

Vom Umgang mit Geschichte Fragen eines Kirchenhistorikers an Bardo Weiß

VON VOLKER LEPPIN

Wer klagt, theologische Mediävistik habe keinen Ort an der deutschen, der europäischen, der internationalen Universität, irrt: Sie hat zwei Orte. Das ist ihr Problem und ihre Chance. Man kann theologische Mediävistik in systematischer Absicht betreiben – und wird sich fragen lassen müssen, ob man der historischen Verortung der untersuchten Texte und Gegenstände gerecht wird. Man kann theologische Mediävistik aber auch in kirchenhistorischer Absicht betreiben – und wird sich fragen lassen müssen, ob man der Überzeitlichkeit, die jedem Gedanken, der ein ernsthaft theologischer ist, anhangen muß, genug Raum läßt. Es sind zwei Weisen des Umgangs mit Geschichte, die nicht unversöhnlich sein müssen – aber vielleicht gelegentlich um ihre Versöhnung ringen müssen. Zu diesem Ringen sollen die folgenden Zeilen ein Beitrag sein.

Bardo Weiß ist emeritierter Professor für Dogmatik an der Mainzer Universität, gehört also zu den (katholischen) Systematikern unter den theologischen Mediävisten. Sein jüngstes Werk¹ habe ich als (evangelischer) Kirchenhistoriker gelesen und befrage es als solcher.

Vor jeder Frage aber sei festgestellt und betont: Ein solches Opus verlangt nicht nur wegen des schieren Umfangs von 2266 Seiten Respekt. Es handelt sich hier um eine jener Summen jahrzehntelanger Forschertätigkeit, in denen ein Wissenschaftler andere mit seiner Gelehrsamkeit beschenkt. In einem Zeitalter, in dem die Datenbank auch für Geisteswissenschaftler zum immer weniger verzichtbaren Instrument ihres wissenschaftlichen Tuns wird – und damit alles, was sich nicht in einer Datenbank findet oder mit ihren Suchmaschinen nicht erfaßt werden kann, einer *damnatio memoriae* anheimfällt –, zeigt Weiß, welchen uneinholbaren Gewinn stupende Textkenntnis und aufmerksame Lektüre bringen – Gewinn für den Systematiker wie den Kirchenhistoriker. Beide finden hier zusammengetragen, was zum Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf Grundlage des Quellencorpus, das Weiß definiert hat, zu sagen ist.

Genau genommen handelt es sich nicht um ›das‹ Gottesbild, sondern um Gottesbilder, denn der Kirchenhistorikern nahe liegende wohlfeile Vorwurf, hier werde übersystematisiert, greift nicht: Weiß behandelt in 11 Kapiteln Gottesaussagen, in denen sich dogmatische Loci zwar widerspiegeln, die aber nicht einfach solchen dogmatischen Loci folgen. Das macht schon die Formulierung der Überschriften deutlich. So ist etwa in der Überschrift zum

1 Weiss 2004.

9. Kapitel nicht von der »Gerechtigkeit Gottes« die Rede, wie es in einer schulmäßigen Dogmatik zu erwarten wäre, sondern es heißt: »Der strenge und gerechte Gott«. Die Eigenschaften Gottes werden also tatsächlich – in fast allen Kapitelüberschriften – auch grammatikalisch als Eigenschaften behandelt, das heißt: als Adjektive, und diese Adjektive werden in ihrem Assoziationsraum breiter angelegt, als dies für Dogmatik üblich oder gar zwingend wäre.

Keine Übersystematisierung also, und auch keine Aufhebung der individuellen Charakteristika der behandelten Autorinnen bzw. der über sie schreibenden Autoren. Kapitel für Kapitel wird zu den jeweiligen Themen eine feine Untergliederung vorgelegt, in der abschnittsweise die einzelnen Frauen zu Worte kommen. Es wird also nicht zugunsten einer Systematik zusammengeklaut, was zusammenzuholen ist, sondern es werden jeweils aus einem Œuvre die Gedanken zu einem Themenkreis zusammengetragen und die Erhebungen zu den einzelnen Autorinnen dann additiv aneinandergesetzt. So ergibt sich eine umfassende Sammlung, deren Sortierung die wohltuend ordnende Hand des Systematikers verrät, die aber ihrerseits Raum für Individuelles offenhält. Mit anderen Worten: Ein weiterer gerne von kirchenhistorischer Seite erhobener Vorwurf gegen systematisch orientierte Interpretationen, die Unterbewertung des Individuellen, läuft ins Leere.

Und doch: Man wird dieses Werk als Kirchenhistoriker, aber, wie ich denke, auch als Systematiker, der sein Forschen historisch verankern will, schwerlich ohne Fragen wahrnehmen können. Das beginnt mit der methodischen und geschichtstheologischen Unklarheit der – freilich sehr moderat eingebrachten – Voraussetzungen zur Akzeptanz des Offenbarungsanspruchs der behandelten Frauen.² Die konfessionell empfindliche Frage nach dem Verhältnis dieses Anspruchs zum Schriftprinzip stelle ich dabei zurück und frage nur nach der Bedeutung für einen historischen Zugriff: Die Voraussetzung, »daß Gott in die Geschichte eingreifen kann«,³ wird ein Kirchenhistoriker schwerlich bestreiten, wenn er sich auch als Theologe versteht, aber einen historischen Gegenstand in der Hoffnung zu behandeln, daß man darin eine von Gott gesandte »exemplarische Hilfe« finde,⁴ stellt doch eine Überbelastung des historischen Arbeit Möglichen dar.⁵

Wären es freilich nur solche eher geschichtstheoretischen Überlegungen, vielleicht auch nur etwas unscharfe Formulierungen, an denen sich Probleme auftun, wären wohl alle Unklarheiten rasch beseitigt, denn niemand wird Weiß im Ernst vorwerfen wollen, daß er seine, es sei noch einmal gesagt: ganz vorsichtig, nicht affirmativ, sondern lediglich als Möglichkeit eingeführten Voraussetzungen, in irgendeiner Weise in eine *Hermeneutica sacra* umsetzte, daß also seine Arbeit aufgrund theologischer Vorannahmen den heute gülti-

2 WEISS 2004, I, S. 11.

3 WEISS 2004, I, S. 11.

4 WEISS 2004, I, S. 11.

5 Vgl. zu dieser Verhältnisbestimmung näher: LEPPIN 2004.

gen Maßstäben der Textinterpretation widersprechen. Denen entsprechen sie – und doch ignoriert sein Vorgehen vielfach den hermeneutischen Horizont historischen Denkens.

