

beleuchtet wird (etwa im Streit um die Stigmata des Franziskus und um die Konkurrenz von Ordensheiligen). Der Band wird beschlossen durch eine diachrone Untersuchung zu Kontinuität und Wandel eschatologischer Deutungsmuster und der erwähnten Tierallegorien. Die Dissertation vermittelt eine Fülle von anschaulichen Darlegungen und umsichtigen Interpretationen. An der einen oder anderen Stelle hätte man sich eine schärfere Konturierung der Motive von „Mendikantenhassern“ vorstellen können, etwa der misogynen Stereotypen, die bemüht wurden, um das Verhältnis von Beginen und den sie betreuenden Brüdern stüffisant zu kommentieren. Die Autorin ordnet diese Frauen, die vielfach von den Dominikanern seelsorgerisch betreut wurden, zumeist in den Kontext von Randständigkeit, Häresieverdacht und Verfolgung ein, was vor allem für das 13. Jahrhundert nicht haltbar ist. Vielmehr bot die Betreuung der bürgerlichen, vielfach wohlhabenden Beginen in den Städten der deutschsprachigen Lande den Zugang zu den wirtschaftlich und politisch einflussreichen Familien, und m. E. ist hier eine der wichtigsten „Schnittstellen“ von Mendikanten und urbanen Eliten zu suchen; diese Kontakte brachten den Mendikanten immer wieder die von der Autorin eingehend beschriebenen Vorwürfe der Prasserei mit Reichen, der Jagd nach Zuwendungen, Legaten, Beerdigungen etc. ein, wie überhaupt der wirtschaftliche Konkurrenzneid die Stellungnahmen weltgeistlicher Kritiker wesentlich prägte.

Doch soll hier nicht der Unsitte gefrönt werden, angesichts umfassender Studien vorwiegend über das zu rasonieren, was nicht behandelt wurde, sondern es ist gebührend hinzuweisen auf die Stärken der Untersuchung. Dies sind die überzeugenden methodischen Reflexionen ebenso wie die geschickte Gliederung, die es der Autorin ermöglicht, ein komplexes Forschungsfeld und eine Fülle von Themen in angemessenem Umfang, gutem Stil und klar strukturiert zu behandeln, ohne dass Längen oder Redundanz entstehen. So gelingt ihr eine anschauliche Darstellung der enormen Außenwirkung der Bettelorden und der Kontroversen, Befürchtungen, aber auch der begeisterten Zustimmung, die durch ihr Auftreten ausgelöst wurden, und der Vielschichtigkeit und Lebhaftigkeit der öffentlichen Diskussionen im 13. Jahrhundert.

Bonn

Letha Böhringer

Verlaguet, Waltraud: *L'„éloignance“*. *La théologie de Mechthild de Magdebourg* (XIII^e siècle), Bern u. a. , Peter Lang Verlag, 2005, 427 S., Kart., 3-03910-616-3.

Waltraud Verlaguet hat sich über längere Zeit intensiv mit dem ‚Fließenden Licht der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg beschäftigt und nicht unwesentlich zum Bekanntwerden dieses wichtigen mystischen Textes in Frankreich beigetragen – vor allem durch die erste Übersetzung des ‚Fließenden Lichts‘ ins Französische. Die hier anzuzeigende Arbeit gilt nun der ‚Théologie‘ Mechthilds. Es handelt sich um die überarbeitete theologische Dissertation V.s., eingereicht beim Institut Protestant de Théologie de Montpellier. Ziel der Untersuchung ist die präzise Erfassung eines originellen Mechthildischen Begriffs, der *gotz vrōm(e)dunge* (bei V. versehentlich *vrōm[e]de*), dem „Fernsein Gottes“, und dessen Bedeutung für das „theologische Konzept“ der Begine. V.s. methodischer Zugriff orientiert sich am Vorgehen der modernen Theologie, die, so V., „travaille avec un grand nombre d'outils divers, littéraires, exégetiques et philosophiques, dont la psycho-anthropologie religieuse“ (S. 292). Diese verschiedenen Herangehensweisen bestimmen in etwa auch den Aufbau der Untersuchung.

