

Der Raum der mystischen Sprache – ein Essay¹

Boris Previsic

Hinter dem Raum, so will es scheinen, gibt es nichts mehr, worauf er zurückgeführt werden könnte. Vor ihm gibt es kein Ausweichen zu anderem. [...] Doch wie können wir das Eigentümliche des Raums finden? Es gibt einen Notsteg, einen schmalen freilich und schwankenden. Wir versuchen auf die Sprache zu hören.

Heidegger, Die Kunst und der Raum

Der folgende Essay bildet keine breit angelegte Beweisführung für ein neues Raumbewusstsein bei den Mystikerinnen und Mystikern des 13. und 14. Jahrhunderts. Vielmehr soll versucht werden, an drei Stationen, bei Mechthild von Magdeburg, Eckhart und Seuse, d.h. bei den drei Hauptgenerationen der Deutschen Mystik, eine Leseerfahrung nachzuzeichnen, der man sich nicht mehr entziehen kann, sobald sie gemacht worden ist: die Erfahrung, dass es sich beim mystischen Text immer um einen spezifischen Raum handelt. Zunächst steht bei Mechthild der mystische Sprachraum als Innenraum, dann als unendlicher Raum bei Eckhart und schließlich als Erzählraum bei Seuse im Zentrum. Erfahrung ist nur in ihrer Sprachlichkeit mitteilbar, ihre Bewegung nur im physikalischen Raum vorstellbar. Doch um die Essenz der mystischen Erfahrung mitzuteilen, müssten jegliche Hilfsmittel von Sprache und Raum verlassen werden, d.h. ins Paradoxe geführt werden. In diesem transzendentalen Akt entsteht eine neue Sprache und ein neuer Raum. So liefert uns die mystische Erfahrung in ihrer Sprachlichkeit, insbesondere in ihrer neuen Volkssprachlichkeit, das Beispiel *par excellence*, um die Differenz zwischen dem Erfahrenen und dem Beschriebenen aufzuzeigen. Doch damit begnügen sich mystische Texte nicht: Im Aufzeigen des Differenzverhältnisses verweisen sie zugleich auf ihre Sprachlichkeit selbst und führen den physikalischen Raum im Sprachraum – und schließlich in der Erzählinstanz – eng.

So verdeutlicht – um ein erstes Beispiel anzuführen – die Präfixierung von Verben und Nomina die Raumerfahrung. Wir beschränken uns hier auf die Bewegung aus einem Raum heraus bzw. in einen Raum hinein. Um diese zwei Bewegungen zu veranschaulichen, muss die Erzählinstanz positioniert sein, damit die Perspektive – der

¹ Dieser Artikel geht zurück auf einen Vortrag mit dem Titel "The Discovery of Endless Space and Mystic Language (Mechthild from Magdeburg, Master Eckhart and Henry Seuse)", der am 22. Juni 2003 an der *School of Criticism and Theory* an der Cornell University gehalten wurde.

online seit 15.04.04

Bezug des oder der Erzählenden zum Raum – vor-stellbar wird. Als erstes erstaunt die Tatsache, dass in Neologismen der volkssprachlichen deutschen Mystik das Präfix "ûz-",² welches die Bewegung aus einem Raum hinaus indiziert, etwa halb so oft wie das Präfix "în-" vorkommt³: Zwischen 1250 und 1350 wird offenbar ein neuer Innenraum entdeckt und sprachlich besetzt; ein Innenraum, der zuvor nicht auf diese Weise in die Wahrnehmung des Menschen getreten ist und nun neu ins Ausdrucksrepertoire aufgenommen wird. Im Unterschied zu Neubildungen mit der Vorsilbe "ûz-" werden die Verben mit dem Präfix "în-" des öfteren mit dem Zustandssuffix "-unge", "-heit" oder gar "-haft" substantiviert und finden dabei zunehmend in einem abstrakteren philosophisch-mystischen Zusammenhang Eingang.⁴

Der Innenraum, welcher auf dem Weg zur *Unio mystica* ständig sprachlich neu aktualisiert wird,⁵ entwickelt sich so selber zum eigentlichen Erfahrungsraum.