Die Fragen von Kirchenhistorikern können oft sehr simpel sein. Es sind die klassischen, um nicht zu sagen: altmodischen W-Fragen: Wer? Was? Warum? Manche von ihnen werden beantwortet, aber nicht alle. Die simpelsten unter ihnen mögen wohl sein: Wer sind deutsche Mystikerinnen? Was ist an ihnen deutsch? Und warum wurden sie ausgewählt? Fragen, wie sie einfacher kaum sein könnten, die aber bei Bardo Weiß nicht wirklich beantwortet werden. Wer sind die Mystikerinnen? Man stutzt schon, wenn man als erste Person Hildegard von Bingen genannt sieht.⁶ Bardo Weiß macht deutlich, daß er die Problematik ihrer Zuordnung zur Mystik kennt und hat sich hierzu auch in einem ersten Beitrag zu dem groß angelegten Projekt ausführlicher geäußert.⁷ Und doch ist zu fragen, ob nicht sein Mystikverständnis allzu sehr vom Begriff der Vision geprägt ist, wenn Hildegard für ihn im vorliegenden Buch ausdrücklich zum Gegenstand wird, weil sie zwar keine ekstatischen Erfahrungen, wohl aber Visionen erfuhr.⁸ So wird das Bemühen um Differenzierung des Phänomens ›Mystik‹ beiseite geschoben, und es entsteht ein Begriff von Mystik, der vielleicht eher mit der Vorstellung besonderer Begabung, besonderen Charismas zu beschreiben wäre als eben mit dem Begriff der Mystik.

Daß man mit dem Konzept der Mystik seine Schwierigkeiten hat, ist nun altbekannt, aber auch das Epitheton ›deutsch‹ in Zusammenhang mit Mystik bedarf der Nachfrage, selbst wenn Weiß es in der Regel⁹ klein schreibt. Das Konzept der ›Deutschen Mystik‹ hat in der internationalen Forschung zu Recht weitgehend ausgedient, nicht nur wegen der Mißbräuchlichkeit im Kontext Alfred Rosenbergs, sondern schon wegen seiner Genese in der Hegel-Schule des 19. Jahrhunderts. Weiß nimmt der Diskussion manches an Brisanz, indem er nicht von einer nationalen Eingrenzung seines Untersuchungsgegenstandes spricht, sondern von einer »geographischen«¹⁰ – aber welche Geographie wird hier eigentlich vorausgesetzt? Weiß selbst gibt die dabei mitgesetzte Problematik zu erkennen, wenn er wegen der »wechselseitige(n) persönliche(n) Beziehungen« auch die Mystikerinnen in Brabant in seine Untersuchungen einbezieht. Wie sinnvoll aber ist es, das Konglomerat ›Brabant plus Frauen im deutschsprachigen Teil des Reichs (denn das scheint leitend zu sein) auszusondern? Erst recht schwierig wird es, wenn man bedenkt, daß Weiß eine Fülle von lateinischsprachigen Texten zu untersuchen hat. Was also ist hier eigentlich ›deutsch‹? Was trägt eine solche Kategorie interpretativ aus? Weiß spricht zwar von einem »eigenständigen Beitrag« der Frauen aus dem

6 Nur am Rande sei vermerkt, daß Hildegard zweifellos zu jenen charismatischen Frauen gehört, von denen Texte unter eigenem Namen erhalten sind – ihr Fehlen in der entsprechenden Liste (WEISS 2004, I, S. 4) dürfte ein Versehen sein.

7 WEISS 2000.

8 Vgl. WEISS 2004, I, S. 2.

9 S. aber WEISS 2004, I, S. 4.

10 WEISS 2004, I, S. 3.

deutschen Sprachraum »für die Spiritualität ihrer Zeit«¹¹ – aber wie hängen der gewählte geographische Rahmen und dieser besondere Beitrag zusammen? Inwiefern wird die Eingrenzung ›deutsch‹ über den pragmatischen Aspekt hinaus auch in die Interpretation einbezogen? Für die zeitliche Eingrenzung hat Weiß einen sachlichen Grund angegeben: die Anfänge bei Hildegard und Elisabeth von Schönau einerseits für den Beginn, das Ende dann aufgrund des vordringenden Einflusses der Hochscholastik ab 1300, während bis dahin die »Mönchstheologie« (so Weiß mit der alten Übersetzung von Leclercq¹², im Unterschied zum vielfach gebräuchlichen Begriff »monastische Theologie«) bestimmend gewesen sei.¹³ Man kann darüber streiten, ob man monastische und scholastische Theologie tatsächlich so säuberlich trennen kann, wie dies in vielen Zusammenhängen seit Leclercq getan wird, aber: So gibt der zeitliche Rahmen auch etwas für die Interpretation ab, denn tatsächlich ist das ganze Buch durchzogen von Hinweisen auf Parallelen zwischen der monastischen Theologie und der Spiritualität der behandelten Frauen. Aber die Kategorie ›deutsch‹ trägt für die Interpretation weder in sozio-kultureller noch in philologischer Hinsicht erkennbar etwas aus.