V. informiert zunächst, die Mechthild-Forschung umfassend aufarbeitend, über die Autorin des ‚Fließenden Lichts‘ (Teil I, „Mechthild de Magdebourg: vie, œuvre et contexte“ (S. 5–86). Hier geht es darum, durch die enge Verknüpfung von Autorin, Werk und weit gefasstem ‚Kontext‘ (vom städtischen Umfeld in Magdeburg bis zum Problem weiblicher Autorschaft) zu klären, in wie weit das ‚Fließende Licht‘ durch die historische Situation determiniert ist, in der es entstand. Der anschließende Teil II („Enquête sémantique“, S. 89–141) bietet semantische Untersuchungen, in deren Zentrum die *gotz vrōmedunge* steht; die französische Übersetzung mit „éloignance“ ist eine Neubildung V.s. in Analogie zu *suivance*. Ergänzend dazu werden Analysen von Wörtern geboten, die in engem Zusammenhang mit diesem Zentralbegriff stehen: *ellende*, *pine*, *sinken* mit den Oppositionen *stigen* und *hoh*, *binden*, *wund*, *nakent* – Begriffen also, die den Zustand der Seele in der Gottesferne bezeichnen. Als Ergebnis der „Enquête sémantique“ hält V. fest, dass die Konzeption des Begriffs der *éloignance* und ihres Umfelds in den mittleren der sieben ‚Bücher‘ erfolgt, in die der Text des ‚Fließenden Lichts‘ gegliedert ist. Das Auftauchen dieses Begriffs gerade in den Büchern III–V sieht die Autorin in Verbindung mit einer für Mechthild in mehrfacher Hinsicht bedrückenden Lebenssituation. Teil III („Parcours à travers l'œuvre de Mechthild“, S. 143–205) untersucht dann, dem Verlauf des Werkes folgend, Mechthilds Konzept „de la spiritualité en général et de la souffrance et de

l'éloignement de Dieu en particulier“ (S. 145). Am Ende steht die Erkenntnis, dass Mechthild Gottes Fernsein gerade als Garant seiner unverlierbaren Gegenwart zu erfassen sucht – und zwar durch *imitatio*. Diese bedeute bei ihr aber kein „devenir comme“ mais une suivance qui creuse l'espace de l'angoisse existentielle jusqu'à l'extrême en tant qu'actualisation de la kénose divine“ (S. 205). Um die Ungewöhnlichkeit dieser Konzeption besser beurteilen zu können, schließt V. in Teil IV (S. 207–273) einen Vergleich Mechthilds mit der „Theologie ihrer Epoche“ (S. 207) an. Zum Vergleich herangezogen werden vor allem die großen Mystiker des 12. Jahrhunderts, Bernhard von Clairvaux und Richard von St. Victor. Ein Seitenblick gilt Mechthilds Zeitgenossen Wichmann von Arnstein, dessen Einfluss auf das „Fließende Licht“ Kurt Ruh wahrscheinlich gemacht hatte; V. schließt auch die umgekehrte Einflussnahme nicht aus. Am Ende der Analyse wird konstatiert, dass das „theologische Konzept“ der qua Frau theologisch nicht ausgebildeten Mechthild der „zünftigen“ Theologie zwar viele Anregungen verdanke, diese aber in Verbindung mit anderen Einflüssen zu einer ganz eigenen Vorstellung verknüpfe.

Aufbauend auf den Ergebnissen der vorausgehenden Teile und einem Überblick über die bisherigen Forschungen zu Mechthilds *vr̄ōmedunge gotz* bietet Teil V dann die Interpretation eben dieses Spezifikums der Mechthildischen „Theologie“ auf der Basis der „psychanthropologie religieuse“ (S. 292) – eine Interpretation, der ein Mechthildisches Dictum entgegenzukommen scheint: *Din kintheit was ein gesellinne mines heligen geistes; din jugent was ein brut miner menscheit; din alter ist nu ein husvrowe miner gotheit* („Deine Jugend war die Freundin meines Heiligen Geistes, dein kraftvolles Erwachsensein war eine Braut meiner Menschheit, dein Alter ist jetzt eine Ehefrau meiner Gottheit“ VII,3). Diese drei Phasen sieht V. im Verlauf des „Fließenden Lichts“ dargestellt. Eine erste zeige die Seligkeit der Unio-Erfahrung, das Genießen Gottes, wobei, auch wenn der Geliebte sich zeitweilig zurückziehe, die Hoffnung auf Wiederholung der Vereinigung stets lebendig bleibe. In der zweiten Phase werde diese Hoffnung aufgegeben: „Dieu est désormais celui 'dont l'absence devient la modalité d'être'. Le non-soi devient alors le lieu de l'unio. Alors seule l'anéantissement de toute affirmation de soi est conforme à l'imitatio du Dieu autoanéanti“ (S. 297). Da jedoch „personne ne saurait s'installer dans l'abîme“ (S. 299), versuche Mechthild in einer dritten Phase schreibend Sicherheit zu finden und gelange so, auch wenn ihr die Kluft zwischen dem Darzustellenden und dem Darstellbaren immer bewusst

