

kurriert vornehmlich auf die mit Askese und Mönchtum befaßten Schriften von Hieronymus, Rufinus, Paulinus von Nola und Gregor dem Großen. Einer detaillierten Analyse unterzieht J. u. a. „Die Ausbildung des italischen Asketen- und Mönchtums in seinem religiösen und gesellschaftlichen, kulturellen, kirchlichen und staatlichen Umfeld (473)“; als Stichworte seien genannt: „individuelle Armut und gemeinsamer Besitz (474)“, „Askese und Mönchtum im Umfeld paganer Kultur und Geistigkeit (509)“, das „Bild der *regulae* (662)“, das „werdende Asketen- und Mönchtum im Verhältnis zur Amtskirche (677)“, das „Asketen- und Mönchtum als Gegenstand weltlicher Gesetzgebung (Die Norm) (749)“, das „Kaisergesetz in Anwendung (Die Praxis) (816)“, schließlich die überragende „Bedeutung Gregors des Großen für das italische Mönchtum (827)“.

J. kommt das kaum zu überschätzende Verdienst zu, zur Rekonstruktion von ‚*Italia ascetica atque monastica*‘ eine immense Materialfülle zusammengetragen und entwicklungsgeschichtlich ausgewertet zu haben. Die angefügten Tabellen und Karten (939-958), die sowohl die Vielfalt als auch den Zuwachs an monastischen Gemeinschaften (nach Jahrhunderten und Einzelregionen gegliedert) illustrieren, belegen eindrucksvoll, wie grundsätzlich J. den von ihm beklagten „Benediktzentrismus“ (841) ebenso überwindet wie die in der Forschung häufig „unzureichende Würdigung“ des italischen Asketen- und Mönchtums insgesamt (841). Die Originalität seiner Untersuchung liegt vor allem darin, „das Allmähliche und Vage, das Experimentelle, bisweilen Widersprüchliche und noch wenig Systematische als Charakteristika der frühen Entwicklung (832)“ herausgearbeitet zu haben, kurzum: eben den Boden einer genaueren Betrachtung unterzogen zu haben, aus dem die großen Persönlichkeiten des italischen Mönchtums hervorgewachsen sind. Aus der Perspektive des Theologen gewiß bedauerlich, angesichts der ohnehin schon überreichen Studie aber durchaus verständlich ist die weitgehende Hintanstellung theologischer und spiritualitätsgeschichtlicher Aspekte (Liturgie; Gebet; Bezug des Asketenlebens zu Taufe und Buße...) zugunsten der klösterlichen Organisation (Besitz; Ämterstruktur; Verhältnis von Mönchtum und Amtskirche bzw. staatlicher Gesetzgebung). Etwas fragwürdig wirkt die Idee, die von Benedikt als Vorlage benutzte und zwischen 530 und 550 abgefaßte Magi-

sterregel nur unter ferner liefen zu berücksichtigen; das entsprechende – entgegen der selbstgesetzten Intention schon in der Überschrift benediktzentrierte – Kapitel (233–264) behandelt: „Organisation und Verfassung einer Gemeinschaft nach der *Regula Benedicti* (sowie der *Regula Magistri*) (233).“ Gerade wenn man der Behauptung J.'s folgt, daß die „RB auf weite Strecken eine konzise Reduzierung der ins Detail verliebten, homiletisch gestalteten RM auf den strukturellen, spirituellen und theologischen Kern“ ist (233), fragt man sich, warum J. dann nicht die *Magisterregel* als die ältere, sondern die *Benediktregel* als die jüngere zugrundegelegt hat. Zu bedauern ist auch, daß es J. in den „Schlußbemerkungen (832)“ versäumt, die wahrlich beachtlichen Ergebnisse seiner gewichtigen und leicht lesbaren Untersuchung mit den Ergebnissen der übrigen o.g. Studien zum europäischen Mönchtum zu vergleichen, zumal er seine eigene Studie völlig zu Recht als längst überfällige und ebenbürtige Ergänzung dieser allesamt als Standardwerke bereits etablierten Untersuchungen verstanden wissen will.