Noch problematischer aber ist Weiß' Vorgehen bei der Frage des Geschlechts. Frauenmystik ist nun wirklich ein bestens bearbeitetes Feld der internationalen *gender studies*. Nichts – außer einer Invektive gegen eine in der Frühphase der geschlechtsorientierten Forschung aus »feministischem Blickwinkel« formulierte These¹⁴ – läßt erahnen, daß Weiß sich mit dieser Forschung ernsthaft auseinandergesetzt hat, die den untersuchten Texten erst ihren eigentlichen Sitz im Leben gibt. Gerade hier bleibt das Interesse des Historikers an dem von Weiß behandelten Thema völlig unbefriedigt: Die Frage, was zu der reichen Entstehung und Verbreitung gerade frauenmystischer Viten und Texte geführt hat, würde etwas vom Funktionieren von Religiosität in der mittelalterlichen Christenheit offenlegen. Eine kritische Unterscheidung zwischen dem Aussagewert von (gegebenenfalls stilisierten) Visionsberichten einerseits, Viten andererseits, sollte auch bei einer systematischen Aussageabsicht nicht ignoriert werden. Dazu würde dann auch, um nur eines der hierdurch angerissenen Problemfelder zu benennen, eine genauere Verhältnisbestimmung zwischen in der Regel männlichen Interpreten und den geschilderten Frauen in den Viten, die den überwiegenden Anteil am Textcorpus ausmachen,¹⁵ gehören. Die alt(backen)e These, daß die beteiligten Beichtväter eine literarische Fiktion darstellten, gegen die Weiß sich unter Berufung auf mehr als zehn Jahre alte Forschungsberichte wendet,¹⁶ ist weit weniger der Rede wert als die Frage nach dem religionskulturellen Transfer, den diese Interpreten zwischen weiblicher und männlicher

11 WEISS 2004, I, S. 3.

12 LECLERCQ 1963.

13 Vgl. WEISS 2004, I, S. 3.

14 Vgl. WEISS 2004, I, S. 5.

15 Vgl. WEISS 2004, I, S. 4.

16 Vgl. WEISS 2004, I, S. 5 Anm. 7.

Religiosität erstellten, oder die Frage nach der implizit in den Viten geschehenden geschlechtlichen Rollenzuweisung, nach dem Konzept spezifisch weiblicher Heiligkeit und auch nach ihrem impliziten Verhältnis zur Begrenzung des Zugangs zum priesterlichen Amt auf Männer. Es erstaunt schon, wie gelassen Weiß vermerken kann, daß Mechthild von Hackeborn genau dasselbe geschehe wie dem Lieblingsjünger Johannes, nämlich die Klarheit von Christi Antlitz zu schauen,¹⁷ ja, daß sie in einer Entrückung allen Heiligen den lebendigen Kelch reichen darf,¹⁸ oder daß Gertrud der Großen »wie den Priestern« das Urteil über die Schuld ihrer Schwestern zusteht¹⁹ und bei ihr, wie es bei Weiß lapidar heißt, die Liebe das Sakrament auch geistlich empfangen kann.²⁰

Hier stehen offenkundig der Sache nach konkurrierende Konzepte von charismatischer Begabung – in der Unmittelbarkeit von Erfahrung oder Vision einerseits, in der amthierarchischen Vermittlung andererseits – zur Rede. Das bedarf der Thematisierung und Erklärung, wenn man verstehen will, was die Frauen bewegte, die Weiß behandelt. Nun ist es nicht so, daß diese Dimensionen völlig fehlten. So kann Weiß im Blick auf die Verwendung des Königsbildes für Gott bei Bernhard auch davon sprechen, daß im Gemach des Königs die Braut mit ihm »gleichsam außeramtlich« verkehre²¹ – was aber diese Außeramtlichkeit in der realen christlichen Gesellschaft, in der Mystiker und Mystikerin leben, für Folgen hat oder haben kann, welche Ängste damit verbunden sein können, erfährt der Leser nicht. Und auch wo der Bezug auf die soziale Realität der behandelten Frauen hergestellt wird, bleibt unbefriedigend, was Weiß bietet. So betont er, daß Hildegards Einschärfung der Jungfräulichkeit als Vorbedingung der Begegnung mit Christus keineswegs »nur rein geistig verstanden« sei²² – daß aber die hieraus bei Hildegard gezogene Folgerung, daß deswegen nur zölibatäre Priester vor den Altar treten können, ein weiteres, geschlechtliches Merkmal einführt, das so in der Argumentation zunächst nicht selbstverständlich gegeben ist – es ist im selben Zusammenhang von der Braut die Rede –, wird nicht thematisiert.

Selbst wenn man die *gender*-Frage nicht stellen will (was bei einem auf Frauen eingeschränkten Quellencorpus heutzutage eine eigenartige Zurückhaltung gegenüber diesem längst etablierten Forschungszweig darstellt), so müßte das Verhältnis zwischen Interpret und interpretierter Mystikerin doch etwas mehr Fragen aufwerfen: Der Gedanke des »Gemeinschaftswerkes«, den Weiß einbringt, ist zwar ebenso berechtigt, wie die Kritik am impliziten Anachronismus literarkritischer Methoden²³ – aber daß Weiß hierfür nun den Begriff des »teamworks« einführt,²⁴ macht deutlich, daß er selbst nicht minder

17 Vgl. WEISS 2004, I, S. 256.

18 Vgl. WEISS 2004, I, S. 595.

19 Vgl. WEISS 2004, II, S. 1061.

20 Vgl. WEISS 2004, III, S. 1937.

21 Vgl. WEISS 2004, I, S. 406.

22 Vgl. WEISS 2004, I, S. 413.

23 Vgl. WEISS 2004, I, S. 8.

24 Vgl. WEISS 2004, I, S. 8.

anachronistisch verfährt. Gemeinschaftswerk: Das kann durchaus Ausdruck einer in sich hierarchisierten Gemeinschaft sein, die für die Beteiligten in keiner Weise problematisiert gewesen sein muß, die aber der analytische Blick des zurückschauenden Betrachters festzustellen, zu beschreiben und zu interpretieren hat – wenigstens dann, wenn er ein klares Bild von dem untersuchten Gegenstand an seinem historischen Ort gewinnen will, wenn er also mit Geschichte nicht nur zum gegenwärtigen Gebrauch umgehen, sondern sie historisch verstehen will. Den garstigen Graben der Geschichte einfach zu überspringen: Das ist unmöglich. Nötig ist die geduldige Schärfung der eigenen Optik, die es ermöglicht, das andere Ufer des Grabens immer genauer in den Blick zu bekommen. Und genau diese Schärfung fehlt in dem monumentalen und, es sei noch einmal gesagt: respektgebietenden Werk von Weiß.