² Im Mittelhochdeutschen Handwörterbuch sind Neubildungen im mystischen Zusammenhang mit der Vorsilbe "ûz-" neunzehn Mal als Verb und dreizehn Mal als Nomen verzeichnet; sie beschreiben meist den Prozess der Emanation (der "ûzfliezunge"), d.h. des Ausfliessens und Sichtbar-Werdens Gottes in seiner Schöpfung (Lexer Bd. 2, Sp. 2018-2050). Verba: ûzbesliezen, ûzbieten, ûzbrêchen, ûzgöben, ûzgesliezen, ûzgiezen, ûzlâzen, ûzloufen, ûzluogen, ûzschêllen, ûzslahen, ûzsmêlzen, ûzspraejen, ûzsprêchen, ûzspreiten, ûzsvern, ûztuon, ûzwallen, ûzwürken. Nomina: *ûzbewégunge*, *ûzblâst*, *ûzblüejen*, *ûzbrêchen*, *ûzbruch*, *ûzdruc*, *ûzgenlichkeit*, *ûzgursprungetheit*, *ûzkûchen*, *ûzlegen*, *ûzfliezungen*, *ûzwendicheit*, *ûzwirken*. Fünfmal (kursiv) wird ein abstrakter nominaler Neologismus mit "ûz-" gebildet.

³ Auf eine kleinere Menge von Einträgen sind im ganzen fast drei Mal mehr mystische Neologismen mit dem Präfix "în-" bzw. als mit "ûz-" im Lexer verzeichnet (Lexer Bd. 1, Spalten 1427-1447). Verba: înbilden, înblüejen, îngebërn, îngiezen, înkêren, înholn, înleiten, înrucken, însitzen, însliufen, înspannen, însprechen, învliezen, inneblîben, înerbilden, înerliuhthen. Nomina: *inbelübunge*, *înbesließunge*, *înbilden*, *înbildunge*, *înblic*, *înblicken*, *îndruc*, *îndrucken*, *îndrückunge*, *înerliuhitunge*, *îinformunge*, *îngebérunge*, *ingedanke*, *ingedrucketheit*, *îngegeisticheit*, *îngeslozzeneit*, *îngevlozzeneit*, *îngiezunge*, *îngozzenheit*, *ingrunt*, *înhangen*, *înholn*, *înkêr*, *înleiter*, *înliuhitunge*, *innecheit*, *innercheit*, *innewendicheit*, *înrîsen*, *înséhen*, *însitzen*, *înslac*, *înslâfen*, *însliezen*, *însliezunge*, *înslôz*, *însprêchen*, *instân*, *însweben*, *înswebunge*, *înval*, *inval*, *învalschaft*, *învleischunge*, *învliezunge*, *înluz*, *învluzzicheit*, *inwërtwiirkunge*, *innewoner*, *inwonunge* ("das Darin-Verweilen"). Fünfundzwanzig Mal wird ein abstrakter Neologismus mit dem Präfix "în-" gebildet, was fünf Mal häufiger als mit "ûz-" ist.

⁴ Vgl. kursiv gedruckte Nomina in Fussnote 2 mit Fussnote 3.

⁵ In verschiedenen Studien wird der architektonisch-reale, aber auch der seelisch-abstrakte Innenraum vor allem als sozialer Raum auf vielfältige Art und Weise besprochen: der Innenraum als privater Raum im Gegensatz zu einer sich ausbildenden urbanen Öffentlichkeit (Rüdiger Schnell, „Die Offenbarmachung der Geheimnisse Gottes und die Verheimlichung der Geheimnisse der Menschen“, in: *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, ed. von Gert Melville and Peter von Moos, Köln, Böhlau 1998, S. 359-410.), als Raum der religiösen Praxis, der Klosterzelle (Thomas Lentes, „Vita Perfecta zwischen Vita Communis und Vita Privata, in: *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, 1998), oder als Raum in einem neuen Gender-Rollenverständnis zwischen geistlichem, aber auch weltlichem Paar von Bräutigam und Braut (s. Hildegard Elisabeth Keller, *My Secret Is Mine*, 1998; dies.,