Münster i.W.

Hubertus Lutterbach

Bernard McGinn: *Die Mystik im Abendland.*

Band 1: Ursprünge. Aus dem englischen übersetzt von Clemens Maaß, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1994, 527 S., ISBN 3-45123381-9.

Der bereits öfter besprochene, zumeist mit in Grenzen gehaltener Begeisterung und mit einigem Vorbehalt aufgenommene Eröffnungsband einer mehrbändig geplanten Geschichte der Mystik im Abendland (die englische Originalausgabe erschien 1991 unter dem Titel *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, Vol. 1: *The Presence of God*) verdient es noch immer vorgestellt zu werden – für die, die ihn aus eigener Lektüre nicht kennen. Der in seiner Kompetenz bestausgewiesene Autor McGinn (fortan McG) arbeitet, wie es für ein allgemein zugängliches und möglichst leicht verständliches Überblickswerk erforderlich ist, großzügig, bewußt selektiv, gekonnt vereinfachend, die zentralen Sachverhalte stark hervorhebend, wissenschaftliche Diskussionen dosiert einbeziehend. Berücksichtigt, wie auch als eigenes Arbeitsinstrumentarium gehandhabt, werden Religions-, Theologie-, Begriffs- und Methodengeschichte

der Mystikforschung, immer entlang der gewählten ideellen Leitlinie und konzentriert auf bevorzugte neuralgische Punkte. Zeitlich und räumlich ist diese Geschichte der Anwesenheit Gottes, wie sie literarisiert in den überlieferten Texten bezeugt und überdacht wird, recht weit gespannt.

Eingangs in einem ersten Haupttext sucht McG nach den Ursprüngen der abendländischen Mystik in vorchristlicher Zeit. Ansätze einer schriftlich festgehaltenen Erfahrung der Anwesenheit Gottes findet er an bestimmten Stellen im Alten Testament, dann in der griechischen philosophischen Kontemplation, also bei Platon; später dann bei Philon von Alexandrien, in den antiken Mysterienreligionen, bei Plotin und schließlich im Neuplatonismus bei Porphyrius und Proklos. Andere, innovative Ursprünge der Gotteserfahrung, die zur festen Grundlage der abendländischen Mystik werden, zeigen sich in den aus der Jesusbewegung hervorgehenden neutestamentlichen Schriften, den synoptischen Evangelien, den paulinischen und johanneischen Schriften sowie weiteren frühchristlichen Schriften. Das neuartige christliche Konzept der Liebe, wie es in der frühen Christus- und Kirchnerfahrung Gestalt annimmt, wirkt nach McG prägend für die Folgezeit. Die Gegenwart Gottes in Christus eröffnet sich jetzt durch die Kirche: Sehnsucht nach der Liebe und Nähe von Jesus Christus wird geweckt und genährt, zugleich schließt die der Gemeinschaft der Gläubigen eingegebene (mystische) Liebe die Sorge für die Nächsten mit ein. Spuren der Gotteserfahrung und dem intensiven Verlangen nach Gottverbundenheit werden sodann im frühen griechischen Christentum – in der Auseinandersetzung mit der Gnosis – aufgezeigt. Als Hauptvertreter der Orthodoxie erscheinen da Justin und Irenäus, Klemens von Alexandrien und Origenes.

Gewiß zurecht wird in einem eigenen Abschnitt die Rolle der Mystik im frühen Mönchtum hervorgehoben, so etwa beim ‚Mönchsvater‘ Antonius, Gregor von Nyssa, Makarios dem Großen, Evagrius Ponticus. Eine Schlüsselfigur dieser Epoche (ihr gewaltiger Einfluß auf die abendländische Mystik wirkt durch die Jahrhunderte) stellt (Pseudo-)Dionysius Areopagita bzw. das ihm zugeschriebene Textcorpus dar.