Der Historiker also wird durch einen äußerst schmalen Korridor in das Werk geleitet. Fragen, die sich ihm im Alltagsgeschäft aufdrängen, werden nicht gestellt und entsprechend auch nicht beantwortet. Er betritt die luftigen Höhen der Dogmatik, fernab jeder historischen Anbindung. Denn, so wird man aus historischer Sicht urteilen, Werkimmanenz bedeutet gerade nicht die Erarbeitung der »damalige(n) Aussageabsicht«,²⁵ sondern die Kapitulation vor der Frage nach dem »Damals« und der damaligen Bedeutung, denn eine Aussage ist nach allen modernen Erkenntnissen über Kommunikation immer in Relation von Sender und Empfänger der Aussage zu interpretieren – und beide sind nur durch die mühsame historische Kärnerarbeit herauszupräparieren. Trotz all dieser Einschränkungen kann der Historiker das große Werk von Weiß gleichwohl mit Gewinn lesen. Die angenehm unsystematische Systematik wurde oben schon angesprochen. Die über 2000 Seiten können hier auch nicht annähernd zusammengefaßt werden, es soll auch nicht ein kommentiertes Inhaltsverzeichnis geboten werden, aber es sei auf die Grundstruktur und methodische Weichenstellungen hingewiesen:

Kapitel 1 behandelt den unerkennbaren und den ewigen Gott. Es ist, wie auch alle folgenden Kapitel so strukturiert, daß zu bestimmten Konzepten die unterschiedlichen Textstellen gesammelt werden, die lateinisch- und volkssprachlich dieses Konzept behandeln. In sauberer Textanalyse werden die Wortfelder beschrieben und die Bezüge der jeweiligen Begriffe genannt. Mit anderen Worten: Hier ist ein grandioses Nachschlagewerk zu Themen der behandelten Autorinnen entstanden – und es sei an dieser Stelle ausdrücklich gesagt: Hierfür ist es dann auch unbedeutend, ob man nun Hildegard als Mystikerin rechnet oder nicht. Wenn erst einmal die für den Abschluß des offenbar noch weit ausgreifenden Projektes angekündigten Register erschienen sind, wird man zu Themen und zu Personen in umfassender Weise ein Begriffslexikon zur Verfügung haben. Wäre das Werk freilich nur das, würde man, bei allem Respekt, als Rezensent die Pflicht haben, von der durchgängigen Lektüre abzuraten und zu einer gelegentlichen Konsultation als Nachschlagewerk zu raten. Doch es ist mehr: Weiß konturiert die Aussagen theo-

25 Vgl. WEISS 2004, 1, S. 15.

logisch. So kann etwa als entscheidender Unterschied zwischen Mönchstheologie und Frauenmystik einerseits, Dionysios andererseits bestimmt werden, daß dieser die Unaussagbarkeit Gottes mit dessen Transzendenz verband, jene dies aber mit der Gnade Gottes verbinden.²⁶ Das ist alles andere als überraschend, als auf ein umfassendes Textcorpus gestützte Aussage aber von hohem Gewicht. Von besonderer Bedeutung sind die Bezüge zwischen lateinischer und deutscher Sprache, die Weiß herstellt. Hier wird man insbesondere die germanistische Resonanz abwarten müssen. Es sei aber doch auch an dieser Stelle schon vermerkt, daß Weiß jedenfalls mit großer philologischer Sorgfalt vorgeht, wenn er etwa die Bedeutungsnuancen von Heimeligkeit und Heimlichkeit sauber, Autorin für Autorin vorgehend, gegeneinander abwägt und miteinander in Beziehung setzt.²⁷ Zu den beeindruckenden Interpretationsgängen gehört es auch, daß Weiß darauf verweist, daß die scholastische Differenzierung zwischen Unbegreiflichkeit Gottes im Sinne des *comprehendere*, zwar so weder in der Mönchstheologie noch bei den Mystikerinnen vorauszusetzen ist – daß sich aber gleichwohl analoge Argumentationsgänge bei ihnen finden;²⁸ gerade hier wird man als Historiker unumwunden zugestehen, daß die Argumentation mit einem erklärten historischen Nicht-Zusammenhang zwischen Scholastik und Mystikerinnen für die Textanalyse fruchtbar ist und eine Sensibilität generiert, die das genetische Fragen des Historikers hier möglicherweise nicht aufgebracht hätte. Zu den grandiosen Zügen der Arbeit von Weiß gehört es, daß und wie er in diesem Zusammenhang auf den ewigen Gott zu sprechen kommt: »Gott ist deswegen von uns endlichen Menschen nicht begreifbar, weil wir endlich sind, er aber unendlich und ewig ist.«²⁹ Theologisch gesprochen, findet sich in diesem Satz die Wendung von der anthropologisch orientierten Erkenntnistheorie zur materialen Lehre von Gott, gerade weil, wie Weiß immer wieder betont, die Mystikerinnen viel stärker als der Neuplatonismus von der Begegnung mit Gott, seinen nach außen gewandten Eigenschaften ausgehen. Erst mit der Ewigkeit ist eine Begegnung mit Gott unabhängig von seinen Außenbezügen erreicht, die wiederum vielfach in den behandelten Texten reflektiert wird. Deren Reflexionsniveau zeigen die ausführlichen Passagen zur Verhältnisbestimmung trinitarischer und christologischer Vorstellungen zum Gedanken der Ewigkeit, mit denen Weiß zeigt, in welchem Maße die Mystikerinnen die grundlegenden Probleme der christlichen Theologie in ihr Denken nicht nur aufnahmen, sondern eigens durchdachten³⁰ – jede theologische Abwertung ihres Denkens dürfte nach diesen grundlegenden Untersuchungen ausgeschlossen sein. Wenn man denn das Konzept einer monastischen Theologie aufgreift, so hat Weiß durch diese Untersuchungen eine Bresche dafür geschlagen, diese als eigenen, nicht defizienten Modus des Umgangs mit der christlichen Tradition ernst zu nehmen.