online seit 15.04.04

Gleichzeitig zur konkreten Erfahrung wird er – wie es der hohe Abstraktionsgrad der substantivierten Verben bereits anzeigen – zunehmend theoretisiert. So entwickelt – was im Laufe dieses Essays noch genauer dargelegt wird – Mechthild von Magdeburg einen unendlichen Innenraum (1), den Meister Eckhart in seiner Dreidimensionalität entfaltet und in Paradoxa überbietet (2) und Heinrich Seuse schließlich in seiner Sprachlichkeit definiert und damit auch vor weiteren Angriffen der offiziellen Kirche schützt (3). Bei Letzterem wird ein Verb mit dem Präfix "in-" neu gebildet, ein Verb, welches bis jetzt noch in keinem mittelhochdeutschen Wörterbuch verzeichnet ist.

Gleichzeitig zur Integration eines neuen Innenraums in den mystischen Erfahrungsschatz erfährt die Auffassung von Weltraum einen Paradigmawechsel: Um 1260 bewies Thomas von Aquin, dass es im Gegensatz zum ptolemäisch-antiken Weltbild auch absolute Leere im Weltall geben muss.⁶ 1277, drei Jahre nach Thomas' Tod, veranlasste der Pariser Bischof Etienne Tempier, dem die wissenschaftlichen Spekulationen an der Sorbonne zu sehr ins Kraut schossen, bei Papst Johannes XXI. einen Erlass von 219 *Condemnationes*, in denen verboten wurde, auf irgendwelche Art und Weise die Macht Gottes zu begrenzen. Damit wurde versucht, den entsprechenden Gedankenspielen an der Sorbonne einen Riegel vorzuschieben; doch das Gegenteil wurde bewirkt: Wegen der Unbeschränktheit göttlicher Macht musste logischerweise auch deren Raum als jeglicher Beschränkung enthoben gedacht werden. So wurde erstmals in der Menschheitsgeschichte denkerisch ein unendlicher Weltraum möglich.⁷ Dieser wiederum entfaltete für den mystischen Innenraum eine völlig neue Vergleichsbasis.

1.

In dieselbe Zeit fällt die Entstehung von *Das fließende Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg. Ein genauerer Blick auf die Beschreibung des *Unio*-Erlebnisses gegen Schluss des ersten Buches zeigt uns, dass auch hier der entscheidende Wendepunkt zu einem neuen Raumverständnis vollzogen wurde. Der

"Inluogen. Blicke in den heimlichen Raum. Beispiele aus der deutschsprachigen Literatur des 12. bis 15. Jahrhunderts", in: Paul Michel (Hg.), *Symbolik von Ort und Raum*. Bern et al. 1997; dies., "Von ehelicher Privation zu erotischer Privatheit? Zur Allegorese der Geschlechterbeziehung in Christus und die minnende Seele", in: *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, ed. von Gert Melville and Peter von Moos, Köln, Böhlau, 1998, S. 359-410; dies., "Absonderungen. Mystische Texte als literarische Inszenierung von Geheimnis", in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, Tübingen, Niemeyer, 2000, S. 195-221.)

⁶ Casey zeigt in seinem Buch *The Fate of Space*, insbesondere im Kapitel "The Ascent of Infinite Space", auf, wie im Zentrum der damaligen Wissenschaft, in Paris, die Raumauffassung grundlegend verändert wurde, wie "heavens" als "uncontained" betrachtet wurden (S. 106).

⁷ "These condemnations [...] marked a decisive turning point. With this attempt at giving theology a primary role about a scientific view, space – as God – became virtually endless." (Casey – wie Anm. 6 –, S. 107)

online seit 15.04.04

folgende Textausschnitt beschreibt Gott und die Seele auf der *via purgativa* in einem Dialog, um ihre Vereinigung vorzubereiten. Auch wenn die sexuelle Konnotation – insbesondere in der Brautmystik – von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist, so sticht die neue Raumkonzeption deutlich hervor. Zwar ist sie noch nicht so explizit ausgeführt wie eine Generation später bei Meister Eckhart, doch bestimmt sie bereits durchgehend die mystische Erfahrung:

