

sorische Analyse der Pilgerberichte offenbart deren Vielfältigkeit, die in dieser Rezension leider nur ansatzweise gewürdigt werden kann. Die in vielen Pilgerberichten anzutreffenden Listen von zu besuchenden Stätten im Heiligen Land und den vor Ort zu erwerbenden Ablassen lassen die religiöse Motivation der Pilgernden und ihrer Berichte erkennen. „Selten findet man eine so reichhaltige und detailreiche Aufzählung der Stellen, die man als Pilger besichtigen konnte. [...] [Z]u jeder noch so kleinen Randbegebenheit der Evangelien konnte man den angeblichen Ort des Geschehens aufsuchen.“ (179), heißt es etwa zu dem Bericht Peter Faßbenders von 1494. Sein Bericht thematisiert explizit die „Türkengefahr“, ein Thema, das unterschwellig auch in anderen Pilgerberichten angesprochen wird. Die religiöse Motivation wird in einer Reihe von Berichten durch pragmatische Überlegungen wie wirtschaftliche Aspekte des Pilgerns (vgl. die Pilgerfahrt der Grafen Ludwig von Hanau-Lichtenberg, Philipp des Jüngeren von Hanau-Münzenberg und Johann V. von Nassau-Dillenburg 1484) oder auch Entfernungen und Schwierigkeiten des Pilgerweges (Pilgerbericht eines Mainzer Anonymus, um 1473) ergänzt. Als „eine Mischung aus privater Erinnerung, zukunftsorientierter *memoria*, anekdotenhafter Unterhaltungsliteratur und standesbewußter Adelsrepräsentation“ wird der Pilgerbericht des Pfalzgrafen Ottheinrich bei Rhein charakterisiert. Das Datum seiner Reise – 1521 – verortet sie bereits in die Zeit der lutherischen Reformation, zu der sich der Pfalzgraf später bekennen sollte. Noch ein Jahr vor seinem Übertritt zum neuen Glauben gab er zwei großformatige Teppiche in Auftrag, die seine 20 Jahre zuvor erfolgte Wallfahrt thematisieren. Aus dieser interessanten Parallelüberlieferung von Text- und Bild-/Sachquelle schließen die Autoren, „daß Ottheinrich zwischen reformatorischem Glaubensbekenntnis und ablassbejahendem Pilgern keinen Widerspruch sah.“ (200) Dies ist nicht der einzige von den Autoren untersuchte Pilgerbericht, der auch von Standesbewusstsein und Familientradition diktiert ist. Umfangreiches Wissen, etwa in zahlreichen ethnographischen Diskursen und durch (Erst)Abdruck von Alphabeten nahöstlicher Sprachen, vermitteln die Berichte Ludolfs von Sudheim 1336–1341 und Arnolds von Harff 1496, sowie die besonders hervorzuhebende „Peregrinatio in terram sanctam“ 1483 des Bernhard von Breydenbach. Kritische Reflexion beweist die Konfrontation seiner Idealvorstellung vom Heiligen Land mit der dort erlebten Realität eines weitgehend islamisierten Landes. Dieser „Bestseller der Inkunabelzeit“ (156) entfaltet zusätzlich kunsthistorische Wirkung durch die

Holzschnitte Reuwichs, der als Erfinder der gedruckten Stadtpanoramen gilt. Zu Recht wird diesem Werk breiter Raum in der Darstellung eingeräumt und dem Bedauern der Autoren, dass keine Textausgabe und kein Faksimile vorliegt, kann man sich nur anschließen. Abenteuerlust und Wissensbegier, die in den letztgenannten Pilgerberichten aufscheinen, lassen nach Ansicht der Autoren einen Trend zur Individualisierung erkennen, der diese Berichte deutlich von früheren, eher stereotypisierten Darstellungen unterscheidet.

Insgesamt liegt der Verdienst der Untersuchung in der landesgeschichtlichen Forschung. Die Menge der vorgestellten Text- und Sachquellen ist beachtlich, trägt freilich auch gelegentlich zu einem sehr deskriptiven und kompilatorischen Charakter des Buches bei. Jedoch wecken insbesondere die Pilgerberichte das Interesse an weiterer Beschäftigung mit dieser spannenden und inhaltsreichen Quellengattung und regen an, auch spezielleren Fragen nachzugehen, die in diesem Werk noch keine Beachtung gefunden haben.

Trier

Antje Bräcker

McGinn, Bernard: *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, Vol. IV of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, New York, The Crossroad Publishing Company, 2005, XX, 738 S., Paperback, 0-8245-2345--8.

