

Daniela Blum

In einer Welt mit, in einer Welt ohne Gott

Zum Zusammenhang von Gottesbeziehung und Weltbezug bei
Maria von Oignies und Madeleine Delbrêl

Maria von Oignies (1177–1213) gilt als erste Begine überhaupt. Sie wird in der Forschung den unabhängig lebenden, semireligi sen, das heißt außerhalb einer festen Klostersgemeinschaft lebenden Frauen (*semireligiosae* bzw. *mulieres religiosae*) zugeordnet. Ihr mittelalterlicher Kontext kann als theonom bezeichnet werden; Gott galt den allermeisten Menschen ihrer Zeit und auch ihr selbst als selbstverständlicher Teil der Wirklichkeit. Madeleine Delbrêl (1904–1964) entschied sich ebenfalls für ein religiöses Leben in der Welt und nicht für eine klösterliche Existenz. Konkret versuchte sie sich an einem mystisch-caritativen Leben in einem atheistischen Umfeld. Sie benannte diesen spezifischen Kontext in ihrem Werk, reflektierte seine Bedeutung und integrierte ihn in ihr Denken. Insofern scheint sie ein gutes Beispiel, um zu fragen, wie sich in einem atheistischen Kontext eine Gottesbeziehung artikuliert und dieser Kontext umgekehrt persönliche Entscheidungen und religiöse Lebensformen beeinflusst.

Unterscheiden sich religiöse Gottes- und Weltbeziehungen in verschiedenen Epochen und konkret in diesen beiden Biographien grundlegend? Oder ist der jeweilige Kontext gar nicht so entscheidend für die Ausgestaltung einer religiösen Lebensform? Der theoretische Rahmen der resonanztheoretischen Überlegungen Hartmut Rosas liefert für eine Annäherung an diesen epochen bergreifenden Vergleich einen hilfreichen Rahmen, insofern er unterschiedliche Formen menschlicher Beziehungen zu Welt und Umwelt strukturiert. In diesem Beitrag soll daher das Resonanzverhältnis von Gottesbeziehung, Weltbezug und Lebensform untersucht werden, welches in den schriftlichen Quellen über die beiden Mystikerinnen deutlich wird. Diese Lebensformen und ihr spezifischer Gottesbezug sollen zunächst vorgestellt werden (1.), um sie dann in ihren jeweiligen historischen Kontexten und – mit Hartmut Rosa – in ihren institutionalisierten „Weltbeziehungen“ (Rosa 2023, 671) zu verorten (2.). Am Ende stehen dann einerseits die Frage, inwiefern diese Kontexte Selbst-, Welt- und Gottesbezug in einem resonanztheoretischen Raster beeinflussten (3.), und andererseits das Fazit mit grundsätzlichen Überlegungen zum Resonanzverhältnis von Gottesbezug und Lebensform (4.).

1 Zwei historische Lebensformen

Maria von Oignies stammte aus Nivelles und wurde als junge Frau verheiratet. Zusammen mit ihrem Mann entschied sie sich für ein keusches Leben und pflegte mit ihm die Aussätzigen im Leprosenhaus in Willenbroek. Später zog sie sich – wohl mit der Zustimmung ihres Mannes – nach Oignies und in den Umkreis der dortigen Augustinerchorherren zurück, wo sie einen Kreis gleichgesinnter Frauen und anderer Asketen um sich sammelte (Geyer 2014, 24–46). Diese Lebensform ermöglichte es ihr, etwas zu verwirklichen, was bis dahin ein Widerspruch war: als Frau religiös in der Welt zu leben (Geyer 2014, 26). Die Lebensform war unmittelbar an die Entwicklung der Städte und des Handels im 12. Jahrhundert geknüpft; erst die aufkeimenden Städte boten den Frauen die Möglichkeit eines eigenständigen Erwerbslebens, geistesgeschichtlich aber auch erste „Ansätze von Individualität und individueller Freiheitssuche“ (Geyer 2014, 30). Das, was später als *Beginentum* bezeichnet wird, entstand in diesen kleinen Zirkeln von verheirateten Laienfrauen am Rhein, an der Mosel, in Nordfrankreich und eben in Flandern und Brabant.

Diesem Beitrag liegt ein hagiographischer Text zugrunde, die *Vita Mariae Oigniacensis* (VMO). Diese Vita ist ein gattungsgeschichtliches Novum. Sie bildet die „erste spirituelle Biographie des Mittelalters einer Frau“ und ist ein „Prototyp für spätere Darstellungen von hochmittelalterlicher neuer Heiligkeit“ (Geyer 2014, 15). Sie wurde 1215 von ihrem geistlichen Freund und Mentor Jakob von Vitry (1160/70–1240) verfasst. Er hatte sich in Oignies niedergelassen, um in ihrer Nähe zu leben. Insofern eine Nähe des Verfassers zur Protagonistin bestand und die Vita nur zwei Jahre nach ihrem Tod entstanden ist, liegt der Vita wohl eine reale Person zugrunde. Viten dieser Zeit präsentieren keine biographischen Fakten, sondern ein Amalgam aus kulturellen Ideen, individuellen Bestrebungen, bürgerlichem Selbstbewusstsein und sakraler Vermarktung (Newman 2003, xxxix). In dieser normativen Stoßrichtung deutete Jakob von Vitry auch die Funktion der Vita im Prolog an: Er empfahl das Leben der Maria von Oignies der Erbauung, Ermahnung und Bewunderung, aber nicht der Nachahmung (Geyer 2014, 46–47). Explizit machte Jakob deutlich, dass Maria ihr Leben „auf Grund eines Vorrechts der Gnade“ und damit unter dem Vorzeichen einer spezifischen Berufung führte, und schränkte ein, dass „die Vorrechte weniger Menschen kein allgemeines Gesetz begründen“ (VMO I, §12). Die Vita ist in den zeitgenössischen Ketzerkampf eingebettet, den auch Jakob von Vitry selbst führte: Ihm dienten die Brabanter Beginen als Beispiel einer weiblichen Lebensform, die in aller religiösen Vehemenz auch innerhalb der Orthodoxie möglich war. Maria von Oignies und ihr Kreis unterschieden sich weniger in der radikalen Lebensform, als in ihrer Orientierung an Kirche, Klerus und Sakramenten von den Katharer:innen, die im Südfrankreich

dieser Zeit eine ernst zu nehmende Alternative zum katholischen Christentum bildeten. Die zutiefst apologetische Funktion der Vita ist entscheidend für ihre Hermeneutik.

