden in den einzelnen Abschnitten jeweils mit behandelt. Damit will Dinzeltbacher eine unverzichtbare Perspektive in die bislang vorwiegend theologische, philosophische und philologische Erforschung der Mystik einbringen. Seinem historischen Zugang entsprechend verzichtet der Verfasser auf eine Bewertung der untersuchten Phänomene, ohne das Problem der Unterscheidung der Geister und der psychologischen Analyse auszuklamern. Byzantinische und russische Mystik werden nicht ausführlich behandelt, finden jedoch in ihrem spezifischen Reichtum und dem wechselseitigen Einfluß zwischen West und Ost Erwähnung (S. 73f.).

45 Schwarz-Weiß-Abbildungen, überwiegend mit künstlerischen Darstellungen mystischer Erfahrungen, illustrieren den Text. Das Literaturverzeichnis gibt durch vorangestellte Hinweise auf allgemeine und spezielle Bibliographien, Fachzeitschriften und Nachschlagewerke Hilfen zum eigenständigen Weiterstudium. Ein Register beschließt den Band.

Ein Anfangskapitel über »Die biblischen Grundlagen« zeigt auf, »welche Passagen aus diesem so umfangreichen Textcorpus in christlicher Zeit besonders gern von den Verfassern mystischer Schriften zitiert wurden« (S. 23). Der Abschnitt über »Die Umwelt des frühen Christentums« schildert Verbindungslinien zu Platonismus, Stoa, Mysterienkulten, Herrscherkult und Judentum. Im Rahmen der »Alten Kirche« sieht Dinzeltbacher den Ansatzpunkt für die Entwicklung einer Christusmystik in der Identifikation mit dem leidenden und sterbenden Kyrios. Behandelt werden neben der Märtyrerfrömmigkeit, den Wüstenvätern und den für die mystische Tradition bedeutenden Kirchenvätern aus West und Ost auch die charismatisch-mystischen Elemente in den häretischen Bewegungen des Montanismus und der Gnosis. Eine Folge ihres Auftretens war, »daß die Kirche prophetischen Strömungen, besonders wenn sie von Frauen getragen wurden, skeptisch gegenüberzutreten begann« (S. 48).

Mentalitätsgeschichtlich erklärt Dinzeltbacher die Beobachtung, daß im Frühmittelalter, d. h. von der Völkerwanderung bis zum 12. Jahrhundert, keine erheblichen Zeugnisse über christliche Erlebnismystik vorliegen: Unruhen und kriegerische Auseinandersetzungen, der Vorrang äußerer Regeln vor moralischen Einstellungen und die Dominanz der Autorität im gesellschaftlichen wie im religiösen Bereich prägen die Zeit: »Christus wird noch nicht als Bruder gesehen ..., sondern vor allem als der ferne König, von dessen beiden Naturen die göttliche stark betont wird« (S. 77), zu dem eine innige Liebesbeziehung nicht bestehen kann.

Das Hochmittelalter erscheint als »Achszeit« (S. 89). »Die Zeit zwischen etwa 1050 und 1150 markiert den mentalitätsgeschichtlich bedeutendsten Bruch vor der Aufklärung« (S. 97): Anstieg der Bevölkerung, größerer allgemeiner Wohlstand, Ausbildung neuer Sozialschichten (Bürgertum), kulturelle Pluralismen, Trennung von religiösem und profanem Bereich, Intellektualisierung des Denkens (Universitätsgründungen), stärkere Mobilität – diese Faktoren führen eine »neue Individualisierung« (S. 91) herauf. Das individualisierte »Verhältnis der liebenden Seele zu ihrem Gegenüber« (S. 96) entwickelt sich parallel sowohl in den weltlichen Geschlechterbeziehungen wie auch in der Christusbeziehung. So »ist die Erlebnismystik des hohen und späten Mittelalters durchgehend Christusmystik ...: im Vordergrund steht nunmehr der leidende und liebende Mensch Jesus, nicht mehr, wie im Frühmittelalter, der ferne und richtende Gottkönig« (S. 96). Der Zisterzienser Bernhard von Clairvaux (1090–1153) findet eine seinem herausragenden geschichtlichen Einfluß gebührende Würdigung.

Für das Spätmittelalter bilden im 13. Jahrhundert noch einmal die Ordensgemeinschaften das Gliederungsprinzip. Doch beginnt sich die ursprünglich monastische Mystik auch außerhalb der Klöster zu verbreiten. Unter den Frauen entwickelt sich seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts geradezu eine sozial-religiöse Strömung, die neue Lebensformen ausprägt, etwa das Beginentum. Brautmystik und Passionsmystik, z. T. auch eine eucharistische Mystik, sind die zentralen Erscheinungsformen (S. 271). Auf der männlichen Seite nimmt die Intellektualisierung zu: »Künftig wird die ekstatische Mystikerin die katholische Mystikerin par excellence sein und der scholastisch theoretisierende und in der Volkssprache lehrende Mystiker der katholische Mystiker par excellence« (S. 161). Auch unbekanntere Persönlichkeiten und exzentrische Phänomene werden nicht ausgeklammert und zeigen »die Ambivalenz, mit der außer-normale Phänomene als Zeichen von Heiligkeit oder von Hexerei beurteilt werden konnten« (S. 351).

Das 14. und das 15. Jahrhundert werden nach Regionen gegliedert vorgestellt. Der Anteil der Laien an der Mystik wächst. Dem Realismus in Wissenschaft und Kunst entspricht im Bereich der Mystik die Betonung des Schauens. In der Erlebniswelt und der sprachlichen Gestalt konstatiert Dinzeltbacher eine gewisse »Feminisierung; der hoch- und spätmittelalterlichen Spiritualität« (S. 322); brautmystisches Empfinden liegt auch bei männlichen Mystikern vor.