Theoretiker wie Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Cusanus in einem Handbuch zur Mystikgeschichte zu finden, das kann erklärungsbedürftig erscheinen. Scheinen für diese Autoren doch gute Gründe, sie „aus dem mystischen Strom zu retten“ (Kurt Flasch), mindestens so schwer zu wiegen wie etwa für Eckhart von Hochheim. Methode und Konzeption des vorliegenden Bandes lassen dies schnell erklärt sein. Der vierte Band von McGinns Kompendium zur westlichen christlichen Mystik bietet der zugrundeliegenden Methodologie einen denkbar hartnäckigen Testfall, schon der Materialfülle und regen bis erhitzten Forschungsdebatten wegen. Den Irrwald mittelhochdeutscher Texte des 14. und 15. Jh.s. in ein beerntbares Feld zu verwandeln, das ist Verdienst vor allem der sich hier bewährenden historisch-analytischen Krioteriologie. Sie wurde bereits in Einführung und Anhang des ersten Bandes mit vorsichtig heuristischem Anspruch skizziert. Religiöse Erfahrung ist demnach prinzipiell stets bereits theoriegesättigt, was einfache hermeneutische Distinktionen zwischen mystischer Erfahrung und theologischer Theoriebildung unangemes-

sen macht. *Mystikgeschichte* wird damit grundsätzlich nicht isolierbar von der Entwicklung mystischer *Theologie*. Nicht mutmaßliche Erlebnisqualitäten subjektiver Erfahrungen „mystischer“ Protagonisten sind Erkenntnisinteresse. Es geht um die wirkungsgeschichtliche Reichweite konkreter Texte in ihrem historischen soziokulturellen Bezugsort. Ein als „unmittelbar“ gedeutetes „Bewusstsein göttlicher Gegenwart“ gibt es, so die Ausgangsthese, nur in prinzipiell kontextgebundenen Konzeptualisierungen – wie sie insbesondere auch durch die Ausarbeitungen eines Albert oder Thomas ermöglicht wurden. In *diesem* Sinne wird man ihnen einen Platz in einer Geschichte und historischen *Theologie* christlicher *Mystik* nicht bestreiten wollen (vgl. S. 28).

Das **erste Kapitel** des Bandes skizziert Grundzüge des philosophisch-theologischen Hintergrunds der mystischen *Theologie* Eckharts, deren Darstellung im vierten Kapitel Kernstück des Bandes ist. Dargestellt wird zunächst Alberts Lehre eines ersten, intellektuellen Prinzips und einer formalen Emanation (*fluxus*). Es folgt eine kurze Charakteristik der negativen Attributenlehre des Thomas und seiner Auffassung von *contemplatio* und *Gottesschau* mit einem kurzen Anhang zu zugrundeliegenden neuplatonischen Quellen (*Liber de causis*, *Liber XXIV Philosophorum*, *Proclus Latinus*). Wie Kurt Flasch in seiner jüngsten Studie, *Arbeiten u. a. von Alain de Libera und Loris Sturlese* aufgreifend, vorschlägt, ließe sich eine Rekonstruktion „deutscher *Mystik*“ in diesen Traditionslinien weiterverfolgen, indem ihre arabischen (und jüdischen) Ursprünge ausführlicher einbezogen würden. Dafür mag ein über gesicherte Forschungsergebnisse informierendes Handbuch noch kein angemessener Ort sein. Gleichwohl wird schon hier ein methodischer und theoretischer Rahmen sichtbar, welcher die eingangs erwähnten Kontroversen mindestens deutlich entschärft.

Diese historische Vergewisserung wird flankiert durch ein **zweites Kapitel** zu Anfängen des Konflikts von *Mystik* und Häretisierung. Keinesfalls sei ein Konflikt mit kirchlicher Hierarchie gleichsam vorprogrammiert, weil *Mystik* *wesentlich* anti-institutionell wäre. Sie sei vielmehr *per se* *Element* einer spezifischen Religion. Christliche *Mystik* sei notwendig auf „orthodoxe“ Lehre bezogen, insbesondere, sofern diese sich in institutionell organisierter Autorität manifestiert (49uö). Konflikte entstehen zwar auch durch unkonventionelle „mystische“ Lehren wie bei autotheistischen Identitätsmodellen des Gottesverhältnisses, zumal wenn diese eine Kausalität menschlichen Willens negieren. Ursächlich für Kon-