Das semireligiöse Leben ermöglichte es den Frauen, am aufkeimenden Ideal des Büsserlebens teilzuhaben. Frauen um 1200 waren von allen innovativen religiösen Lebensformen zunächst ausgeschlossen. Das betraf natürlich den Kle-russtand, der zu dieser Zeit eine Umdeutung und Neuakzentuierung erfuhr. Das Priestertum entwickelte sich zu einem geistlichen Stand mit einer ganz neuen Würde und einem sehr spezifischen Aufgabengebiet – nämlich der Spendung der Sakramente, die im IV. Laterankonzil (1215) insgesamt mit neuer Aufmerksamkeit belegt wurden. Man kann von der Ausbildung eines eigenen Priesterverständnisses im Sinne eines eigenständigen innerkirchlichen Körpers im Zuge der Gregorianischen Reform und des IV. Lateranums sprechen (Mulder-Bakker 2006, 27). Diese Reformbewegungen führten zur Herausbildung einer „new and cosmopolitan clerical elite, formally defined by ordination but distinguished and united above all by its common Latin culture“ (Moore 1996, 39). Die Frauen um 1200 waren aber nicht nur vom Priesteramt ausgeschlossen, ebenso waren ihnen die evangelikale Armut und das Wanderpredigtum verwehrt. Schließlich konnten sie auch am Kreuzzug nicht aktiv partizipieren; eine selbstständige Teilnahme von Frauen war nicht vorgesehen. Maria von Oignies sympathisierte im Laufe ihrer Vita mit all diesen modernen Lebensformen, wurde aber, so beschreibt es der Text, stets von ihrem Umfeld, insbesondere von Jakob von Vitry, an deren Verwirklichung gehindert. Im Umkehrschluss heißt das aber auch: Die Brabanter Frauen entwickelten ihre innovativen Lebensformen gerade deshalb, weil ihnen aufgrund ihres Geschlechts alle anderen religiösen Lebensformen verwehrt blieben (Blum 2019, 153).

Madeleine Delbrêl wurde 1904 in einem bürgerlichen Kleinstadtmilieu in der Dordogne geboren. Mit 19 Jahren bekehrte sie sich aus einem entschiedenen intellektuellen Atheismus zum Christentum. Die ursprüngliche Berufung, in ein Kloster der Karmelitinnen einzutreten, gab sie Anfang der 1930er Jahre zugunsten der Entscheidung auf, im Arbeiter:innenmilieu nach den evangelischen R ten von Keuschheit, Armut und Gehorsam zu leben. Sie machte eine Ausbildung zur Sozialarbeiterin und brach 1933 mit zwei Gefährtinnen in den Pariser Vorort Ivry auf. In Ivry, dem am dichtest besiedelten Industrieviertel der Stadt, lebten entwurzelte Menschen in proletarischen Zuständen, hausten mit ihren Familien in winzigen, unbeheizten Wohnungen, arbeiteten in Zwölf-Stunden-Schichten ohne Sozial- oder Krankenversicherungen und Urlaub, erkrankten in den metallverarbeitenden Fabriken, Werften und Lagern zu Tausenden an Tuberkulose oder verfielen dem Alkohol (Boismarmin 2010, 42–47). Delbrêl verbrachte über 30 Jahre in dieser Stadt, die zutiefst kommunistisch geprägt war, und partizipierte in verschiedenen Bereichen der städtischen und kirchlichen Sozialarbeit an der Berufung der Ar-

beiterpriester, das atheistische Arbeiter:innenmilieu als Ort apostolischer Mission zu begreifen. Zugleich bildete ihre sogenannte Equipe eines der vielen kreativen pastoralen Experimente, die das weitgehend säkularisierte Frankreich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hervorbrachte (Quisinsky 2015a, 40–41).

In Ivry erfuhr Delbr el schnell die offene Feindschaft zwischen Kommunist:innen und Christ:innen. Sie interessierte sich zunächst für den Kommunismus, entschied sich aber dann in einer Art „zweiten Konversion“ (Schleinker 2015, 168) bewusst gegen eine Strömung, die von ihren Anhänger:innen Militanz im Namen des menschlichen Glücks ebenso einforderte wie einen radikalen Atheismus. Trotz dieser Entscheidung gehörten weiterhin viele Kommunist:innen zu den Weggef hrt:innen und Kolleg:innen Delbr els in Ivry. 1945 kündigte sie ihre Arbeit als kommunale Leiterin der Sozialdienste im Rathaus von Ivry und konzentrierte sich mehr auf die caritative Arbeit ihrer Equipe. Den Spannungen einer apostolischen Lebensform in einer kommunistischen Stadt wich Delbr el nicht aus: „Als Christin lebt sie in maximaler Nähe zu den Kommunisten, arbeitet als kommunale Angestellte in der Hochburg des französischen Kommunismus und engagiert sich Schulter an Schulter mit ihren kommunistischen Geschwistern für die notleidende Bevölkerung“ (Eisenmann 2019, 175–176). Innerhalb dieser spannungsgeladenen Kontexte, die von Seiten der römischen Kirche wie der französischen Marxist:innen noch aufgeladen wurden, lebte Delbr el ein „Leben im Widerspruch“ (Delbr el 1957²/2000, 154), wie sie es selbst nannte. Die erlebten Spannungen sind eingelassen in das Werk „Ville marxiste, terre de mission“ (1957²/2000), die einzige längere Schrift, die aus der Feder Delbr els überliefert ist. Sie wollte damit sicherstellen, dass ihre vielen Vorträge im Umfeld Ivrys nicht als unkritische Solidarisierung mit dem Kommunismus missverstanden wurden. Außerdem wollte sie aus ihrer Perspektive festhalten, warum das in römischen Augen so gefährliche Apostolat im kommunistischen Umfeld und damit eine christliche Präsenz in urbanen Industrialisierungszentren, insbesondere im Experiment der Arbeiter:innenpriester, notwendig und wichtig war (Boehme 2000, 10). Für sie stellte ein atheistisches Umfeld nicht automatisch eine Gefahr für den Glauben dar. Gleich zu Beginn nahm sie ihre Leser:innen mit auf einen Spaziergang durch Ivry und kontextualisierte ihre Überlegungen in dieses proletarisch-marxistische Umfeld (Delbr el 1957²/2000, 47–56).

