

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

schuf (vgl. Pieper: Pienza. Der Entwurf einer humanistischen Weltansicht. Stuttgart 1997). In der von ihm gestalteten Kirche vermutet Jan Pieper u. a. das Programm einer Aussöhnung und Vereinigung der Religionen unter dem Banner des Christentums – offenbar nicht zuletzt bestimmt von der Schrift „De pace fidei“ des päpstlichen Freundes Nikolaus von Kues.

In diesem Kontext einer Auseinandersetzung mit dem Islam als weltlicher und geistlicher Macht ist auch die „Beschreibung Asiens“ zu lesen. Pius II., der vor seinem Pontifikat bekanntlich auch als Humanist und galanter Schriftsteller wirkte und Zeit seines Lebens einen eisernen Arbeitswillen mit einer Liebe zur Feder verband, will mit seiner „Beschreibung Asiens“ zeigen, welchen Anspruch ein christliches Europa auf dieses Asien hat. Zu diesem Zwecke instrumentalisiert der Papst zum Beispiel den Gründungsmythos von Rom – dabei nicht zuletzt mit seinem Namen spielend: Wenn mit Aeneas, der das brennende Troja verließ, der legitime Herrschaftsanspruch auf den ‚römischen Aeneas‘ überging, dann gehört Asien legitim zu Europa. „Aeneas“ wird hier in gleicher Weise politisch instrumentalisiert, wie es auch mit dem Europa-Mythos geschieht (vgl. dazu sehr instruktiv: Herold, Norbert: Ist Europa noch Asiens Tochter. Zum Verhältnis von Individualität und Konsens in der Moderne. In H. Schwaetzer/H. Stahl (Hrg.): Der Traum Europas. Regensburg 1999. 201–218). Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, beinhaltet die Beschreibung von Asien und Europa, wie Pius II. sie vorlegt, vor allem ein politisches Programm. Zwar lehnt sie sich äußerlich an die Tradition der „Historia“ seit der Antike an, aber gerade indem sie vor allem eine Verbundenheit mit dieser Tradition und weniger einen auf zeitgenössische historische Karten und Quellen sich stützenden Bericht gibt, verrät sie, dass ihr eigentliches Interesse kein bloß historisches ist.

Unter diesen Aspekten könnte eine kommentierte Übersetzung von Enea Silvio Piccolomini „Beschreibung der Welt“ bzw. ihres Teils „Beschreibung Asiens“ einen wichtigen Beitrag liefern, um den Papst, Humanisten und Politiker Pius zu verstehen. Bereits Berthe Widmer hatte thesenartig diesen Sachverhalt in ihrer ausgezeichneten Einleitung angedeutet (siehe: Widmer, Berthe (Hrg.): Enea Silvio Piccolomini. Papst Pius II. Ausgewählte Texte aus seinen Schriften. Basel 1960. Vgl. hier vor allem: 119f.). Da sie aber leider kaum auf die Kosmographie eingeht, ist es – und bleibt es – ein Desiderat, die Bedeutung des Werkes in den Kontext des Piccolomini-Papstes einzuordnen. Ihre richtige These lautet: „Auch seine

‚Asia‘ löst sich auf weiteste Strecken dem vergleichenden Blick in Zitate aus antiken Geographen auf. Neu war die Blickrichtung und das Interesse, weniger die eigene Diktion“ (ebd. 120).

Leider beschränkt sich die zehn Seiten umfassende Einleitung von Wilhelm Baum auf den ersten Teil der These, die Frage nach dem Neuen wird hingegen vollständig ausgespart. Die Einleitung bildet insgesamt ein aneinandergereihtes, ziemlich ungeordnetes Material. Man erfährt einiges über die Autoren, die Pius II. gelesen hat und auf die er sich stützt, einiges darüber, dass er Kartenmaterial, welches er bei den Humanisten seiner Umgebung gefunden hätte, nicht verwendet hat und dergleichen durchaus Wissenswertes mehr. Dieser Teil der Einleitung nimmt sich wie eine Fußnotensammlung zu Widmers erstem Thesenteil aus.

Nichts hingegen erfährt der Leser über den zweiten Teil, das Neue, die Bedeutung einer „Beschreibung der Welt“. Die Einleitung lässt einen mit der Frage allein, die auch schon Pius selbst in seiner Einführung vorwegnimmt: „Woher kommt, werden einige sagen, solche Freizeitarbeit dem Pontifex in den Sinn, wo er doch die Arbeit, die er beim Schreiben aufwendet, dem Christenvolk entzogen hat?“ (15) – zumal der Papst, nimmt man das Gesamtbild der Einleitung zusammen, für Baum völlig dilettantisch und rückständig verfährt: aktuelles Material nicht sichtet, an die Historizität des Trojanischen Krieges glaubt und dergleichen mehr. Der Zugriff von Baums Einleitung erschließt das Werk nur rudimentär und seinem tatsächlichen Gehalt nach inadäquat.