flikte sind derartige Doktrinen aber erst zusammen mit sozialen Faktoren wie der „Demokratisierung“ „mystischer“ Elemente religiöser Lebensformen jenseits monastischer Vergemeinschaftungen sowie veränderten kirchlichen Strukturen (56). Was eine „Häresie“ zu einer solchen macht, sind wesentlich die Verfahrensweisen ihrer Identifikation, also ihrer Häretisierung selbst. Schon in der Ausgrenzung von *Gnosis* und *Messalianismus*, die zu Anfang des Kapitels kurz skizziert wird, bilden sich zugleich die Identitätskriterien „orthodoxen“ Glaubens aus; – ein Vorgang übrigens, den vor kurzem Johann Hafner methodisch innovativ zu rekonstruieren versuchte. Auch im 14. Jh. produziert die institutionalisierte Identifikation von Häresien mittels inquisitorischer Konventionen und einer moralisch und legalistisch operationalisierten Engführung der Praxis der „Unterscheidung der Geister“ eine vermeintlich homogene Gruppenidentität häretischer „Bewegungen“. Vorsichtig und quellennah – wie durchgehend – wird dies für die als ausgedehnte Bewegung nämlich unbelegbare „Häresie vom freien Geist“ gezeigt, indem die Verfolgung von verdächtigen Einzelpersonen und Werken des 14. und 15. Jh. charakterisiert und Gemeinsamkeiten zu Lehren Eckharts und anderer *Mystiker* festgehalten werden. Neben der philosophisch-theologischen Vorinformation des ersten Kapitels legt diese soziokulturelle und machtgeschichtliche Kontextualisierung eine weitere Grundlage zur Rekonstruktion der *Mystikgeschichte* des 14. und 15. Jh. und führt direkt ins Zentrum des Bandes, nämlich zur Problematik der mystischen *Theologie* Eckharts.

Wie die 2001 vorgelegte, hier überarbeitete und gestrafft eingearbeitete Monographie McGinn zentriert sich das **vierte Kapitel** um Eckharts Metapher des „Grundes“. Sie identifiziert explizit Gott und Seele und kann als Strukturprinzip von Eckharts Formulierungen und Konzeptualisierungen verstanden werden.

Wie schon in früheren Bänden findet McGinn damit eine maßgeblichen Primärtexten selbst entnommene Kennzeichnung, die hier der Zusammenfassung mit Schülern Eckharts wie *Seuse* und *Tauler* dient, die in den **Kapiteln fünf und sechs** dargestellt werden – in Abgrenzung etwa zu *Mechthild von Magdeburg* und anderen *Mystikerinnen* zu Anfang des 14. Jh. Das legitimiert deren gesonderte Behandlung schon im dritten Band (83). In dieser Funktion stellt McGinn die Vorteile gegenüber Kennzeichnungen wie „deutsche *Mystik*“, „rheinländische *Mystik*“, „*Mystik* der deutschen *Dominikaner*“ oder „spekulative *Mystik*“ heraus (83f).

Auf Seuse und Tauler folgen materialnahe ausgewählte Portraits aus dem weiten Feld der „Diffusion“ spätmittelalterlicher deutscher Mystik, u. a. in Predigten und Predigtsammlungen (Paradisus animae, Johannes von Sterngassen, Marquard von Lindau), in Briefen („Vom verborgenen Gott zum bloßen Gott“), Dialogen (sog. „Schwester Katrei“), Hagiographie (Dorothea von Montau, Katharina Tucher u. v. a.), Gedichten (Granum Sinapis, Vom Überschall) und in der Interaktion von Text und Bild (u. a. in Andachtsbildern, Passions- und bes. Schmerzensmann-Darstellungen, den Rothschild Canticles).

Die vorausliegende und nachfolgende Entwicklung wird dabei jeweils kurz skizziert, wie auch im **achten Kapitel**, das drei ausgewählte Beispiele aus der Traktatliteratur des 14. Jh. vorstellt (De adventu Verbi in mentem von Heinrich von Friemar dem Älteren, das Buch von geistlicher Armut, und die sog. Theologia Deutsch), gefolgt von einem Kapitel zu den rheinländischen „Gottesfreunden“ um Rulman Merswin, dessen Texte nicht „anachronistisch“ als Vorläufer der Reformation und einer neuen Laienfrömmigkeit zu lesen, sondern eben für die mystische Literatur des 14. Jh. typisch seien (427).