26 Vgl. WEISS 2004, I, S. 31.

27 Vgl. WEISS 2004, I, S. 57–61.

28 Vgl. WEISS 2004, I, S. 86–102.

29 WEISS 2004, I, S. 117.

30 Vgl. WEISS 2004, I, S. 153–168.

Die Stärken des 1. Kapitels finden sich auch in den folgenden Kapiteln, aber genau so die Folgen der genannten Vorentscheidungen, die wenigstens exemplarisch benannt seien: Thema des 2. Kapitels ist »Der herrliche Gott«. Das Kapitel führt dabei auf begrifflicher Ebene in die Konzepte von Herrlichkeit und Ehre ein, auf metaphorischer Ebene geht es um Klarheit und Licht. Im Blick auf den Sprachgebrauch zeigt sich gerade hier die Problematik einer betont immanenten Textlektüre: Begriffe wie »honor« oder »herrschaft« werden, was der Textstruktur durchaus entspricht, dezidiert theologisch gedeutet.³¹ Die mitschwingenden sozialen Konnotationen aber werden nur im Modus des Ausschlusses thematisiert. Der auch soziomorphe Charakter des Gottesbildes, wie ihn anhand des *honor*-Begriffs R.W. Southern für Anselm gezeigt hat,³² bleibt damit weitgehend³³ ausgeblendet – und damit eine wichtige Dimension der behandelten Texte. Das 3. Kapitel behandelt den heiligen, majestätischen und königlichen Gott, weist auch einen eigenen Abschnitt zur Übertragung weltlicher Herrschertitel auf Gott auf,³⁴ aber wiederum ohne daß dieser Vorgang hinsichtlich seiner Bedeutung für den sozialen Kontext von Theologie ausgewertet würde; ganz empfindlich wird dies, wenn der Gebrauch, den Bernhard vom Konzept der Majestätsbeleidigung in Auseinandersetzung mit Abaelard macht, hinsichtlich des Ineinanders von rechtlicher, theologischer und häresiologischer Argumentation blaß bleibt und die entsprechenden Stellen lediglich als weiterer Beleg für den Gebrauch der Majestätstitulatur angeführt werden:³⁵ So wird gesammelt, bestenfalls gesichtet, nicht aber gedeutet. Auch andere Kontexte werden mehr angesprochen als ausgewertet, so der Bezug auf die Liturgie, der mehrfach im Kontext der Heiligkeit erscheint, wenn Weiß auf Bezüge auf das *Sanctus* der Messe verweist. Auch wenn der kirchenhistorische Leser hier immer wieder an störende Grenzen des Fragens und Ausarbeitens stößt, erweist doch gerade dieses Kapitel wieder umgekehrt die Bedeutung der von Weiß vorgenommenen Zusammenstellung, wenn er etwa auf die durchaus überraschenden und weiter zu durchdenkenden Bilder des Papstes oder des Prälaten auf Gott zu sprechen kommt.³⁶ Im 4. Kapitel wird von dem großen und hohen Gott gehandelt, was in einer eigenen Bildwelt zahlreiche Nähen zu der im ersten Kapitel behandelten Unerreichbarkeit Gottes mit sich bringt, etwa wenn Weiß tiefsinnige Reflexionen Hadewijchs vorstellt, nach denen die Höhe Gottes zugleich auch die Tiefe in sich birgt und sich so von jeder geschöpflichen Höhe unterscheidet.³⁷ Im 5. Kapitel ist von »Gott als das Sein, das Leben, die Einheit und der Ursprung« die Rede. Dieses Kapitel ist von besonderer Bedeutung für den Ansatz von Weiß und innerhalb des Gesamtwerkes ein Kabinettstückchen.

31 S. insbesondere zu »herrschaft«: WEISS 2004, I, S. 236f.

32 Vgl. SOUTHERN 1995.

33 Vgl. aber etwa die interessante Passage, in der Hildegards Anknüpfen an lehnsrechtliche Rechtsformen geschildert wird (WEISS 2004, III, S. 1616).

34 Vgl. WEISS 2004, I, S. 399–437.

35 Vgl. WEISS 2004, I, S. 369.

36 Vgl. WEISS 2004, I, S. 426f.

37 Vgl. WEISS 2004, I, S. 515f.

Hier zeigt Weiß, wie in den von ihm behandelten Texten der Bereich philosophischer Gotteslehre mehr als nur gestreift wird und so neuerlich – wie schon im oben berührten Fall der Trinitätslehre – das hohe Reflexionsniveau der untersuchten Frauengestalten aufgewiesen wird. Zwar weisen die Belege nicht immer eine große Dichte auf – eine intensive Seinsspekulation ist etwa nur bei Hildegard von Bingen zu beobachten –,³⁸ aber in ihrer Menge bleiben sie beeindruckend und machen deutlich, daß die Texte der Frauenmystik in einer bestimmten Perspektive auch als genuiner Ausdruck von Theologie zu lesen sind, die – auch wenn Weiß gerade im Blick auf die philosophische Spekulation in seinem Gesamturteil sehr vorsichtig ist³⁹ – der monastischen oder scholastischen Theologie nicht nachsteht. Weit über den naheliegenden Kontext gehen Ausführungen hinaus, die deswegen hier benannt seien: Weiß legt dar, wie die Begriffe *substantia* und *forma*, die im scholastischen Kontext eine zunehmend aristotelische Färbung erhalten, in Texten der monastischen Theologie ohne aristotelische Konnotation gebraucht werden.⁴⁰ Es wird zu prüfen sein, ob die Kontamination mit aristotelischem Denken nicht doch etwas stärker ist, als von Weiß veranschlagt, aber jedenfalls sind hier wichtige Belege zusammengestellt, die eine solche Überprüfung ermöglichen.