Der zweite große Hauptteil des Eröffnungsbandes von *Die Mystik im Abendland* beschäftigt sich mit der frühen lateinischen Mystik. McG ist der Auffassung, in dieser Zeit habe der christliche Neuplato-

nismus und das hoch eingeschätzte Ideal der geistlich bestimmten Jungfräulichkeit neue Ansätze für eine mystische Gotteserfahrung geschaffen. Textstellen aus den Werken des Ambrosius von Mailand, Hieronymus, Johannes Cassianus und des ‚Gründervaters‘ der christlichen lateinischen Mystik, Augustinus, belegen das Auftreten jener Themenkreise, die in der Mystikgeschichte künftig fruchtbar sich erweisen. Der Kirchenvater Augustinus vor allem begründet eine wirkkräftige Lehre von der Schau Gottes, vom innergöttlichen Leben in der Trinität, von der unumgänglichen Mittlerschaft Jesu Christi im Verhältnis von Mensch und Gott. Augustinus unternimmt auch bereits den Versuch, die Beziehung von Erkenntnis und Liebe in ihrer Relevanz für die Gotteserfahrung festzustellen. Bemerkungen McG's zur aktuellen Diskussion um Augustinus und die Mystik runden dieses Kapitel, das letzte geschichtliche dieses Bandes, ab. Doch folgt ein wichtiger Annex: Nebst dem konventionellen Anhang in Form eines Literaturverzeichnisses und eines Namenregisters gibt es da den ausgezeichneten Überblick über die Mystikforschung der modernen Zeit, insbesondere der letzten Jahrzehnte. Der Begriff Mystik unter anderem wird hier differenzierter verstanden und in seinem Inhalt diskutiert. Unter anthropologischem und theologischem Aspekt münden diese Ausführungen in der Vorstellung eines homo mysticus, der das Ziel des Menschenlebens darstelle und dessen Verwirklichung empfohlen, wenn nicht gefordert wird.

Die in den meisten bisherigen Besprechungen vorgebrachten Einwände gegen die Darstellung einer Geschichte der abendländischen Mystik durch McG betreffen vorab die unvermeidlichen Risiken eines Überblickswerks, die oben bereits genannt wurden. Der Eklektizismus wird selbstverständlich von jenen als voreingenommen und einseitig gerügt, die eine andere Wahl getroffen hätten (vgl. die Rezension von S. Tugwell, in: *Journal of theological studies* 44, 1993, 685–87). Aufs Grundsätzliche zielt der Vorwurf, McG vernachlässige die Darstellung von Alternativtheologien oder Häresien, die neben der Orthodoxie einhergingen, und er vertrete zudem die übliche spezifische ‚Männerperspektive‘ (vgl. die Rezension von G. M. Jantzen, in: *Religious studies* 29, 1993, 401–4). Der als vage, gerade noch als Ausgangspunkt taugliche Mystikbegriff McG's (vgl. die Rezension von L. Bouyer, in: *Catholic historical review* 79, 1993, 93) mag seine Berechtigung in

den Folgebänden dieser abendländischen Mystikgeschichte eventuell dadurch unter Beweis stellen, daß er in eben seiner Weite Phänomene der Mystik zu erfassen vermag, die bei einer vorzeitigen Begriffs-

verengung außer Betracht bleiben müßten, zum Schaden des vorhandenen Reichtums an ‚mystischen Spielarten‘.

Niederhenschwil/

Dägetschwil

Louise Gnädinger

Mittelalter

Jitzhak Hen: Culture and Religion in Merovingian Gaul AD 481–751 (= Cultures, Reliefs and Traditions 1). Leiden – New York – Köln (E. J. Brill) 1995, 13, 308 S., Ln. geb., ISBN 90-04-10347-3.