*So sprichtet unsrer herre: „Stant, vrouwe sele!“ „Was gebütest du, herre?“ „Ir soent úch usziehen!“ „Herre, wie sol mir denne geschehen?“ „Frouw sele, ir sint so sere genatúrt in mich, das zwúschent úch und mir nihtes nit mag sin. Es enwart nie engel so her, dem das ein stund würde gelühen, das úch eweklich ist gegeben. Darumbe sont ir von úch legen beide vorhete und schame und alle uswendig tugent; mer alleine die ir binnen úch tragent von nature, sont ir eweklich phlegen: Das ist úwer edele begerunge und úwer grundelose girheit; die wil ich eweklich erfüllen mit miner endelosen miltekeit.“ „Herre, nu bin ich ein nakent sele und du in dir selben ein wolgezieret got. Unser zweiger gemeinschaft ist das ewige lip one tot.“ So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen. Er givet sich ir und si git sich ime. Was ir nu gescheh, das si, und des getroeste ich mich. Nu dies mag nit lange stan; wa zweoi geliebe verholen zesamen koment, si muessent dike ungescheiden von einander gan. (Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, S. 31f.)*

Die "frouw sele" ist "so sere genatúrt" in Gott, dass die Natürlichkeit dem Idealzustand zur Erlangung des *Unio*-Erlebnisses zu entsprechen scheint. Der Zwischenraum ("zwúschent úch und mir") entpuppt sich zusehends als Innenraum: In der Aufforderung Gottes, alle äußeren Eigenschaften ("uswendig tugend") abzulegen und nur diejenigen zu "phlegen", welche die Seele in ("binnen") sich trägt, wird das Naturprinzip einem Innenraum zugeschrieben, der in der *Unio* mit dem Zwischenraum zusammenfällt und scheinbar leer ist, denn "zwúschent" der Seele und Gott kann "nihtes nit" sein.⁸ Es geht um nichts und alles zugleich. Der potentiell leere Raum, den Thomas von Aquin theoretisch begründete, füllt sich mit der Allmacht Gottes. Die göttlichen Eigenschaften und diejenigen der Seele, welche räumliche Attribute erhalten, fallen als "grundelose girheit" und "endelose miltekeit" zusammen. Obwohl Gott und die Seele eins sind, obwohl der genannte Innenraum leer zu sein braucht, vollführt der Text als solcher das Gegenteil davon: In seiner dialogischen Struktur ist er geprägt von zwei Polen, von den Gesprächspartnern, zwischen denen sich der literarisch-abstrakte Raum entfaltet. Um gleichzeitig die Einfaltung dieses Raums zu inszenieren, muss der Text selbst die dialogische Struktur verlassen: "So geschihet da ein selig stilli". An der Stelle, an welcher der Text eigentlich zu verstummen hätte, spricht er weiter, indem er das Unaussprechbare der *Unio*-Erfahrung als "stilli" bezeichnet. Oder mit anderen Worten: Der Text selbst wird Raum. So erweist sich die Engführung von Text und Raum bei Mechthild von Magdeburg bereits als äußerst

⁸ Dieses Nichts produziert ein Vakuum, welches sich wiederum an eine Unendlichkeit in Zeit ("eweklich") und Raum anlehnt.

online seit 15.04.04

fruchtbar, was an einer früheren Stelle von *Das fließende Licht der Gottheit* von einer anderen Seite her verdeutlicht werden kann:

Du bist min spiegelberg, min ougenweide, ein verlust min selbes, ein sturm mines hertzens, ein val und ein verzihunge miner gewalt, min hohste sicherheit!
 (Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, S. 15)