Diese philosophische Thematik wird auch im 6. Kapitel fortgesetzt, das den Reigen der im zweiten Band behandelten, immer wieder auch trinitarisch akzentuierten Eigenschaften Macht, Weisheit und Güte eröffnet, wobei Weiß zunächst auch allgemeine Begriffe für Macht behandelt, ehe er auf die spezifische Allmacht zu sprechen kommt; in einem der leider zu seltenen Seitenblicke auf nicht-mystische volkssprachliche Literatur macht Weiß die komparatistisch interessante Feststellung, daß gerade hier die Rede von der »gewalt« Gottes (in ihrer noch nicht auf Gewalttätigkeit eingeschränkten mittelhochdeutschen Bedeutung) besonders verbreitet ist⁴¹ – für die Frage des Zusammenhanges zwischen dem Gottesbild der Mystikerinnen und einer verbreiteteren Mentalität wäre es wichtig, dem näher nachzugehen. Wahrheit und Weisheit werden dann im 7. Kapitel behandelt; dieser Abschnitt bietet auch die Gelegenheit, die Lehren von Präzienz, Prädestination und Providenz zu behandeln – allerdings ist jedenfalls für die beiden ersten Konzepte die Hauptzeugin Hildegard von Bingen, was noch einmal ihre Sonderstellung unter den untersuchten Frauengestalten unterstreicht.⁴² Daß das 8. Kapitel über Güte, Barmherzigkeit und Seligkeit Gottes mit über 600 Seiten besonders umfangreich ausfällt, überrascht kaum. Einen besonderen Hinweis auf die mögliche Ambivalenz metaphorischer Redeweise geben die Ausführungen von Weiß zur »Süße«, die einerseits die wohlthuende Eigenschaft Gottes sein kann, andererseits die verführerische Außenseite der Welt. Solche Ambivalenz eignet auch der Wirkung auf die frommen Frauen, wenn hier von Freude,

38 Vgl. WEISS 2004, I, S. 570f.

39 Vgl. WEISS 2004, III, S. 2249.

40 Vgl. WEISS 2004, I, S. 643–648.

41 Vgl. WEISS 2004, II, S. 734.

42 Vgl. WEISS 2004, II, S. 873–885.

Vergnügen und Lust die Rede ist. Im Blick auf den monastischen Lebensentwurf ist es jedenfalls bemerkenswert, wenn Christus Lutgard von Tongeren mit der Verheißung von *deliciae puritatis* von ihrer Neigung zu einem jungen reichen Mann fortzieht⁴³ oder wenn es in der *Vita Agnes Blannkebin* heißt, der Herr habe ihr für den Verzicht auf *carnis deliciae* in Fülle *spirituales deliciae* geschenkt⁴⁴ – eine Blickrichtung, die Theologie nicht nur immanent, sondern auch in Bezug auf die Lebensrealität der Theologietreibenden bedächte, fände hier reichlich Stoff.

Den dritten Band eröffnet das 9. Kapitel über den strengen und gerechten Gott, das vor allem die Wirkung der Strenge Gottes auf Seiten des Menschen, Angst und Schrecken, als Ausgangspunkt der Darstellung wählt. In diesem Kontext führt Weiß auch die rechtfertigungstheologischen Passagen seiner Autoren und Autorinnen aus, so daß das Werk *en passant* auch zu einem Baustein für ein entsprechendes Kompendium mittelalterlicher Theologie wird. Die Liebe Gottes steht im Mittelpunkt des 10. Kapitels, und Weiß begründet zu Recht einleitend, daß damit gegenüber der in anderem Zusammenhang behandelten Güte Gottes eine personale Zuspitzung verbunden ist.⁴⁵ Die mit und in der Liebe gegebenen Möglichkeiten von Erkenntnis setzt Weiß im Rahmen seines Deutungsmodells in ein behutsames Verhältnis zur scholastischen Methode.⁴⁶ Daß sich im Zusammenhang der Liebe immer wieder auch Übergänge zu erotischer Metaphorik eröffnen, scheint beim Abschnitt über Gottes Zartheit immerhin durch⁴⁷ – aber daß dann im Abschnitt über Vergleiche für die Liebe Gottes väterliche, mütterliche und brüderliche Liebe eigens behandelt werden,⁴⁸ nicht aber die Liebe des Bräutigams oder Geliebten, das wirkt doch sehr befremdlich und reduziert das Gottesbild der Mystikerinnen um seine wohl signifikanteste Dimension. Um dies als Mangel festzustellen, ist auch eine dezidierte *gender*-Perspektive wohl kaum nötig. Eine Fülle von Einzelheiten sind im 11. Kapitel über den schönen, reinen und demütigen Gott versammelt. Diese drei Eigenschaften werden in den ersten drei Abschnitten behandelt, der vierte gilt dann Metaphern, die in der Systematik des Buches bislang keinen Platz hatten, wie »Stern«, »Biene« oder »Kämmerer« – um nur einzelne Beispiele herauszugreifen.