Zudem verliert sich die Einleitung vielfach in Einzelheiten, die dem Leser nicht einmal schlüssig dargeboten werden. So heißt es eingangs über den Entstehungszeitpunkt der Schrift: „Anlass für die Abfassung [sic] des Werks war der Besuch Tivolis im Juli 1461, wo er mit Federigo von Urbino, dem Befehlshaber seiner Truppen, ein Gespräch über die Bedeutung des trojanischen Krieges und die bei Homer und Vergil erwähnten Waffen führte und dabei über die Grenzen Kleinasiens diskutierte. Bei der Beschreibung Trapezunts erwähnt er die Eroberung durch die Türken im Jahre zuvor; demnach muss das Werk im Wesentlichen abgeschlossen gewesen sein“ (5). Will Baum damit sagen, dass das Werk zum Zeitpunkt seines Anlasses bereits im Wesentlichen abgeschlossen war? Worauf bezieht sich die Aussage „bei der Beschreibung Trapezunts“? Der Logik des Satzes nach muss sie sich auf das zuvor erwähnte Gespräch beziehen, der Logik der Sache nach auf die „Beschreibung der Welt“. Will man im Register nachschlagen, an welcher Stelle Pius II. über Trapezunt

berichtet, so wird man enttäuscht: Es gibt nur ein Personenregister. Findet man dann den Bericht über Trapezunt, so lautet sie in der Übersetzung: „Die Türken nämlich besitzen alles außer der Küste von Trapezunt, die seinem Herrscher offensteht, einem Anhänger des christlichen Glaubens, wenn er auch ein Grieche ist und mit manchen Irrlehren versehen, gegen den heuer Mehmed gezogen sein soll und dessen Herrschaft geschwächt haben soll“ (231f.). Für „heuer“ findet sich im lateinischen Text „hoc anno“. Offenbar also behauptet Pius II., dass Trapezunt „hoc anno“ noch *nicht* gefallen ist. Was also bleibt damit von Baums Datierung?

Angesichts der Einleitung fragt man sich, wie Herausgeber und Übersetzer überhaupt auf die Idee verfallen konnten, das dilettantische Produkt eines Papstes zu übersetzen? Nach der Einleitung von Baum müsste man vielmehr erwarten, dass er dafür plädiert, diesen Text nicht zu übersetzen, da es vergebene Zeit wäre.

Auf diese Einleitung folgt eine Übersetzung von Raimund Senorer, die sich dicht am Text hält, ein wenig sympathisch altertümlich, im

Ganzen aber – von unvermeidlichen Kleinigkeiten, die man an Übersetzungen immer benörgeln kann, abgesehen – zuverlässig scheint. Damit liegt immerhin der Text der „Asia“ in einer Form vor, die es demjenigen, der nicht des Lateinischen kundig ist, erlaubt, sich ein Bild von der Schrift zu machen – das ist die erfreuliche Seite dieser Publikation.

Die Schrift bietet eine kleine Kommentierung, aber leider werden hier nicht mehr als Namen angegeben, mit Lebensdaten versehen etc. Die Kommentierung weist keinerlei Quellen nach. Zwar wäre dieses eine sehr mühsame Aufgabe gewesen und hätte die Edition sicherlich viel mehr Zeit gekostet, aber ein wissenschaftliches Lesepublikum hätte den Editoren einen großen Dank geschuldet. Trotz der deutschen Übersetzung bleibt der Text wissenschaftlich gesehen unerschlossen. Immerhin, sollte die Übersetzung darauf aufmerksam machen, dass in dieser Schrift ein theologisch-politisches Programm steckt, welches zu entschlüsseln sich lohnte, dann hätte sie ihren Zweck erfüllt.

Trier Tom Müller, Harald Schwaetzer

Reformation und Frühe Neuzeit

Asendorf, Ulrich: *Heiliger Geist und Rechtfertigung*, Göttingen (V&R unipress) 2004, 691 S., kt., 3-89971-147-5.

Das vorliegende umfangreiche Werk des bekannten, kürzlich verstorbenen Lutherforschers († 9. 9. 2006) ist – nach Regin Prenter, *Spiritus Creator*, 1954 – die erste, groß angelegte und weit gespannte Darstellung der Pneumatologie des Reformators. Sie verdient schon deswegen besondere Aufmerksamkeit, weil sie einerseits – mehr als in der bisherigen Forschung – die altkirchlichen Wurzeln der Theologie Luthers zur Sprache bringt, andererseits aber auch die aktuelle ökumenische und zugleich systematische Bedeutung seiner Pneumatologie sichtbar macht. – Das dem schwedischen Forscher Anders Nygren (1890–1978) und der von ihm entwickelten logischen Voraussetzungsanalyse gewidmete Werk versteht sich selbst als systematische Untersuchung der Theologie Luthers, die ihr besonderes Interesse auf dessen biblische Hermeneutik richtet unter der Frage, „ob nicht Luthers Hermeneutik historisch und systematisch in einer Doppelstruktur zu verstehen sei (13)“. Wie Luthers Auslegung des

Sacharjabuches aus dem Jahr 1527 zeigt, richtete sich dessen hermeneutisches Interesse vor allem auf das Wirken des geschichtlich konkreten Geistes und wendet sich damit auch gegen „ein mögliches spiritualistisches Missverständnis des Wortgeschehens (14)“. Aus der Perspektive einer neuen Systematik, die den Heiligen Geist als Mitte und Vermittlung der Extreme begreift (*coincidentia oppositorum*), eröffnet sich für Asendorf (= A.) ein neuer Zugang zur altkirchlichen Zweinaturenlehre und einer angemessenen Rede von der Trinität bis zu einer Synthese des Unendlichem mit dem Endlichen im Sinne Hegels.

Der aus dem Alten Testament übernommene Geistbegriff schafft dabei eine kritische Distanz zu Schleiermacher und zum Neuprottestantismus, ermöglicht aber dadurch auch, Geist und Geschichte stärker zusammen zu denken. Für A. ist es das Kennzeichen jener Doppelspur in der Theologie Luthers, für die die Querverbindungen zwischen Predigt und akademischer Schriftauslegung charakteristisch sind. Die Grundlage für die biblische Hermeneutik ist für Luther darum auch nicht das Kerygma, sondern der Text der Heiligen Schrift, in deren Buchstaben der Geist ver-