

konkreten Fall eines sterbenden alten Mannes, der getauft werden wollte, aber nur zusammen mit seinen drei Frauen – ohne sich von ihnen trennen zu müssen.

Letzten Endes entschied sich THIEL schließlich für eine Tätigkeit als Ethnologe (als solcher war er u.a. Professor für Ethnologie in Bonn und Frankfurt a.M. sowie Direktor des Museums für Völkerkunde in Frankfurt a.M.), da sich Mission und Wissenschaft bzw. Ethnologie für ihn nicht vereinen ließen. THIEL war mit seiner Vorstellung von der Afrikanisierung des Christentums, die er damals noch nicht voll verwirklichen konnte, seiner Zeit voraus. Der Leser hätte sich diesbezüglich vielleicht ein paar Aussagen zur Weiterentwicklung und zum heutigen Stand der Mission gewünscht. Denn gerade heute wird in der Theologie der Inkulturation und Kontextualität Rechnung getragen: Man ist sich durchaus bewusst, dass angesichts der kulturellen und religiösen Pluralisierung sowie der Globalisierung – nicht nur im Bereich der Mission – Kenntnis und Beachtung der jeweiligen fremden Kultur und Religion unabdingbare Prämissen für eine Kommunikation, für die Übersetzung der christlichen Botschaft und für einen Dialog sind (beispielhaft seien hier nur K. Müller und H. Waldenfels genannt). Diese Einsichten sind sicher nicht als der Erfolg von *armchair*-Missionaren zu verbuchen, sondern als der von Praktikern wie THIEL, die neue Wege wagen. Das Buch dokumentiert in anschaulicher Form, wie dieser Zeitabschnitt der beginnenden Veränderungen in der Entwicklung der Mission erfolgte.

Bonn

Ulrike Peters

Weiß, Bardo: *Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*, Ferdinand Schöningh / Paderborn u.a. 2000, 987 S.

1. Ein sehr wichtiges Thema im Dialog christlicher Mystik mit mystischen Ansätzen asiatischer Religionen ist die Frage nach der »unio mystica«. Hat die Vereinigung mit Gott die Auflösung der menschlichen Person zur Folge oder kommt in der liebenden Gottesbegegnung die menschliche Person erst wirklich zu sich selber? Hintergründig stellt sich diese Frage in den meisten christlichen und west-östlichen Mystikdiskussionen. Fundierte Blicke in die christliche Mystikgeschichte können bei der Beantwortung der Frage aus christlicher Sicht sehr hilfreich sein.

2. Mit Bardo WEIß hat sich ein ausgesprochener Spezialist mittelalterlicher Frauenmystik den Fragen nach Liebe und Unio angenommen. Das äußerlich und inhaltlich gewichtige Buch ist offensichtlich ein Alterswerk. So ausführlich und mit so vielen Zitaten aus mystischen Werken schreibt nur einer, der sich jahrzehntelang mit dem Thema beschäftigt hat und der nun aus der beeindruckenden Fülle seines Wissens schöpft. Trotzdem ist es nur der »erste Teil eines größer angelegten Projektes« (1). In ihm soll die Minne oder Liebe als ein Hauptthema der Deutschen oder Rheinischen Frauenmystik betrachtet werden (vgl. 1). An einer Stelle des Buches (403) stellt der Autor denn auch konkret ein Buch zur Brautmystik dieser Zeit in Aussicht.

Die Abgrenzung des zu besprechenden Zeitraumes (1–19), des geographischen Raumes (19–23) und des Inhaltes der Arbeit ist sauber und mit sehr vielen Literaturverweisen belegt. Grundfragen heutiger Mystikforschung sind angesprochen, etwa die Frage nach der literarischen Fiktion (27–73) oder dem Offenbarungscharakter der Erlebnisse (73–84). Wichtig sind etwa die vier »Voraussetzungen, den Offenbarungsanspruch zu akzeptieren« (83–84). Gerade von diesem Ansatz her wagt es der Autor, die Texte primär als das zu nehmen, was sie sein wollen: Berichte von mystischen Erlebnissen von Frauen mit Gott. Ein angesichts vieler Mystikdiskussionen unserer Zeit geradezu wohlthuender Ansatz. Als Textgrundlage nimmt WEIß Texte und Viten von über 20 Frauen, etwa Elisabeth von Schönau, Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn, Gertrud die Grosse, Christina Mirabilis, Ida von Löwen, Christina von Stommeln, Elisabeth von Spalbeek, Agnes von Blannbekin (vgl. dazu 24–25).