Doch nicht nur zum Kommunismus, auch zur Kirche lebten Delbr el und ihre Gemeinschaft in einem schillernden Spannungsverhältnis. Sie entschieden sich ganz bewusst für ein Leben im Laienstand – in der Verwirklichung keines anderen Gelübdes außer dem des Taufversprechens, in freiwilliger Bindung aneinander und in der Befolgung der evangelischen R te. Dabei definierte Delbr el ihre Lebensform nicht vom Laienstand her, sondern von dem Willen, in den Kern der Liebe einzutauchen und von dort her den Alltag zu gestalten. Weder ein Gewand noch ein

Gelübde sollte sie von den Menschen der Welt trennen. Die Originalität ihrer Lebensform lag in dem Paradox einer „an Freiheitsliebe grenzende[n] Distanz zu jeder Form von kirchlichen Organisationen (auch zur Ortspfarrei)“ (Boehme 1997, 48) einerseits und einem leidenschaftlichen und bedingungslosen Festhalten an der Kirche andererseits. Für Delbrêl war die Kirche nicht vom Evangelium zu trennen, weil Christus sich als fleischgewordener Gottessohn im Evangelium offenbart und sich in der Kirche fortsetzt. Die Kirche wurde daher zum Fundament ihrer Lebensform, das Evangelium in der Welt zu leben (Boehme 1997, 140–141). Umgekehrt aber stellte die Kirche im Laufe der 1940er Jahre große Anfragen an das Experiment einer solchen, nicht-institutionalisierten Lebensform (Schleinzer 2015, 147–157). In den folgenden Jahren überlegte Delbrêl zwar, ihre Equipe als kirchliche Weltgemeinschaft anerkennen zu lassen oder der Mission de France oder einem S  kularinstitut anzugliedern, am Ende beharrte sie aber auf dem Spezifikum ihrer Berufung (Boehme 1997, 48–90). Jedenfalls boten gerade diese Lebensform und ihr Welt- und Kirchenverh  ltnis ein hohes Anfragepotential. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

2 Zwei historische Kontexte: Subjekt-Welt-Verhältnisse

Hartmut Rosa entwickelt mit seinen Überlegungen zur Resonanz nicht nur eine Theorie der Weltbeziehungen, sondern kontextualisiert sie auch in historische Zusammenhänge. Zentraler Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist dabei die S  kularisierungstheorie des kanadischen Religionsphilosophen Charles Taylor, über den Rosa seine Dissertation verfasst hat (Rosa 1998). Taylors Überlegungen bilden eine „inspirierende Aufforderung“ (Rosa 2012, 10) zu seiner Soziologie der Weltbeziehung. Im Folgenden möchte ich die religionsgeschichtlichen Überlegungen Taylors und ihre Transformation bei Rosa kurz umreißen. Sie sind insofern relevant, als Rosa davon ausgeht, dass alles menschliche Leben von vorgängigen Paradigmen abhängig ist, die Sprache, Weltkonzepte, Wertmuster, soziale Praxisformen, institutionelle Zusammenhänge und die „kognitiv-kategoriale Struktur zur Erfassung der Wirklichkeit“ (Rosa 2013, 33) enthalten. Weltbeziehungen sind also innerhalb unhintergehbbarer Formationen kontextualisiert:

Weltbeziehungen sind keine individuellen Leistungen, sondern in hohem, vielleicht entscheidendem Maße kulturell und strukturell institutionalisiert. Die Beziehungsformen, aus denen Subjekte und begegnende Objekte hervorgehen, sind in ihren Möglichkeiten, Varianzen und Grenzen präfiguriert durch die jeweils historisch realisierte soziokulturelle Formation – durch ihre Leitideen und Weltbilder ebenso wie durch ihre institutionalisierten Praktiken,

durch ihre Sprache und ihre Kunst, durch ihre Gestaltung von Raum und Zeit und durch ihre leiblichen Ausdrucksformen. Weltbeziehungen sind [...] zugleich eine Voraussetzung und Basis für die Etablierung und Realisierung einer soziokulturellen Formation wie auch deren durch Reifizierung und Naturalisierung gesichertes Ergebnis. (Rosa 2023, 671)

Die kulturellen und strukturellen Kontexte der europäischen Geschichte beschreibt Rosa mit Charles Taylor bis ungefähr 1500 als „verzauberte Welt“ (Taylor 2009, 67). In einem solchen Kontext wohnt den Dingen Sinn und Bedeutung inne; dadurch kommt ihnen eine enorme Kraft zu. Sie können Menschen, aber auch andere Dinge in der Welt kausal beeinflussen. Als historische Beispiele führt Taylor Heiligenreliquien an, die als von göttlichen Kräften erfüllt galten, aber auch Quecksilber, das als Heilmittel gegen Geschlechtskrankheiten eingesetzt wurde (Taylor 2009, 66–67). Sobald der Sinn nicht ausschließlich dem Geist vorbehalten sei, so analysiert Taylor weiter, verstehen Menschen Sinn als etwas, das sie durchdringe. Mit anderen Worten: Der Mensch begreift sich selbst als „porös“ (Taylor 2009, 68) und damit einem „Gefühl der Verwundbarkeit“ (Taylor 2009, 70) ausgeliefert. Ein anschauliches Beispiel dafür sind Dämonen, die in den Menschen eindringen und seinen Willen und sein Handeln beeinflussen können. Umgekehrt sind Krankheit und Sünde stark miteinander verbunden: Krankheit greift die gefährdete Seele an, Heilmittel können nur der büßenden Seele helfen. Diese Konzeption hat wesentliche Auswirkungen auf die Erfahrungsebene: Indem das Selbst durch Geister, Dämonen oder kosmische Kräfte verwundet werden kann, ist es immer mit Ängsten behaftet. In der verzauberten Welt sind also viele Grenzen verschwommen bzw. porös, die zwischen Akteur:innen und Kräften, zwischen Geist und Welt, zwischen dem Physischen und dem Sittlichen, zwischen dem Wohl des Einzelnen und der Gesellschaft. Eine solche Ordnung hat auch Auswirkungen auf die Religion. Zum einen ist in einer verzauberten Welt eine atheistische Überzeugung kaum durchzuhalten, da Gott „die Rolle des herrschenden Geists spielt“ (Taylor 2009, 78), zum anderen fehlte – zumindest im Mittelalter – „das Angebot der positiven Option: der Entscheidung für den ausgrenzenden Humanismus“ (Taylor 2009, 78). In einer solchen Gesellschaft war der Druck in Richtung Orthodoxie enorm, galt doch die Vorstellung, dass eine Gesellschaft in Unordnung geraten musste, wenn sie einen Ketzer oder eine Ketzerin in ihrer Mitte duldet (Taylor 2009, 79–82).