Der »Diffusion der Mystik in der allgemeinen Frömmigkeit« ist das Schlußkapitel gewidmet. Die Verbreitung erfolgte über das mystisch inspirierte Schrifttum, darauf aufbauende Traktate und Gedichte, über Predigten und ikonographische Neuerungen in der bildenden Kunst. Der Reichtum des Befundes belegt eindrucksvoll das Schlußwort des Verfassers: »Gerade da die Konzepte der mittelalterlichen Mystik, intellektuelle wie emotionelle, nicht auf abgesonderte Charismatiker und Charismatikerinnen oder esoterische Zirkel beschränkt blieben, sollten sie als Komponenten der europäischen Mentalitätsgeschichte in das historische Gesamtbild des Mittelalters einbezogen werden. Es dürfte kaum übertrieben sein, wenn man die Linie mancher Entwicklung der Neuzeit, speziell die der typisch europäischen Emotionalität – auch in ihren späteren, säkularisierten Formen – von Tendenzen ableitet, die sich zuerst, wenn auch nicht exklusiv, in den Erlebnissen und Lehren mittelalterlicher Mystiker und Mystikerinnen zeigten« (S. 440).

Barbara Hallensleben

STEFAN ZEKORN: Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 10). Würzburg: Echter Verlag 1993. 256 S. DM 42,-.

Im Rahmen des wachsenden Interesses an der deutschsprachigen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts verdient die Münsteraner Dissertation von Stefan Zekorn, in deren Mittelpunkt die Lebenslehre des Straßburger Dominikaners Johannes Tauler (1300–1361) steht, besondere Beachtung. Dies nicht nur, weil sie ein dringendes Forschungsdesiderat einlöst, sondern auch des gewählten textnahen Ansatzes wegen, aus dem für den Verfasser die Thematik, die Gliederung seiner Arbeit und deren Durchführung im Sinn einer »kontextuellen Interpretation« (S. 19) resultiert. Diesem Ansatz entsprechend entfaltet der Verfasser nach einführenden Bemerkungen zur Taulerrezption und -forschung sowie der genaueren historischen Situierung Taulers dessen Entwurf eines geistlichen Lebens unter den Aspekten der Beziehung von Gott und Mensch, den Grundhaltungen und geistlichen Übungen des Menschen sowie den Zielen des geistlichen Lebens. In einem abschließenden fünften Kapitel versucht der Verfasser dann, unter anderem durch einen Vergleich mit anderen theologischen Positionen die Eigenart des Taulerschen Entwurfes genauer zu konturieren. Dabei kommt Zekorn zu dem Ergebnis, daß die in Taulers Predigten zutage tretende Konzeption nicht nur von einem radikalen Theozentrismus geprägt ist, sondern auch das konkrete Menschsein berücksichtigt. Für Tauler resultiert daraus – so der Verfasser – zum einen die Ambivalenz jeglichen Vollzuges: je nach Intention, ich- oder gottbezogen, kann jeglicher menschliche Vollzug zu Gott hin oder von Gott weg führen. Zum anderen ergibt sich auch eine neue Situierung des Menschen: Der geistliche Mensch steht in einer ständigen Spannung zwischen außen und innen, zwischen Motivation und zutage tretender Aktion, so daß man seine Position – so Zekorn – im »Zwischen« von *vita activa* und *passiva*, von »eigener Tätigkeit und *lidikeit* sowie zwischen Vollkommenheitsstreben und diesbezüglicher *gelassenheit*« (S. 233) genauer lokalisieren kann. Erst wenn der Mensch die Einkehr in den *grund* vollzogen hat, werden diese Ambivalenzen und Spannungen hinfällig. Bis dahin bleibt dem Menschen nur übrig, auf dem ihm von Gott zgedachten individuellen Lebensweg sein Subjektsein relativieren zu lernen, damit Gott zum alleinigen Subjekt werden kann und der Mensch infolgedessen allein in und aus der Gottesbeziehung zu leben vermag. Von diesem Endzustand des geistlichen Lebens aus lassen sich, wie der Verfasser deutlich macht, die maßgeblichen Elemente gewinnen, die den Prozeß und die Struktur der menschlichen Selbstverwirklichung bestimmen: (1.) Selbstverwirklichung ist nur als Selbstvernichtung möglich (S. 79), als Relativierung und Entfernung alles dessen, was dem Willen Gottes entgegensteht. (2.) Selbstverwirklichung erfolgt im Hin und Her von Natur und Gnade, ist nicht machbar, verlangt jedoch bestimmte Grundhaltungen (*diemuot*, *gelassenheit*, *lidikeit*) und Handlungen (inneres und äußeres Wirken, Gebet, Betrachtung, Sakramentenpraxis).

Die in der gründlichen Studie von Zekorn entfalteten, hier nur andeutungsweise skizzierten Aspekte von Taulers Konzeption einer geistlichen Lebenslehre regen zu vielfältigen Überlegungen an; einige seien im folgenden genannt:

(a) Wenn »ausnahmslos alles ... relativ auf Gott hin« ist (S. 232), verliert alles seine feststehende Bedeutung; es kann je nach Einstellung des Menschen zugleich hilfreich und hinderlich sein auf dem Weg zu Gott. Damit wird die menschliche Subjektivität zu einem maßgeblichen Faktor des geistlichen Lebens. Zu fragen ist in diesem Zusammenhang: Wie gelingt es Tauler, so von Gott und dem an ihm orientierten