Die folgende Besprechung wird wegen der Überfülle des Materials nur einige wenige mir besonders interessant scheinenden Punkte der Arbeit ansprechen.

3. In zwei großen Teilen versucht der Autor die entsprechenden Fachtermini der mystischen Literatur zu beschreiben und sammelt Texte aus der mittelalterlichen Frauenmystik. Dabei verfolgt er üblicherweise einen bestimmten Begriff in der lateinischen und muttersprachlichen Literatur der Autorinnen und zieht als Referenzen auch »Mystiktheoretiker« wie Bernhard von Clairvaux, die Viktoriner oder David von Augsburg bei. Vor allem diesen spricht er einen großen Einfluss zu. Als Franziskaner fiel mir dabei die geringe Bedeutung auf, die WEIß franziskanischen Ansätzen im engeren Sinne zumisst. David von Augsburg war zwar Minderbruder, ist in seiner Mystiktheorie aber eher ein genialer Sammler, denn ein franziskanischer Denker (vgl. dazu C. BOHL, *Geistlicher Raum. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung dargestellt am Werk De compositione des David von Augsburg*, FranzForsch 42, Werl 2000). Klara von Assisi wird, soweit ich sehe, nirgends genannt. Allerdings ist auch unklar, ob sie mit ihren Briefen überhaupt im 13. Jahrhundert einen Einfluss auf den deutschsprachigen Raum hatte. Bonaventura wird zwar angeführt, wird von WEIß aber nicht breiter wahrgenommen. Der Einfluss Bonaventuras auf die Mystikerinnen mache sich »erst im 14. Jahrhundert geltend« (14). Die Bemerkung, dass bei Bonaventura (Itinerarium) die drei Blickrichtungen »extra se«, »in se« und »supra se« drei Stufen zu Gott hin sind, die eine nach der anderen bestiegen wird, ist erst noch falsch. Franziskus, der für Bonaventura das Vorbild des geistlichen Weges zu Gott ist, hat erst gegen Ende seines Lebens als er schon »mystische Höhen« erlebt hat, den Sonnengesang geschrieben und so den Blick nochmals »extra se« gerichtet. Bonaventura hat das Leben von Franziskus so genau beobachtet, dass er in seiner Mystiktheorie gar keine chronologisch denkbare Stufenfolge mehr formulieren konnte.

Bardo WEIß verfolgt im ersten Teil seines Werkes »Die Ekstase« (89–253) die Vielfalt der Ausdrücke für die in der Frauenmystik oft beschriebene Ekstase: Raptus, Ekstasis, Excessus. Dazu kommt eine genaue Beschreibung des Phänomens der Ekstase, die plötzlich auftreten und zur Körperstarre oder zum Hinfallen führen kann. Auch das Ende der Ekstase wird genau beschrieben (232–253).

Der zweite Teil »Ekstase und Liebe« (257–963) erörtert interessante mystische Phänomene wie die Selbstvergessenheit, die Selbstverachtung und die Todessehnsucht. Der größte Teil der Untersuchung ist schließlich der Vereinigung mit Gott gewidmet (395–963). Dabei werden aus der Wurzel »uni« gebildete Worte beschrieben und Einheitsformeln und Bilder für die Einheit (Kleid, Ring, Feuer, Flamme, Wachs, Siegel, Tropfen im Meer, Gottesgeburt u.v.m.) gesucht und besprochen. Auch klassische Formen mittelalterlicher Frauenmystik, wie die Verehrung des Jesuskindes, die eucharistische Frömmigkeit oder die Passionsmystik werden dargelegt.

Bei den Wortfelduntersuchungen wird immer wieder deutlich, dass der Autor in seiner Arbeit auch von der Leitfrage nach dem Wesen der Vereinigung mit Gott geführt wird. Aussagen, die eine pantheistische Verschmelzung der Person der Mystikerin mit Gott nahe legen könnten, werden wahrgenommen und zitiert, werden gleichzeitig aber auch in das Gesamtwerk der Autorin integriert, so dass immer neu deutlich wird, dass eigentlich für alle Autorinnen die Vereinigung mit Gott nicht Aufgabe des eigenen Personseins bedeutet und dass die Erfahrungen aller Mystikerinnen von ihnen selber und von ihren Beratern genuin christlich verstanden werden. Nicht wenige mystische Erlebnisse ereignen sich denn etwa auch im Umfeld der Feier der Eucharistie und stehen mit ihr in direktem Bezug.