bleibe, im letzten Teil ihres Buches – und ihres Lebens – zu „sérénité et récupération“ (l.c.). V. sieht eine Entsprechung zu diesen Phasen in den von Lacan herausgearbeiteten Stufen der Entwicklung des Ich: Nach der Phase eines primären Narzissismus folgt eine Entfremdung. „Cet éloignement se fait par le moyen d'un déplacement de la libido sur un idéal du Moi imposé par l'extérieur; et la satisfaction résulte de l'accomplissement de cet idéal“ (Zitat S. 297f.). Im Falle Mechthilds sei „l'idéal valorisé par la théologie [...] celui de la kénose“ (S. 298). So richte sich also ihr Begehren auf die totale Selbstentfremdung, um Befriedigung zu finden in der Verbindung mit diesem Ideal. – Den drei Phasen ordnet V. drei „Stile“ zu: einen ersten, der mit höfischen Formen arbeite, einen zweiten, in dem die Möglichkeiten der Sprache bis an die Grenzen des Sagbaren ausgelotet werden, und schließlich einen dritten, mit dem sie zu eigenen Formen religiöser Didaxe und Erbauung finde.

Die Untersuchung wird ergänzt durch einen Anhang, der nicht nur einen Namen- und Sachindex und eine umfangreiche Bibliographie bietet, sondern auch eine tabellarische Übersicht über die in Teil II besprochenen Begriffe enthält. Hier wird der jeweilige Begriff in seinem Kontext vorgestellt, daneben stehen die entsprechende lateinische Übersetzung des 13. Jahrhunderts, V.s französische Übertragung und knappe Erläuterungen der Autorin.

V. hat ein schon durch seine intensiven Wortuntersuchungen nützliches, darüber hinaus interessantes und sehr engagiertes Buch geschrieben – engagiert nicht zuletzt deswegen, weil sie eine Antwort sucht auf die Frage: „Comment pouvons-nous comprendre et les notions mises en scène et leur horizon culturel, alors que nous pensons en des catégories très différentes?“ (S. 292). Die Brücke bildet „l'expérience humaine elle-même“ (l.c.), die ihr Zentrum bei Mechthild nach V. in der Erfahrung der *vr̄ōmede gotz* hat. Hatte auch die bisherige Forschung schon in der Darstellung der *gotz vr̄ōmedunge* Mechthilds „Eigentliches“ (Ruh) gesehen, so geht V. darüber hinaus, indem sie deren Erfahrung als einzig lebensbestimmend für Mechthild ansieht. Auch wurde bislang die Konzeption der *éloignement* nie so unmittelbar mit einer Extremsituation „sur le plan biographique“ korreliert (S. 280). Auf diese Weise erscheint das „Fließende Licht“ geradezu als ein moderner Text und Mechthild – bei aller mittelalterlichen Situierung – als eine moderne Autorin. Das ist faszinierend – und doch drängt sich beim Blick auf den Gesamttext die Frage auf, ob hier nicht ein, wenn auch ungewöhnlicher, Aspekt zu stark gewichtet wird. Denn wenn es auch sicher legitim ist, das Verständnis eines Textes von einer ins Auge

springenden Stelle aus zu entwickeln, so erscheint es im vorliegende Fall doch schwierig, die im Wesentlichen aus einem einzigen Kapitel gezogenen Schlussfolgerungen im übrigen Text wiederzufinden. Wenn V. feststellt: „La des-cente est unio“ (S. 86) und „Dieu n'est tout simplement plus là – ou du moins pas là où on l'attend“ (S. 296), so entwertet sie alles dem Kapitel IV 12 Vorausgehende und Nachfolgende, also die berühmten Unio-Schilderungen der frühen Bücher ebenso wie die von ungeheurer Selbstbeherrschung und vollkommener Gottergebenheit bestimmten späten. Unio ist nicht nur in der Ferne Gottes – und Gott selbst ist in den letzten Büchern keineswegs fern, sondern die Schreiberin ist mit ihm innig vertraut. Gerade das von V. angeführte Mechthild-Zitat (s. o.) kann davor warnen, alles Gewicht allein auf die mittleren Bücher und die dort erscheinende *eloignance*

zu legen: Die *brut* des Mensch gewordenen Gottes ist weder gegen die *gesellin* des Heiligen Geistes noch gegen die *husvrouwe* der Gottheit auszuspielen.