Anzuzeigen ist eine gediegene und in zahlreichen Punkten weiterführende Untersuchung über die kulturellen Standards der Merowingerzeit und damit über den Beginn der europäischen Geschichte in West- und Mitteleuropa. Um es gleich vorweg zu nehmen: Es handelt sich um eine dezidiert geistesgeschichtliche Untersuchung über eine Epoche, die bislang allzusehr wegen der blutigen Querelen in der merowingischen Königssippe, die uns Gregor von Tours Geschichtswerk, die „Bildzeitung des 6. Jahrhunderts“, ausführlich berichtet, als düstere Vorgeschichte der karolingischen Glanzepoche vorgeführt wurde. Eugen Ewig, J. M. Wallace Hadrill, Martin Heinzelmann, Jan Wood, Rosamund McKitterick, der Rezensent und andere haben in den letzten Jahrzehnten dieses Zerrbild der Merowingerzeit in wesentlichen Punkten berichtigt. Auf diesem Wege ist auch der Verfasser mit Erfolg fortgeschritten und hat vor allem auf Grund der gar nicht so spärlichen schriftlichen Quellen, zu denen auch die endlich von der Forschung entdeckten Heiligenviten gehören, ein im ganzen überzeugendes Bild entworfen.

Der Autor definiert das Merowingerreich als eine im Vollsinn „christliche Gesellschaft“ und in der Tat geben die schriftlichen Quellen, da sie fast ausschließlich klerikaler Natur sind, Anlaß zu einer solchen Interpretation. Doch ist zu bedenken – und hier beginnt die Kritik an diesem Ansatzpunkt – daß die Art der Quellen gewissermaßen nur eine „kirchliche Innenansicht“ der Zeit bieten kann, die von einer relativ geringen Schicht von „literati“ aus dem Klerus präsentiert wird. So erhebt sich die berechtigte Frage – und dies ist der Knackpunkt für jede Interpretation des Begriffs „christliche Gesellschaft“ – ob

eine fast ausschließliche geistesgeschichtliche Interpretation ausreicht, hier ein begründetes Urteil zu fällen? Es hätte beispielsweise den Verfasser bereits stutzig machen müssen, daß es im Frankenreich noch im 7. Jahrhundert „duces“ gegeben hat, die heidnisch waren, aber voll in den merowingischen Herrschaftsaufbau integriert blieben, was m.E. in einer wirklich christlichen Gesellschaft kaum möglich gewesen sein dürfte. Des weiteren schließt sich die Frage an, ob man eine Gesellschaft oder auch nur die Oberschicht derselben wirklich christlich nennen darf, die sich vom Christentum vorerst vor allem das magisch-rituelle, liturgisch-formale der neuen Religion angeeignet hat, aber vom Geist der Bergpredigt noch unendlich weit entfernt ist (wenn auch schon näher an den archaischen Vorbildern des Alten Testaments mit seinen Priesterkönigen). Was damit gemeint ist mag die von Gregor von Tours berichtete Episode erläutern, wonach König Chlodwig I. einem seiner Krieger mit der Axt den Schädel spaltete, weil er im Martinsheiligtum in Tours geplündert hatte. Der König begleitete seine Exekution mit dem Ausruf: „Wo bleibt unsere Hoffnung auf Sieg, wenn wir den Hl. Martin beleidigen?“ An der Beurteilung solcher Vorfälle mag man ermesen, ob und in welcher Weise die Franken bereits christlich waren oder nicht? Der Hinweis auf regionale Unterschiede in der Verchristlichung genügt hier kaum, denn es liegt natürlich auf der Hand, daß die Gallorömer schon wesentlich weiter in der Verchristlichung fortgeschritten waren als die Franken und es daher einer langwierigen, vor allem von den Klöstern geleisteten geistigen „Osmose“ bedurfte, um so etwas wie eine homogene „christliche Gesellschaft“ zu schaffen, die eigentlich erst mit den Kloster- und Kirchenreformen des Hochmittelalters klarer hervortritt. Das ist beileibe nicht nur eine Quellenfrage.

Diese Überlegungen führen zwangsläufig zu einem Methodenproblem: Will man