Rosa folgt Taylor in der Deutung, dass das Subjekt sich in der verzauberten Welt, in der Welt also bis ungefähr 1500, als „poröse[s] Selbst“ (Rosa 2023, 651) konstituierte. Die dominante moderne Subjektkonstitution bezeichnet Taylor als „abgepufferte[s] Selbst“ (Taylor 2009, 79). Es räumt den Dingen keine Kausalkraft mehr ein und erfährt sich als „unverwundbares Wesen [...], als Gebieter der Bedeutungen, die die Dinge für es haben“ (Taylor 2009, 73). Der Begriff des „abgepufferte[n] Selbst“ (Taylor 2009, 79) überzeugt Rosa nicht, zeichne sich das mo-

derne Subjekt doch durch seine Geschlossenheit gegenüber der Welt in materieller und immaterieller Hinsicht aus. Es ist in keine Richtung mehr durchlässig. Rosa verwendet daher Taylors ursprünglichen Begriff des „punktförmige[n] Selbst“ (Taylor 1994, 309; Rosa 2023, 651), um die dominante Selbstkonstitution seit der Renaissance zu beschreiben. Diese Veränderung des Subjekt-Welt-Verhältnisses hat entscheidende Transformationen im religiösen Bereich nach sich gezogen: „Die Subjekte sind ins Zentrum gerückt, Gott ist zur Option geworden“ (Rosa 2023, 653). Weil Gott in der mittelalterlichen Welt eine phänomenale Realität und damit „ein konstitutiver Ankerpunkt der spätmittelalterlichen Selbst- und Weltinterpretation“ (Rosa 2023, 652) war, sei der Glaube unabwendbare Konsequenz dieser Weltbeschaffenheit gewesen. In der Moderne aber lassen sich politische Ordnung, Natur und Leben ohne Schöpfergott denken, nicht aber ohne unverwechselbare Individuen. Charles Taylor bezeichnet diesen fundamentalen Unterschied in der Weltbeziehung – und zwar für Gläubige und Atheist:innen – als „Nova-Effekt“ (Taylor 1994, 507–700).

Rosa ist sich bewusst, dass seine historischen Überlegungen sehr schematisch sind (Rosa 2023, 653–654). Trotzdem lassen sich Aspekte der von Taylor und Rosa beschriebenen mittelalterlichen Subjektkonstitution und des daraus abgeleiteten Subjekt-Welt-Verhältnisses in der Vita der Maria von Oignies zunächst wiederfinden. Sie wird, was vielleicht typisch ist für mystische Lebensformen, als äußerst transparent auf die transzendente Wirklichkeit hin beschrieben. Martinus Cawley formuliert für die Brabanter Viten des 12. und frühen 13. Jahrhunderts insgesamt: „They understood their mystical experiences as direct interventions of heaven, and an objective interplay with others living under the same roof.“ (Cawley 2003, 21) Die mystisch lebenden Frauen um 1200 erfuhren ihr eigenes Leben im permanenten Austausch mit dem Willen Gottes, mit den Jenseitsorten Himmel und Fegefeuer, den Seelenzuständen der Menschen in ihrem Umkreis und mit den unausgesprochenen Anliegen der Mitglieder ihres mystischen Zirkels. Ihre Gebete hatten einen direkten Einfluss auf Erden, im Himmel und im Fegefeuer. Auch Gegenstände sind in der Vita mit Sinn und Bedeutung aufgeladen: Die Vita erzählt davon, dass Maria mit Reliquien feierte und frohlockte (VMO I, §34 und §91). Ein anderes Mal sah sie Milch aus den Reliquien den hl. Nikolaus austreten (VMO I, §90). Am Ende ihres Lebens erfuhr sie Trost bei den Reliquien: „Bei ihrer letzten Krankheit aber trösteten sie [die Reliquien in der Kirche] sie mit der Zuneigung eines Mitleidenden und versprachen ihr die Fürsprache vor Gott und Lohn für ihre Mühe und Schutz.“ (VMO I, §34) Der geknechtete, gefolterte Leib löst erst psychische Leiden und dann eine schwere Krankheit aus (VMO I, §40). Taylor würde also von einer verzauberten Welt sprechen. Mit Rosa formuliert: Das Selbst der Maria von Oignies wird in ihrer Vita als äußerst porös, ja geradezu offen beschrieben. Die Porosität betrifft nicht nur das Subjekt-Welt-Verhältnis, sondern auch das Verhältnis zu einer transzen-

denten Wirklichkeit. Gott ist nicht nur unverhandelbar – ein typisches Element vormoderner Subjektkonstitution –, er ist Teil der phänomenalen Realität (Rosa 2023, 652). Insofern ist in dieser Vita auch die Grenze zwischen irdischer und transzendenter Welt porös oder, umgekehrt, die Gottesidee nicht in die transzendente Welt ausgelagert.

Zugleich aber bedeutet diese Porosität nicht, dass das Innenleben des Selbst nicht ausgebildet ist. Im Gegenteil, gerade auf das Innenleben ihrer Protagonist:innen legen die Viten aus dem Brabant besonderen Wert: „In short, and in sharp contrast to the hagiography of earlier centuries, these saints were collectively celebrated not for their outstanding leadership, brilliant preaching, or stupendous miracles, but for the intensity of their inner lives.“ (Newman 2003, xxxi) Dieser Befund gilt gerade auch für Maria von Oignies. Ihr inneres, oft psychisches Leben und Leiden wird entfaltet, ihre kontemplative Versenkung in die Menschlichkeit Christi und die trinitarischen Geheimnisse sowie ihre inneren Kämpfe mit Dämonen werden breit erzählt. Insofern verbindet die Vita die Durchlässigkeit des Subjekts mit seinem reich ausgebildeten Innenleben. In all dem bildet die Vita der Maria von Oignies ein mustergültiges Beispiel für ein „durchlässige[s], mit der Natur, der Gemeinschaft und der ‚Seelenwelt‘ intrinsisch verknüpfte[s] spätmittelalterliche[s] Selbst“ (Rosa 2012, 8).

Madeleine Delbrêl hingegen ist schwieriger in Rosas Modell der Selbst-Welt-Beziehungen einzuordnen. Vielmehr teilte sie in hohem Maße Rosas Diagnose, dass die Moderne an einer „Dominanz stummer Weltbeziehungen“ (Rosa 2023, 654) leide, ohne selbst daran zu partizipieren. Delbrêl beschrieb, dass das Leben der Kommunist:innen in Ivry bestimmt sei von einer „doppelten Unstimmigkeit im Alltag“ (Delbrêl 1957/2000, 56). Einerseits führe der Geist des historischen Materialismus dazu, dass sich Menschen nach praktischen Dingen eines angenehmeren Lebens sehnten und dabei die Technik den Menschen nach ihrem Bilde forme (Delbrêl 1957/2000, 57–59). Andererseits dominiere ein wissenschaftlicher und fundamentalistischer Atheismus, der vom Menschen verlange, sein Leben in den Dienst einer künftigen Menschheit zu stellen. Der christliche Glaube werde in diesem Umfeld als blinder Idealismus abgetan (Delbrêl 1957/2000, 59–61). Delbrêl beobachtete also gerade in ihrer kommunistischen Nachbarschaft eine große Geschlossenheit der modernen Subjekte und einen konsequenten Ausschluss der Option Gott aus jeder Wirklichkeitskonstitution. Interessanterweise sind in ihrer Wahrnehmung beide Phänomene unmittelbar miteinander verknüpft – so wie in der Beschreibung Taylors und Rosas (Rosa 2023, 651–653). Ihr eigenes apostolisches Engagement in dieses abgeschlossen-atheistische Umfeld hinein begriff sie als Einsatz, der in die Welt und in die Wirklichkeit Gottes hinein vorstoßen musste: „Wo der Marxismus in straff organisierter, konzentrierter, ungeschwächter Form auftritt, ist nicht nur eine christliche Präsenz gefordert, sondern auch ein über-