Das umfängliche Buch endet mit einem sehr knappen Nachwort, das Anstöße bei den Mystikerinnen für das theologische Gespräch in der sehr skeptisch beurteilten Moderne sucht.

Die große Leistung des Werkes ist eine Rekonstruktion der erzählenden Texte der *Vita*-Literatur wie auch der visionären Texte der behandelten Frauen als Theologie. Das Instrumentarium hierzu gewinnt Weiß aus der monastischen Theologie des frühen und hohen Mittelalters: Durchgängig werden wichtige männliche Vertreter dieser Theologie herangezogen – Bern-

43 Vgl. WEISS 2004, II, S. 1455f.

44 Vgl. WEISS 2004, II, S. 1458.

45 Vgl. WEISS 2004, III, S. 1803.

46 Vgl. WEISS 2004, III, S. 1842f.

47 Vgl. WEISS 2004, III, S. 1959–1964.

48 Vgl. WEISS 2004, III, S. 1979–2005.

hard von Clairvaux, die Viktoriner und andere –, und die Aussagen aus dem weiblichen Frömmigkeitskontext darauf bezogen. Was passiert aber auf diese Weise? Es wird natürlich zum einen das Konzept monastischer Frömmigkeit ausgedehnt und wohl viel stärker belastet, als es dieses in der Forschungsdiskussion längst fragil gewordene Konzept eigentlich vertrüge. Es gibt seit langem gute Gründe, das Modell der Gegenüberstellung von monastischer und scholastischer Theologie zu hinterfragen. Diese seien hintangestellt, gibt es doch umgekehrt nach wie vor zahlreiche renommierte Fachvertreter systematischer wie historischer Provenienz, die dieses Modell gebrauchen und damit fruchtbare Ergebnisse erzielen. Durch die Applikation des Konzeptes monastischer Theologie bzw. »Mönchstheologie« auf die Frauenmystik bzw. auf die visionären Begabungen von Frauen aber geschieht etwas Eigenartiges: Ein Phänomen der Frömmigkeit, das unzweifelhaft theologische Implikationen besitzt, wird unter ein Gesamtkonzept von »Theologie« subsumiert. Nachdem seit bald sieben Dezennien mit dem *Dictionnaire de spiritualité* der Begriff der Spiritualität wissenschaftlich und kirchlich Karriere gemacht hat, nachdem die ersten großen Summen der frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung vorliegen,⁴⁹ nachdem mittlerweile auch der Begriff der »Frömmigkeitstheologie« ein eigenes Profil gewonnen hat,⁵⁰ wird nun wieder Theologie zu einer Universalkategorie. Das ist, um das Mindeste zu sagen, nicht glücklich. Es ist gewiß nicht glücklich für das Gespräch einer theologischen Mediävistik mit den Nachbardisziplinen, die durchaus zwischen Theologie und Frömmigkeit zu unterscheiden wissen und sich jedenfalls in letzterem Bereich verdienstvoll und bereichernd in das Gespräch über theologisch relevante Phänomene des Mittelalters hineinbegeben haben. Es ist nicht glücklich, um an die einleitenden Bemerkungen anzuknüpfen, für eine Erfassung des historischen Ortes von Äußerungen. Ob ein Text primär dem theologischen Diskurs zuzuordnen ist, oder ob seine Äußerungen vornehmlich Ausdruck der nicht primär auf Reflexion ausgerichteten Frömmigkeit sind, macht für die Aussageabsicht des Textes einen grundlegenden Unterschied.

Das Ganze ist aber auch theologisch und hermeneutisch riskant, und gerade darum muß von theologischer Seite, gleich ob aus historischer oder aus systematischer Perspektive, ein vehementer Widerspruch angemeldet werden: Der umfassende Anspruch, bei den Mystikerinnen eine Theologie zu rekonstruieren, kann nur dann eingelöst werden, und dies tut Weiß durchgängig, wenn Metaphern konzeptualisiert werden, wenn die Bilder also auf eine Sachebene projiziert werden, die man dann in den konzeptuellen Horizont der monastischen oder einer anderen Theologie einordnen kann. Anders ausgedrückt: Metapher und Bild werden auf eine einfache Zuordnung von Sach- und Bildebene reduziert. Man kann die Problematik dieses Vorganges nur dann recht erschließen, wenn man einen Seitenblick auf die Gleichnisforschung der vergangenen Jahrzehnte richtet, die ein Paradiesfall des Miteinanders von historisch ausgerichteter Exegese und systematischer Theologie

49 S. insbesondere ANGENENDT 2005.

50 Vgl. HAMM 1999

darstellt und unter dem Einfluß Paul Ricœurs eine Vorstellung von Metapher entwickelt hat, die dieser gerade zuspricht, sich nicht auf eine herauschälbare Sachhälfte reduzieren zu lassen, sondern eine eigene Eröffnung von Sinnräumen gerade durch ihren metaphorischen Charakter zu entfalten.⁵¹

