

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. Jahrhundert 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

geistlichen Leben zu sprechen, daß die menschliche Subjektivität nicht in ihrer egozentrischen Position und damit auch in ihrer Distanz zum Gesagten verharrt, sondern bewegt wird zu einem lebendigen Umgang mit dem in der Predigt Thematisierten?

(b) Taulers programmatische Infragestellung jeglichen theologischen Systems (s. V 45, 196f.) muß genauer bedacht werden, zumal Tauler selbst in bestimmten theologischen Traditionen steht und von der theologischen Tradition bereitgestellte Kategorien und Schemata benützt (S. 191ff.). Meines Erachtens führt jedoch kein Weg an der Beobachtung vorbei, daß er Tradition nur übernimmt, um sie letztlich scheitern zu lassen (Vgl. z. B. in Pr 39 die Überwindung des traditionellen Weges der Gotteserfahrung über die Natur).

(c) An vielfältigen Brüchen und der assoziativen Aneinanderreihung von Gedanken bei Tauler (Zekorn spricht von »gelegentlichen Widersprüchen und fehlender Systematik«, S. 227) zeigt sich, daß individuelles Leben nicht regulier- und kontrollierbar ist. Tauler realisiert diese Einsicht dadurch, daß er in Opposition zu jeglicher Systematisierung des geistlichen Lebens die Prävalenz der persönlichen Erfahrung herausstellt – in ihrer Einseitigkeit eine problematische, aber gerade deshalb mit Aufmerksamkeit zu verfolgende Denkvorsetzung. Zu fragen ist, ob die Beschreibung dieser Erfahrung – in Ergänzung zu der vom Verfasser gewinnbringend gewählten Methode – nicht ein interpretatorisches Verfahren verlangt, das bei dem jeweiligen Text einer Predigt als dem unmittelbaren Kontext des jeweiligen Themas ansetzt und durch die Untersuchung von Lexik, Syntax, Rhetorik, Bildsprache etc. die Entfaltung eines Themas im Rahmen einer Predigt verfolgt. Nur so läßt sich letztlich der Gefahr begegnen, auch dort zu harmonisieren und zu systematisieren, wo es der Autor selbst gerade nicht gewollt hat.

Michael Egerding

PETER DINZELBACHER: *Mittelalterliche Frauenmystik*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1993.
343 S. Geb.

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die der Verfasser hier in überarbeiteter und ergänzter Form vorlegt. Seine Absicht ist, einem offensichtlich weiter gefaßten Leserkreis die Frauenmystik des Mittelalters als besondere Form der Religiosität nahezubringen. Neben der Einleitung enthält der Band 12 Beiträge, von denen die eine Hälfte (Nr. III, V–IX) biographischen Charakter trägt, die andere (Nr. I, II, IV, X–XII) übergreifende Themen der Frauenmystik behandelt.

Kap. I »Europäische Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick« (S. 16–26) nennt in geraffter Form eine Vielzahl von Mystikerinnen des Mittelalters seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und stellt fest, daß trotz der Bildung gewisser Zentren (Belgien/Niederlande, Oberrhein, Norditalien) die Entwicklung der Frauenmystik eine gesamteuropäische Erscheinung ist. In Kap. II »Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen« (S. 27–77) arbeitet Dinzeltbacher den Aspekt der vorwiegend religiös motivierten Verweigerungshaltung gegenüber traditionellen Formen weiblicher Existenz als entscheidenden Ansatz zum Verständnis der religiösen Frauenbewegung heraus. Darüberhinaus stellt er die Bewegung in die sozialgeschichtlichen Zusammenhänge des 12. und 13. Jahrhunderts (Beginnenwesen, Entstehung der Reform- und der Bettelorden) und nimmt in ihrer Bewertung eine Abgrenzung gegenüber feministischen Fragestellungen vor (wie auch schon in Kap. I, S. 25f.). Kap. III »Die Offenbarungen der Elisabeth von Schönau. Bildwelt, Erlebnisweise und Zeittypisches« (S. 78–101) befaßt sich mit der neben Hildegard von Bingen frühesten »Vertreterin« der Frauenmystik, bei der noch das von Jenseitsvisionen geprägte religiöse Erleben im Gegensatz zur Christus-zentrierten Erlebniswelt späterer Mystikerinnen im Vordergrund steht. In Kap. IV geht der Verfasser anhand von Beispielen aus dem niederländisch-belgischen Raum der Frage »wie wird frau Mystikerin?« nach und untersucht, inwieweit »Kindheit und Jugend mittelalterlicher Mystikerinnen« (S. 102–122) entscheidende Impulse für ihre spätere Entwicklung geben. Die Kapitel V bis IX befassen sich mit Mystikerinnen des 12.–14. Jahrhunderts, die meist nicht im Zentrum der Mystikforschung stehen: Ida von Nivelles (S. 123–135), Lutgard von Tongeren (S. 136–187), Hadewijch (S. 188–204), Marguerite d'Oingt (S. 205–230) und Agnes Blannbekin (S. 231–250). In Kap. X »Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Birgitta, Katharina« (S. 251–284) stellt Dinzeltbacher aus einer kleinen Zahl von Mystikerinnen, die ihrem Geschlecht auferlegten Beschränkungen einer öffentlichen Tätigkeit überwinden und politisch und gesellschaftlich nach außen gewirkt haben, die drei bekanntesten vor: Hildegard von Bingen (1098–1179), Birgitta von Schweden (1302/03–1373) und Katharina von Siena