zeugendes Leben aus dem Glauben, ein entschlossenes religiöses Leben, und dazu noch ein apostolisches Leben. Ein apostolisches Leben, das sich hüten mu[ss], ein apostolischer Humanismus zu werden.“ (Delbrêl 1957/2000, 141) Erst wo das Apostolat laut nach Gott rufe und zwar in einer den Menschen verständlichen Sprache, erreiche es seine Bestimmung; ein bloß caritatives Engagement sei kein Apostolat. Delbrêl konstruierte ihr Selbst nicht in einer verzauberten Welt. Aber für sie war ein zur Welt und zu den Menschen offenes Subjekt nur dann möglich, wenn es zur Berufung wurde, „zur Berufung für Gott, zur Berufung zu Gott hin, zur Berufung des glaubenden Menschen, sich selbst und alles, was existiert, an Gott zu binden“ (Delbrêl 1957/2000, 142).

3 Resonanz: Gottesbezug, Weltbezug und Lebensform

Hartmut Rosa unterscheidet mindestens drei Dimensionen der Welt- und damit Resonanzbeziehungen. Diese drei Dimensionen ermöglichen auf unterschiedliche Weise jene „lebendige[n] Antwortbeziehung[en]“ (Rosa 2023, 334), um die Rosas Werk kreist. Die horizontale Dimension umfasst die sozialen Beziehungen zu anderen Menschen, die diagonale jene zur Dingwelt, die vertikale schließlich die Beziehungen zur Welt, zum Dasein, zu Gott. Rosa erprobt diese drei Dimensionen an spezifisch modernen Resonanzsphären (Rosa 2023, 341–514), die Dimensionen als solche scheinen aber kein modernes Phänomen darzustellen. Als zentrale moderne Sphäre horizontaler Resonanzachsen, ja geradezu als vielleicht letzter und deshalb mit Erwartungen überfrachteter „Resonanzhafen“ (Rosa 2023, 341) in einer ansonsten teilnahmslosen Welt konstruiert Rosa die Familie. Daneben bilden Freundschaft und Politik mögliche Resonanzsphären der Moderne, die Subjekte als antwortfähig erfahren können. Im familienzentrierten Leben der Moderne gibt es für Rosa aber auch die seltene „Möglichkeit einer extrasozialen Resonanzbeziehung. [...] Sie scheint auf in Vorstellungen eines Lebens in der und mit der Natur, für die Kunst oder für die Religion. Der Künstler, der Naturmensch und der Tiefgläubige gelten als drei zwar randständige, aber doch humane, mithin also: resonanzoffene Existenzformen, weil sie mit den zentralen vertikalen Resonanzsphären der Moderne in Verbindung stehen.“ (Rosa 2023, 345) Eine solche resonanzoffene Existenzform jenseits der Familie und für die Religion führten beide hier betrachteten Frauen.

Für die Lebensform zweier Mystikerinnen scheint zunächst die vertikale Resonanzachse entscheidend zu sein. Die erste Resonanzsphäre, die Rosa in diesem Zusammenhang vorstellt, ist die Religion. Rosa vertritt einen relationalen Religi-

onsbegriff, indem er Gott als „die Vorstellung einer antwortenden Welt“ (Rosa 2023, 435) definiert, ein Phänomen also, das verspreche, dass die Urform des Daseins in Resonanz aufgehoben sei. Die Religion ist in Rosas Resonanztheorie durchaus entscheidend, geht es doch „in der Haltung zur Religion letztlich um die Grunderfahrung der Weltbeziehung überhaupt“ (Rosa 2023, 436). Die religiöse Erfahrung jedenfalls definiert Rosa – und diese Definition findet er auch bei Vertretern der jüdisch-christlichen Tradition wie Schleiermacher oder Buber – als „anverwandte Weltbeziehung“, als „Idee einer entgegenkommenden, antwortenden Welt, die uns berührt und der wir unsererseits entgegenzugehen vermögen.“ (Rosa 2023, 438–439) Spätestens mit dieser Konturierung kann man Rosa einen romantischen Idealismus innerhalb einer binären Schematisierung der Welt vorwerfen (Schüssler 2016).

Selbstverständlich kann man ein solches Verständnis religiöser Erfahrung bei einer hochmittelalterlichen Mystikerin finden. Das ganze Leben der Maria von Oignies war auf die Kernerfahrung eines entgegenkommenden, begegnungsfähigen, antwortenden, sinnlich erfahrbaren Gott ausgerichtet. Erleichtert wird diese Erfahrung dadurch, dass Jesus Christus für sie – wie für viele Mystiker:innen – ein wahrhaft menschliches Gegenüber bildet, das als Baby, Geliebter oder Bräutigam geliebt wird. Ausgangspunkt und bleibender Bezugspunkt der kontemplativen Religiosität war der Gekreuzigte, der den Religiösen des 12. und 13. Jahrhunderts in der vollen Wucht seines Leidens vor Augen stand und der zum zentralen Resonanzpunkt des Lebens Marias wurde. Auf dieses Todesschicksal reagierte sie – wie viele andere auch – mit dem unbedingten Willen, sich selbst „im Fleisch“ (VMO I, §21) zu kreuzigen. Sie nahm die biblische Aufforderung Jesu zur Kreuzesnachfolge wörtlich und züchtigte sich durch Enthaltensamkeit, extremes Fasten, Schlafentzug und körperliche Kasteiungen. Sie schnitt sich Fleischstücke aus den Händen und bewegte sich damit im Bereich der Selbststigmatisierung (VMO 1, §22). Auch in der körperlichen Dimension wollte Maria von Oignies ihrem Herrn in das Kreuzeschicksal nachfolgen. Immer wieder bewahrte sie ihr Umfeld offensichtlich davor, sich zu Tode zu hungern oder zu kasteien. Der dominante Bezugspunkt ihrer Spiritualität war die Eucharistie, nach der sie sich verzehrte. Der starke Bezug liegt insofern in der Textpragmatik der Vita begründet, als die Eucharistie einerseits durch ihre Verbindung zum Amt die Rechtgläubigkeit Marias betonte, andererseits das ersehnte Fleisch Christi hier im Symbol nahekam.