Das **Schlusskapitel** stellt Cusanus vor – als einen, wie McGinn ironisch formuliert, laut eigenem Zeugnis gescheiterten „Mystiker“, versteht man „Mystik“ im Sinne außergewöhnlicher subjektiver Erfahrungen. McGinn hingegen geht es dabei um eine dem Wahrheitskriterium und Handlungsperspektiven verpflichtete Vernunftreflexion menschlichen Selbstverständnisses unter unbedingter, kontemplativer Hinsichtnahme *sub specie dei*, wie sie in der cusanischen *docta ignorantia* begriffen wird. McGinn findet bei Cusanus, besonders in Spätwerken, zwar keine Wesensdifferenz, aber einen Primat des Glaubens vor der Vernunft, der Theologie vor der Philosophie – eine, abhängig von zugrundeliegenden Begriffsklärungen, vielleicht disputable Diagnose, wengleich er beider Verhältnis letztlich im Sinne Beierwaltes dialektisch qualifiziert. Die Inspiration zu Cusanus' erstem Hauptwerk nimmt McGinn beim Wort, aber nur, um die Differenz zu den konkreten Vorstellungswelten sonstiger Visionsberichte zu betonen: allenfalls ist es ein nicht-sehendes Sehen, was ihm zur hohen See geschieht, und lässt uns, die wir heute noch am Ufer stehen, lediglich ausblicken aufs Meer (vgl. 434). Erörtert werden v. a. die Kontroverse mit Wenck und die cusanische Stellungnahme angesichts der in monastischen Kreisen virulenten Kontroversen um Dionysius-Interpreten wie Thomas Gallus, Hugo von Balma und Johannes Gerson.

Keine Monographie zu einem derart weiten Themenfeld kann Vollständigkeit anstreben; das vorliegende Werk geht überzeugend den Weg quellennaher Einzelportraits – anstatt sich etwa in forcierten Aktualisierungen oder spekulativen Erklärungsmodellen großräumiger Zusammenhänge zu verlieren. Das hat zur unvermeidlichen Folge, dass für speziellere Interessen etwa an dezidiert sozial-, mentalitäts- oder philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen teilweise auf speziellere Literatur zurückzugreifen ist, die im umfangreichen Apparat des Werks zumeist bereits zielführend verzeichnet ist. Überhaupt bedarf die Gelehrsamkeit eines Verfassers, der seit Jahrzehnten die internationale Mystikforschung prägt, keiner weiteren Erwähnung; dass die Masse an Forschungsliteratur in ihren verschiedenen Sprachen fast durchgehend erschlossen ist, beeindruckt gleichwohl gerade hier, wo ein Gutteil der Primär- und Sekundärtexte deutscher Sprache ist, auch wenn ähnliches aus den drei vorhergehenden Bänden bereits vertraut ist. Auch ein Überhang etwa zugunsten im angelsächsischen Raum vorherrschender Forschungsmeinungen ist praktisch nicht beobachtbar – was sich umgekehrt ebenfalls nicht immer von vergleichbaren Darstellungen behaupten lässt. Übrigens sind auch McGinns Übersetzungen überzeugend (einige Satzfehler v. a. bei deutschen Zitaten und Literaturangaben wird der Verlag sicher in Folgeauflagen beseitigen). – Eine angemessenere zeitgenössische Theologie der Mystik sei nur möglich auf der Grundlage einer befriedigenderen Geschichte christlicher Mystik, schrieb McGinn in der Einleitung des ersten Bandes; die hohen Erwartungen, die man an seinen eigenen Versuch einer solchen Geschichte zu stellen gewohnt ist, hat auch sein vierter Band eingelöst; es sind kaum Leserkreise denkbar, die von einer Lektüre nicht profitieren werden.

Tübingen

Christian Ströbele

Enea Silvio Piccolomini (Pius II.): Beschreibung Asiens. Übersetzt von Raimund Senoner, hrsg. von Wilhelm Baum. Wien/Klagenfurt 2005, 256 S., Kart., 3–902005–55–6.

Als Enea Silvio Piccolomini geboren wurde, soll ein Bote zu seinem auf dem Felde arbeitenden Vater gekommen sein und ihn zur Eile gedrängt haben, seinen Sohn zu schauen, worauf dieser erwidert habe: „Ist mir den ein Papst geboren, dass solche Eile vonnöten ist?“ – eine Legende natürlich, aber eine, die gewiss zu der außerordentlichen Persönlichkeit von Enea Silvio Piccolomini passt, jenes Papstes, der aus seinem Heimatdörfchen die Renaissanceidealstadt Pienza