Einige Detailbeobachtungen mögen hier noch genannt werden: In der Beobachtung des Lebenszyklus und der Todessehnsucht vieler Mystikerinnen entdeckt WEIß oft ein dualistisch-leibfeindliches Weltbild (etwa 326), findet aber auch eine aus Liebe geborene Sehnsucht nach dem Tod, die offensichtlich eine wichtige und zentrale Kraft im Leben der meisten Mystikerinnen ist. In der Frage nach der Vereinigung mit Gott wird auch der interessante Begriff der »Transformation« (Assimilation, Wandlung) behandelt (vgl. 437–439), der vermeidet, von einer Vermischung von göttlicher und menschlicher Person zu sprechen. Diese Wandlung führt schließlich zu einer Art Hineinnahme der

innertrinitarischen Personen, also zu einer größtmöglichen Einheit ohne Vermischung: »Der Mensch erhält Anteil an dem Sich-gegenseitig-Anblicken der drei göttlichen Personen.« (739) Dieser Begriff der Transformation kommt übrigens, worauf WEIB nicht verweist, auch bei Klara von Assisi vor. Sie schreibt im dritten Brief an Agnes von Prag (Vers 13) in einer verblüffend aktiven Diktion: »Transforma te ipsam totam per contemplationem in imagine divinitatis ipsius«.

Bevor man die zwar übersichtlich geordnete, aber in sich doch den Verständnishorizont eines gewöhnlichen Lesers übersteigende Arbeit weglegt, stößt man auf das bemerkenswerte Nachwort (965–972) des Autors. In siebzehn markanten Punkten werden die gemachten Erkenntnisse nochmals zusammengefasst. WEIB stellt fest, dass Frauenmystik in dieser Zeit ekstatische Erlebnismystik ist (965), die die Aufmerksamkeit von sich selbst auf Gott hin verlagert. Die Auffassung, dass Mystik grundsätzlich für alle Christen möglich ist, habe sich nach dem zweiten Weltkrieg durchgesetzt. Sie widerspricht der mittelalterlichen Auffassung, dass Ekstasen außergewöhnliche Gnadengaben sind, die nicht jedem Menschen zugänglich werden. WEIB zählt die Gabe der Mystik bewusst unter die Charismen, die nicht jedem geschenkt sind, die der Kirche als Ganzer aber für den Dienst am Leib Christi gegeben werden (968). Die Unterscheidung einer ekstatischen Mystik im engeren Sinne und einer allgemeinen Mystik im weiteren Sinne (968) hilft WEIB dabei die Einheit der christlichen Glaubenserfahrung zu erhalten, ohne die Besonderheit ekstatischer Charismen zu leugnen. In beiden Formen der Mystik brauche es beim Gläubigen eine Abwendung von sich selber und eine Hinwendung allein auf Gott (970). Was in vielen zitierten Texten immer wieder aufschien, vermag WEIB am Ende noch einmal klar ins Wort zu bringen: »Das Urbild aller ekstatischen Einheit sehen die Mystikerinnen in der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Deswegen glauben sie auch, dass sie in den Ekstasen in Jesus Christus Anteil an dessen Einheit mit dem Vater erhalten. Die Mystik dieser Frauen ist deswegen stark trinitarisch und christologisch geprägt.« (971)

4. Diese letzten zusammenfassenden Sätze sagen nach einer minutiösen Untersuchung der Begriffe von Liebe und Unio in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts wohl Wesentliches über christliche Mystik überhaupt aus: Weil sich Gott in der Menschwerdung mit dem Menschen vereinigt hat, kann der Mensch auf besondere Weise an der trinitarischen Liebe der göttlichen Personen zueinander teilhaben und kann intim-ekstatische Vereinigung mit Gott erfahren. Ausgehend von den ekstatischen Erlebnissen mittelalterlicher Christinnen und einem solch klaren Verständnis von christlicher Mystik, wie sie Bardo WEIB vorlegt, wird der Mystik-Dialog mit den asiatischen Religionen und ihren im Westen aufgenommenen Teilelementen auf jeden Fall zu einem faszinierenden Unterfangen.

Fribourg

Paul Zahner OFM