Die *vita contemplativa* ist in der Lebensform der Maria von Oignies aber konstitutiv mit der *vita activa* verbunden (Geyer 2014, 38). Ihre „Waffe“ (VMO I, §30) war das Gebet, mit dem sie den Himmel bestürmte. Die Selbstwirksamkeit des Gebets kann man als zentrales Element der Resonanzerfahrung beschreiben. Die Wirkkraft des Gebets wird in der Vita anschaulich geradezu als resonante Selbstwirksamkeitserfahrung beschrieben: Sie „benetzte die Füße des Herrn mit Tränen,

klopfte hartnäckig mit ihren Gebeten am Himmel an, gab so lange keine Ruhe“ (VMO I, §30), bis der Herr auf ihre Eindringlichkeit reagierte. Das dominante Ziel dieser Gebete war es, tote Seelen aus dem Fegefeuer zu retten oder lebende Menschen davor zu bewahren. Im heftig geführten Kampf für das Seelenheil einzelner zeigte sich ebenso wie in der Kranken- und Armenpflege der aktive Zug in der Frömmigkeit der Maria von Oignies. Sie verstand – wie andere Mystiker:innen in ihrem Umfeld – ihr mystisches Experiment als „direct intervention of heaven and an objective interplay with others living under the same roof“ (Cawley 2003, 21). Im Konfliktfall stellte Maria die *vita activa* über die *vita passiva* und betätigte sich als Seelenretterin im interzessorischen Gebet. Das Fegefeuer als doppelt durchlässiger Ort, durchlässig für die irdischen Gebete und durchlässig für das Eingehen der Seelen in den Himmel, wird in dieser Vita unmittelbar greifbar.

Die vertikale Referenz ist ein Wesensmerkmal der mittelalterlichen Hagiographie (Newman 2003, xxvii). Berufung und Lebensform leiten sich davon ab, alle beschriebenen Praktiken sind daraufhin formuliert, haben dabei aber das horizontale Umfeld – das der Bedürftigen an Leib und Seele und das Netzwerk anderer Mystiker:innen – durchaus im Blick. Um in die Kategorien Hartmut Rosas zurückzukehren: Die vertikale und die horizontale Resonanzachse sind in dieser mystischen Lebensform unbedingt miteinander verknüpft. Die Möglichkeit einer Verbindung von horizontaler und vertikaler Resonanzachse eröffnet der Soziologie selbst mit einem modernen liturgischen Beispiel:

In Gottesdiensten und religiösen Riten [...] verbinden sich mit der ‚Erfahrung‘ vertikaler Tiefenresonanz sowohl horizontale Resonanzachsen zwischen den Gläubigen [...] als auch diagonale Resonanzbeziehungen, insofern Dinge und Artefakte wie Brot, Kelch, Wein oder Kreuz [...] resonanztechnisch ‚aufgeladen‘ werden. Daraus entsteht so etwas wie ein sensorischer Resonanzverbund, in dem die drei Achsen sich gegenseitig zu aktivieren und zu verstärken vermögen. (Rosa 2023, 443)

Für Maria von Oignies bildeten nicht nur einzelne Riten, sondern ihr ganzes Leben einen solchen Resonanzverbund, in dem ihre vertikale Gottesorientierung, ihre horizontale Nächstenliebe und diverse Dinge wie etwa Reliquien sich gegenseitig verstärkten. Rosa greift allerdings zu kurz, wenn er davon ausgeht, dass sich gelebte Religion in der „existentielle[n] Antwortbedürftigkeit des Menschen auf der einen und das Sprechen ihrer potentiellen Erfüllung auf der anderen Seite“ (Rosa 2023, 446) erschöpft. Gerade in der mystischen Vita lässt sich nachvollziehen, wie sehr zutiefst resonante Beziehungen zu Gott, zum sozialen Umfeld und zur Dingwelt eine Mystikerin nicht zufrieden stellen, sondern ihre Sehnsucht nach Gott und Jesus Christus nur verstärken. Die Transzendenz, die im Sinne einer verzauberten Welt fast ständig als sinnlich wahrnehmbar geschildert wird, bleibt unverfügbar. Die Differenz Erfahrung des gewöhnlichen religiösen Menschen, dass Gott anders

und größer ist als das eigene Resonanzbedürfnis, lässt sich auch in der Vita einer hochmittelalterlichen Mystikerin ganz deutlich herausarbeiten.

Eine ähnliche Verbindung der horizontalen und vertikalen Resonanzachse lässt sich auch in der Lebensform der Madeleine Delbrêl finden. Die beiden jesuanischen Liebesgebote und ihr Wille, das innere Licht des Evangeliums nach außen zu leben, bildeten für sie die Richtschnur ihrer christlichen Präsenz in der Welt. Ihr „weltverliebttes Engagement“ (Eisenmann 2019, 217) war für sie so selbstverständlich Ausdruck und Grund ihres christlichen Glaubens, dass sie beides nur zusammendenken konnte. Dabei veränderten die Erfahrungen von Ivry durchaus ihre Konzeption. Noch 1946 berief sie sich ausführlich auf Charles de Foucauld (1858–1916) und seine Berufung, ein theozentrisch ausgerichtetes Leben „absichtslos“ (Delbrêl 1946/2015, 21) mitten in den modernen Wüsten zu leben und dabei einfach präsent zu sein: „Er [Charles de Foucauld] hat uns gelehrt, vollauf zufrieden zu sein, wenn wir an einen Brennpunkt des Lebens gestellt sind, bereit, jeden zu lieben, der vorüberkommt, und durch ihn alle, die in dieser Welt leiden, die verloren oder in der Finsternis sind.“ (Delbrêl 1946/2015, 21) Zehn Jahre später war sie zu der Einsicht gelangt, dass Präsenz allein nicht genügte, sondern das militant kommunistische Umfeld das Zeugnis des Wortes erforderlich machte. Sie lernte von den Kommunist:innen, dass von Gott zu reden sei – und zwar in der Sprache der Menschen (Delbrêl 1957²/2000, 158–160). Dass Gottes- und Menschenliebe aber der einzige Antrieb einer solchen Lebensform war, das blieb ihrer Berufung erhalten:

Ernst zu machen mit der Liebe Gottes, mit der alles unerme[ss]lich wird, nicht nach dem Maß der Dinge, sondern nach den Mäßen Gottes, die sich keinem menschlichem Maß fügen. Aus dieser einzigen Energiequelle, dem ein Strom von Licht und Kraft entspringt, mu[ss] alles, was wir tun, seine Beständigkeit und seine Lebenskraft schöpfen. Alles mu[ss] bei uns zu finden sein: ein Glas Wasser; Speise für die Hungernden; Nahrung auch im übertragenen Sinn und die Mittel, sie ihnen zu geben; ein Obdach für Obdachlose; Besuche in Gefängnissen und Krankenhäusern; Mitleid mit den Weinenden, indem wir mit ihnen weinen oder die Ursachen ihrer Tränen beseitigen; Freundschaft für jeden Sünder, für die Unbeliebten, für alle, die im Dunkeln stehen – dies alles gehört zum vollen Sinn des Wortes ‚brüderlich‘. (Delbrêl 1957²/2000, 185–186)