Es mag exemplarisch an einer Deutung einer einzigen, unbedeutenden Textstelle, deutlich gemacht werden, wie sich die Probleme der Arbeit von Weiß gerade in diesem Punkt bündeln: Es ist sicher theologisch angemessen, wenn eine Erzählung über Beatrijs von Nazareth, die in der unio »in den Umarmungen und Küssen ruhte« und daraufhin aus ihren Augen einen Strahl von wunderbarer Klarheit ausgesandt hat,⁵² auf die Klarheit Gottes und ihre Wirkung auf den Menschen bezogen wird und hierbei auch an den Strahlenkranz des Mose erinnert wird⁵³ – aber die hier wie in einer Fülle anderer Texte auf der Hand liegende erotische Dimension des Geschehens verschwindet hinter einer solchen, spontan wieder auf männliche Gestalten bezogenen Deutung ebenso wie das Schillern zwischen sensualistischer Beschreibung des Geschehens zwischen Gott und Mensch und einer von Weiß dabei durchgängig vorausgesetzten Innerlichkeit, die erst auf der zwischenmenschlichen Ebene auch äußerlichen Charakter annimmt. Wo aber das Innere nur mit räumlich-äußerlichen Metaphern umschrieben werden kann (Umarmungen: *amplexus!*), da ist die Metapher eben an jene Grenze des begrifflich Mitteilbaren vorgedrungen und macht sich auf eine das Begriffliche übersteigende Weise bemerkbar. An einer solchen kleinen Stelle also läßt sich deutlich machen, wie sich literarische, systematische und historische Zugangsweisen zusammenfinden könnten, wenn der metaphorische Charakter der Aussagen wirklich konstitutiv für die Deutung gemacht würde; nur hingewiesen werden kann an dieser Stelle auch darauf, daß selbstverständlich zu einer angemessenen Erschließung dieser Metaphern nicht nur der Vergleich mit lateinischen theologischen Texten gehören würde, sondern auch der mit der – gelegentlich ganz knapp mit herangezogenen – volkssprachlichen Dichtung, zumal Liebesdichtung. Hier würde sich noch ein weiterer, umfassender Zugang zum Gottesbild der »deutschen Mystikerinnen« auftun.

Das jetzt vorliegende Werk ist, daran soll auch am Ende kein Zweifel aufkommen, ein Markstein theologischer Mediävistik. Nirgends sind bislang so umfassend, detailreich und sensibel die Gottesbilder der behandelten Mysti-

51 S. nur exemplarisch JÜNGEL 1974; WEDER 1990.

52 Weiß bietet stets zu den lateinischen und mittelhochdeutschen Texten auch die Übersetzung: ein richtiger und hilfreicher Tribut an heutige Sprachkenntnisse. Störend ist bei der Lektüre aber die mangelnde Vereinheitlichung der Editionsprinzipien der benutzten Texte. So steht, um wahllos Beispiele herauszugreifen WEISS 2004, I, S. 366 »maiestas«, WEISS 2004, I, S. 367 »majestatis«, WEISS 2004, I, S. 384 »supernae«, WEISS 2004, I, S. 386 aber im Genitiv »divine«, WEISS 2004, I, S. 574 »uita«, WEISS 2004, I, S. 575 hingegen »vita«. Eine Vereinheitlichung in den zukünftigen Teilen des Projektes wäre sehr zu wünschen. Dem Verlag wäre angesichts der zahlreichen Tippfehler zudem anzuraten, einem Autor, der auch ohne den Apparat eines Lehrstuhls so produktiv ist, eine gründlichere Lektorierung zu gönnen.

53 Vgl. WEISS 2004, I, S. 255.

kerinnen und Visionärinnen gesammelt, geordnet und auf einen theologischen Horizont bezogen worden. Aber die vorliegende Sammlung bewegt sich eben in einem weitgehend luftleeren Raum, in dem die historische Dimension, und das heißt konkret vor allem: der kommunikative Kontext der untersuchten Texte weitestgehend ausgeblendet wird. Der Kirchenhistoriker findet hier eine gewaltige Textstellensammlung, die er gerne benutzen wird, aber Hilfe zum historischen Verstehen findet er kaum. Und am Ende bleibt die Frage, wozu hier eigentlich das Gottesbild einer sozial einigermaßen definierbaren Gruppe erhoben wird, wenn deren historische Situierung für die Interpretation kaum eine Rolle spielt.

Diese Kritik führt in Grundsätzliches hinein. Sollte es wirklich nötig sein, noch einmal, wieder einmal daran zu erinnern, daß jede Textfassung in Editionen schon das historische Urteilen zur Voraussetzung hat, daß schon der Transfer aus einer anderen Sprache aufs Engste mit jenem historischen Denken vermischt ist, das die theologische Forschung seit Jahrhunderten in sich aufgenommen hat? Muß noch einmal darum gestritten werden, daß die Beschäftigung mit einem historisch gegebenen Gegenstand unablässig von historischer Methodik und Perspektive ist – auch da, wo sie in systematischer Absicht geschieht? Fragen, die sich aufgrund eines monumentalen Werkes stellen. Fragen aber, die letztlich auf die eine Frage zielen, was denn Theologie im Mittelalter sei und wie diese sich zur Selbstmitteilung Gottes (wie immer man diese in den unterschiedlichen Konfessionsfamilien genauer bestimmt) verhält. Und damit handelt es sich hier um Fragen, die eine Antwort finden müssen, wenn kirchenhistorischer und systematischer Diskurs nicht ungerührt nebeneinander bestehen sollen, sondern es einen gemeinsamen Diskurs theologischer Mediävistik geben soll.

LITERATURVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

ANGENENDT 2005

ARNOLD ANGENENDT: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt³2005

HAMM 1999

BERNDT HAMM: »Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert«, in *Praxis Pietatis*. FS Wolfgang Sommer, hg. von HANS-JÖRG NIEDEN, MARCEL NIEDEN, Stuttgart 1999, 9–45.

JÜNGEL 1974

EBERHARD JÜNGEL: »Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie«, in *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, hg. von PAUL RICŒUR, EBERHARD JÜNGEL, München 1974, 71–122.

LECLERCQ 1963

JEAN LECLERCQ: *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963.

LEPPIN 2004

VOLKER LEPPIN: »Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin«, in *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, hg. von WOLFRAM KINZIG, VOLKER LEPPIN, GÜNTHER WARTENBERG (*Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 15), Leipzig 2004, 223–234.

SOUTHERN 1995

RICHARD W. SOUTHERN: *Saint Anselm. A portrait in a landscape*, Cambridge 1995.

WEDER 1990

HANS WEDER: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen⁴1990.

WEISS 2000

BARDO WEISS: *Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2000.

WEISS 2004

BARDO WEISS: *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie*, I–III, Paderborn, München, Wien, Zürich 2004.