V.s Buch wird – hoffentlich trotz der ‚Sprachbarriere‘ auch in Deutschland – die Diskussion über das ‚Fließende Licht‘ befruchten. In einer solchen Diskussion könnte auch der Begriff der Erfahrung eine Rolle spielen, nicht nur in Form der Frage, ob die literarische Darstellung einer Erfahrung diese Erfahrung auch beim Darstellenden notwendig voraussetzt, sondern spezieller als Frage nach dem Stellenwert von Erfahrung für eine Frau, die sich im Mittelalter schriftlich zu theologischen Themen äußert (vgl. Claudia Spanily, Autorschaft und Geschlechterrolle. Möglichkeiten weiblichen Literatentums im Mittelalter, Frankfurt/M. 2002).

Eichstätt

Gisela Vollmann-Profe

Reformation und Frühe Neuzeit

Knauer, Peter: *Hinführung zu Ignatius von Loyola*. Freiburg/Breisgau u. a., Herder Verlag, 2006. 191 S., 3-451-29055-8.

Zurückhaltend nennt Peter Knauer seine Einführung in die Hauptwerke des Ignatius von Loyola eine Hinführung. Dieses knapp 190 Seiten starke Herder-Bändchen ist jedoch mehr als das. Knauer legt, nach Jahrzehnten der Auseinandersetzung mit dem Denken und Werk seines Ordensgründers – deren bedeutendste Frucht die Deutsche Werkausgabe in zwei Bänden ist – eine kleine Summe des ignatianischen Denkens vor. Hierfür schöpft er reichlich aus den Quellen – dem Bericht des Pilgers, den Geistlichen Übungen, den Satzungen, dem Geistlichen Tagebuch, den Unterweisungen und dem über 6800 Briefe umfassenden Briefcorpus – und lässt diese oft zu Wort kommen.

Nach einer kurzen und prägnanten biographischen Einleitung entlang des Pilgerberichts und der frühen Quellen zum Leben des ersten Jesuitengenerals folgen die beiden Hauptteile: zuerst einige Kapitel zur Spiritualität des Ignatius und dann deren konkrete Anwendung, ‚Verleiblichung‘ in Orden und Welt. Durch die biographische Einleitung wird deutlich, dass es Iñigo/Ignatius von Anfang an darum ging, den „Seelen zu helfen“ (14). Nur um ihnen besser, mehr helfen zu können, nimmt der über dreißigjährige Ignatius das Philosophie- und Theologiestudium – zu-

nächst in Alcalá und Salamanca, dann in Paris – auf. Schon in Salamanca sammelt er Gefährten um sich, doch diese Gruppe, zum ersten Mal wird der Gefährtenkreis „compañía“ (16) genannt, ist nicht von Dauer. Erst in Paris wird aus dem Freundes- und Gefährtenkreis – Boehmer nannte ihn einmal eine Studentenverbindung – eine feste Gruppe, die am 15. August 1534 auf dem Montmartre das Gelübde einer Jerusalemfahrt oder sich dem Papst zur Verfügung zu stellen ablegt. „Sich dem Papst für Sendungen im Dienst des Glaubens zur Verfügung zu stellen, wird geradezu zur *raison d'être* auch des späteren Ordens werden.“ (19) Der Papstgehorsam als Viertes Gelübde der Jesuiten hat hier seinen eigentlichen, tieferen Sinn. Deutlich wird, dass die Gründung des Ordens 1539 ein Gemeinschaftswerk der ersten Gefährten und nicht nur der Akt eines Einzelnen, des Ignatius von Loyola, war.

Im ersten Hauptteil (34–84) skizziert Knauer anhand der wichtigsten ignatianischen Begriffe seine Spiritualität: Wenn Ignatius lehrt, Gott in allem, in allen Dingen, zu suchen bzw. zu finden, so bedeutet dies „eine Revolution in der christlichen Spiritualität“ (34). Am Ende hat dies zur Konsequenz, die Welt mit den Augen Gottes zu sehen und mit allem auf eine neue Weise umzugehen: „aufmerksamer, behutsamer, liebevoller“ (42). Ein Ort, dies einzuüben, sind die Geistlichen Übungen (Exerzitien). Knauer weist zurecht auf deren