Die sehr konkreten Liebesdienste, die Delbrêl hier aufzählt, scheinen von den jesuanischen Seligpreisungen ebenso beeinflusst wie von dem proletarischen Umfeld ihrer Stadt. Dabei warnte sie eindrücklich davor, Liebe mit Leiden gleichzusetzen. Eher mit freudigem Kämpfen: „Lieben heißt nicht resignieren, weder für sich noch für andere; lieben heißt sich darüber freuen, da[ss] Gott sich uns schenkt.“ (Delbrêl 1957²/2000, 186) Ein solches öffentliches Liebesbekenntnis in einem militanten Umfeld könne allerdings Erdulden, Ertragen und Einsamkeit bedeuten, im Grunde

positive Anzeichen, denn menschliche Schwächlichkeit sei Zeichen für die baldige Ankunft des Herrn (Delbrêl 1957²/2000, 166). Hier reformuliert Delbrêl eine Grunderkenntnis mystischen Sprechens, dass Gott dann eintritt, wenn der Mensch seiner eigenen Vorstellungen leer und völlig bedürftig geworden ist.

Der Mensch also steht im Mittelpunkt der weltbezogenen Spiritualität, die Delbrêl vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen in einem marxistischen Umfeld entwickelte. Der Mensch ist aber in eine vertikale Resonanzbeziehung hineingenommen: Delbrêls Anliegen war es, „die Bezogenheit des Menschen auf die Transzendenz als Bedingung für sein irdisches Dasein herauszustellen“ (Boehme 1997, 219). Ihr Weltbild ist aber nicht dualistisch, da gerade die Begegnung mit den Gottabgewandten in der Welt eine Glaubenserschütterung zur Folge hat, die eine innigere Beziehung zu Christus nach sich zieht. Gott und Welt bilden eine Einheit; ein „unerschrocken intensive[r] Weltkontakt“ (Boehme 1997, 219) ist die unabdingbare Voraussetzung für einen lebendigen Glauben. In diesen Weltkontakten der Christ:innen muss die gesamte Botschaft des Evangeliums mit seinem universalen Anspruch sichtbar werden. Die Inkarnation wird ihr dabei zum Erkenntnisprinzip; sie überträgt den Gedanken der Fleischwerdung Gottes auf jeden Christen und jede Christin, der oder die mit Christus gleichförmig werden möchte. Der Inkarnationsprozess setzt aber bestimmte Grundhaltungen wie Demut, Gehorsam oder Hingabe voraus sowie die Bereitschaft, sich vom Evangelium verwandeln lassen zu wollen (Böhme 1997, 123–126). Aufgrund der „Erfahrung, in biblischen Worten bis ins Innerste des eigenen Lebens ergriffen worden zu sein“ (Fuchs 1998, 22), wurden für Delbrêl Inhalt und Vermittler:innen des Evangeliums zu einer untrennbaren Einheit. Die „Menschwerdung des Gotteswortes“ (Böhme 1997, 127) im Einzelnen bezeichnet sie folglich als Zeugnisgeben. Die theologische Dialektik dieser Konzeption lässt der Welt nicht unbedingt ihre Autonomie (Quisinsky 2015a, 53): Sie hat vielmehr in ihrer Erlösungsbedürftigkeit Verweischarakter auf die Transzendenz, nicht in einer eigenen Dignität. Die „theo-logisch-soteriologische Grundintuition“ (Quisinsky 2015a, 59) Delbrêls aber eröffnete ihr einen positiven Umgang mit Welt und Wirklichkeit. Nicht nur das Beten – wie Rosa meint (Rosa 2023, 441) –, sondern ihre gesamte Existenz war eine Form der Weltbeziehung, die auf das Hervorrufen von Resonanz gerade im als stumm wahrgenommenen kommunistischen Umfeld abzielte. Selbst und Welt, vertikale und horizontale Resonanzachsen lassen sich in der Lebensform Madeleine Delbrêls nicht unterscheiden. Die Spezifik ihrer Biographie liegt also nicht in einer Lebensform, die sie strukturell von einer hochmittelalterlichen Mystikerin unterscheidet. Wenn es einen zentralen Unterschied gibt, ist es die diagonale Resonanzachse, der Bezug also zur Dingwelt: Delbrêl lebte, mit Taylor gesprochen, nicht mehr in einer verzauberten Welt. Die diagonalen Resonanzachsen, auf die der Kommunismus mit seinem Fokus auf Arbeit und Konsum in ihren Augen ausgerichtet war, mussten

stumm bleiben. Spezifisch an ihrer Biographie ist also der Gottes- und Weltbezug ihres Umfelds, den sie selbst als stumm charakterisiert. In dieses Umfeld möchte sie mit ihrem Leben, das vertikal und horizontal aufgespannt ist, Resonanzen bringen.

4 Fazit: Resonanz und Lebensform

Nur auf den ersten Blick scheinen die beiden hier thematisierten religiösen Biographien einer hochmittelalterlichen und einer modernen Mystikerin grundverschieden zu sein. Blickt man auf die strukturellen Leitlinien der beiden Lebensformen, lassen sich in den Biographien Marias von Oignies und Madeleine Delbrêls erstaunliche Analogien entdecken: eine radikal verstandene Christusnachfolge, die ein Leben mit Familie unmöglich erscheinen lässt, ohne auf ein klösterliches Konzept in der Kontemplation oder in einem caritativen Orden auszuweichen; die Verbindung von aktiver und kontemplativer Lebensform; der Verzicht auf eine individualistische Nachfolge des Evangeliums, ohne die eigenen religiösen Überzeugungen einer Institution unterzuordnen; die Verbindung von Treue zur Kirche in spannungsgeladenen Verhältnissen und der christologischen Begründung der Kirchnähe.

Die resonanztheoretische Analyse der Biographien Marias von Oignies und Madeleine Delbrêls hat diesen Befund bestätigt. Natürlich, die Vita der Maria von Oignies konstruiert eine verzauberte Welt, in der die Grenzen des Subjekts zu Dingen, Menschen, Gott und verschiedenen Jenseitsorten porös sind. Eine solche Welt findet Delbrêl nicht mehr vor. Ihr militant kommunistisches Umfeld erlebt sie als verschlossen und stumm, als verdinglichende Form der Weltbeziehung. Beide Frauen aber verknüpfen ihre hoch resonanten vertikalen Resonanzachsen, ihr beständiges auf Gott hin Leben und Beten, mit resonanten horizontalen Resonanzachsen. Gerade die Begegnungen mit Welt und Umwelt verstärken die vertikalen Resonanzachsen. Der Punkt, an dem sich diese Resonanzachsen treffen, ist bei den beiden Frauen etwas unterschiedlich gelagert: Bei Maria von Oignies ist die transzendente Wirklichkeit so weit in ihre eigene Erfahrungswelt hinein verlagert, dass die zentrale Resonanzsphäre doch eher die Transzendenz ist. Für Delbrêl bildet ihr konkretes, städtisches Umfeld von Ivry ihre zentrale Resonanzsphäre. Für beide Frauen aber sind ihre Weltbeziehungen zugleich ihre Gottesbeziehungen. Vielleicht liegt darin der Schlüssel der Mystik. Mit Rosa gesprochen: Die Grundform aller mystischen Weltbeziehung ist die Überzeugung, dass etwas da ist, das gegenwärtig ist und antwortet. Ob diese Lebensform in theonomen oder autonomen, mittelalterlichen oder modernen Strukturen gelebt wird, scheint dagegen in den beiden vorgestellten Beispielen weniger zentral zu sein.

Bibliographie

- Blum, Daniela. 2019. „Spiritueeller Aufbruch und weibliche Potentiale. Innovative Lebensentwürfe in den hagiographischen Quellen um 1200.“ In *Katholische Laienreligiosität in der Frühen Neuzeit*, hg.v. Anne Conrad unter Mitarbeit von Lina Peiffer und Susanne Schulz, 139 – 161. Sofie 23. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.
- Boehme, Katja. ²2000. „Vorwort.“ In ... *lauter Sprungbretter in die Ekstase: Alltagsspiritualität nach Madeleine Delbrêl*, hg.v. Katja Boehme und Thomas Herkert, 9 – 14. Würzburg: Echter.
- Boehme, Katja. 1997. *Gott Aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl*. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 19. Würzburg: Echter.
- Boismarmin, Christine de. ³2010. Madeleine Delbrêl. Mystikerin der Straße. München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt.
- Bynum, Caroline Walker. 1996. „Mystikerinnen und Eucharistieverehrung im 13. Jahrhundert.“ In *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, hg.v. ders., 109 – 147. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cawley, Martinus. 2003. „Introduction to the Lives.“ In *Send Me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, hg.v. dems., 1 – 26. Medieval Women 6. Turnhout: Brepols.
- Delbrêl, Madeleine. ³1979. *Gebet in einem weltlichen Leben*. Beten heute 4. Einsiedeln: Johannes.
- Delbrêl, Madeleine. 1957/²2000. „Ville marxiste terre de mission.“ In *Auftrag des Christen in einer Welt ohne Gott*, hg.v. Katja Boehme, 35 – 186. Theologia Romanica 24. Einsiedeln: Johannes.
- Delbrêl, Madeleine. 1946/2015. „Warum Charles De Foucauld uns ein Vorbild ist.“ In ... *lauter Sprungbretter in die Ekstase: Alltagsspiritualität nach Madeleine Delbrêl*, hg.v. Katja Boehme und Thomas Herkert, 17 – 24. Würzburg: Echter.
- Eisenmann, Maximiliane. 2019. *Spannungsvolles Engagement in der Welt. Madeleine Delbrêl als Inspiration für die verbandliche Caritas in Deutschland*. Freiburger theologische Studien 189. Freiburg: Herder.
- Fuchs, Gotthard. 1995. „Einleitung. Innerlichkeit als Gefahr. Christliche Mystik als Anstoß.“ In „...in ihren Armen das Gewicht der Welt“. *Mystik und Verantwortung: Madeleine Delbrêl*, hg.v. Gotthard Fuchs, 13 – 39. Frankfurt am Main: Josef Knecht.
- Geyer, Iris. 2014. „Einleitung.“ In *Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies / Thomas von Cantimpré, Supplementum*, hg.v. Iris Geyer, 9 – 53. Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis 252. Turnhout: Brepols.
- Moore, Robert I. 1996. „Heresy, Repression, and Social Change in the Age of Gregorian Reform.“ In *Christendom and Its Discontents. Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000 – 1500*, hg.v. Scott L. Waugh und Peter D. Diehl, 19 – 46. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mulder-Bakker, Anneke B. 2006. „General Introduction.“ In *Mary of Oignies. Mother of Salvation. Texts and Studies*, hg.v. ders., 1 – 32. Medieval Women: Texts and Contexts 7. Turnhout: Brepols.
- Newman, Barbara. 2003. „Preface. Goswin of Villers and the Visionary Network.“ In *Send Me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, hg.v. Martinus Cawley, xxix–xlvi. Turnhout: Brepols.
- Quisinsky, Michael. 2015a. „Die Welt Sinnlos Ohne Gott? (I). Säkulare Glaubenswelten am Beispiel Frankreichs.“ In ... *lauter Sprungbretter in Die Ekstase: Alltagsspiritualität Nach Madeleine Delbrêl*, hg.v. Katja Boehme und Thomas Herkert, 35 – 53. Würzburg: Echter.

- Quisinsky, Michael. 2015b. „Die Welt Sinnlos Ohne Gott? (II). Säkulare Glaubenswelten zwischen Inkarnation und Inkulturation – Rückfragen an Madeleine Delbrêl.“ In ... *lauter Sprungbretter in die Ekstase. Alltagsspiritualität nach Madeleine Delbrêl*, hg.v. Katja Boehme und Thomas Herkert, 55 – 76. Würzburg: Echter.
- Rosa, Hartmut. 1998. *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Rosa, Hartmut. 2012. „Poröses und abgepuffertes Selbst. Charles Taylors Religionsgeschichte als Soziologie der Weltbeziehung.“ *Soziologische Revue* 35: 3 – 11.
- Rosa, Hartmut. ²2013. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. ⁷2023. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Schleiner, Annette. ²2015. *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl*. Ostfildern: Patmos.
- Schüssler, Michael. „Resonanz ... Unterbrechungen.“ *Feinschwarz – Theologisches Feuilleton*, 16.08.2016, <https://www.feinschwarz.net/resonanz-unterbrechungen/> [abgerufen am 31.01.2024].
- Taylor, Charles. 1994. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der Neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, Charles. 2009. *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- VMO: Jakob von Vitry. 1215/2014. „Das Leben der Maria von Oignies.“ In *Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies / Thomas von Cantimpré, Supplementum*, hg.v. Iris Geyer, 63 – 171. Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis 252. Turnhout: Brepols.