Eine ganze Vergleichsreihe für Gott beginnt mit einem Raumbild, einem "spiegelberg", der in seiner konvexen Spiegelung den Raum unendlich werden lässt. Damit wird er Gegenstand der unendlichen Kontemplation, der "ougenweide" der Betrachterin. Nichts anderes als dieser unendlich aufgefächerte physikalisch vorstellbare Raum umgibt sie, worin sie verloren geht. Mit der sie umgebenden Unendlichkeit und damit auch Allmächtigkeit Gottes wird die Trennung zwischen Gegenstand und Subjekt der Kontemplation aufgehoben, wie es die "ougenweide" bereits andeutet⁹ und der "verlust min selbes" dann explizit ausführt. Damit ist aber erst der Anfang gemacht. Im "sturm mines hertzens" wird die Orientierungslosigkeit wegen des vorangegangenen Verlusts dramatisiert, "im val" im Raum in eine eindeutige, bedrohliche Abwärtsbewegung gebracht¹⁰ und schließlich in der "verzihunge miner gewalt" polysem – ähnlich wie der Raum vom "spiegelberg" – aufgefächert: Es ist nicht nur ein "Rückzug" der subjektiven Gewalt, sondern auch dessen "Hinhalten" oder "Verzögern", dessen "Vermischung" und "Verzückung". Die Ausfaltung im konvexen "spiegelberg" findet so seine sprachliche Entsprechung in einer polysemen Verräumlichung. Der Ausruf "min hohste sicherheit!" steht nicht nur in einem antithetischen paradoxen Verhältnis zum "val", sondern ist zugleich logische *conclusio*, die Raum und Sprache verbindet und damit in sich geschlossen "sicherheit" bietet.

2.

Bei Meister Eckhart wird der Raum in solchem Masse spekulativ überboten, dass die biblische Quelle nicht mehr wörtlich gelesen werden muss, sondern durch den eigenen Text sofort auf eine abstraktere Ebene verlegt werden kann. In einer klassischen Allegorese wird die unbegreifliche Dreieinigkeit Gottes als Raum in die

⁹ Denn durch den doppelten Genitiv, einerseits den Genitivus subjectivus, andererseits den Genitivus objectivus, durch die doppelte Abhängigkeit der "ougenweide", der "weide" vom "ouge" und vice versa, beginnt die Beziehung zwischen Gegenstand und Mittel der Kontemplation ihre Eindeutigkeit zu verlieren und zu schillern.

¹⁰ Der "val" ist auch im Kontext der für die weibliche Mystik typischen "Abstiegsmyistik" zu verstehen, die im Gegensatz zu den noch zu besprechenden Autoren – Meister Eckhart und Heinrich Seuse –, bei denen man von einer "Aufstiegsmyistik" spricht, steht. Haas spricht in Bezug auf Mechthild von einem "Beleg für abyssale Mystik" (Haas, *Mystik als Aussage*, S. 279, ferner das Kapitel "Was ist Mystik", S. 25-44, in (ders.): *Gotleiden – Gottlieben*). Dennoch ist zu unterstreichen, dass dieser "val" nur dank des "grundelosen" (Siehe erste besprochene Textstelle von Mechthild von Magdeburg, *Das fliessende Licht der Gottheit*, S. 31) als transzentiales Mittel möglich wird.

den drei Dimensionen zugeschriebenen unterschiedlichen Wahrnehmungen überführt:

Ez ist unmüglich, daz in der natûre zwêne veter sîn; es muoz iemer éin vater sîn in der natûre. Swenn ander dinc sint úz und vol, sô geschihet disiu geburt. Swaz vülltet, daz rüeret an allen enden und sîn engebristet niergen; ez hât breite und lenge, hoehe und tiefe. Haete es hoehe und niht breite noch lengen noch tiefe, sô envullte ez niht. Sant Paulus der sprichet: „bitet, daz ir begrîfen müget mit allen heiligen, welhez sî diu breite, diu hoehe, diu lenge und diu tiefe.“ Disiu drie stücke meinent drier hande bekantnisse. Daz eine ist sinnelich. Daz ouge sihet gar verre diu dinc, diu úz im sint. Daz ander ist vernünftic und ist vil hoeher. Daz dritte meinet eine edele kraft der sèle, diu ist sô hôch und sô edel, daz si got nimet in sînem blôzen eigenen wesene. Disiu kraft enhât mit nihte niht gemeine; si machet von nihte iht und al. (Meister Eckhart, Predigt 11, p. 136, 5-18)

Die Allmächtigkeit Gottes, die Erfüllung des ganzen Raumes mit seiner Präsenz ("swaz vülltet, daz [...] engebristet niergen"), soll gemäß Epheser 3,18 in "breite", "hoehe", "lenge" und "tiefe" "begrîfen" werden. Die vier genannten Bedingungen von Raum werden kurzerhand auf drei herunter gebrochen. Es sind nur noch "disiu drie dinc" – die drei Dimensionen. In genau diesem Übergang wird die ptolemäische endliche Raumauffassung ("swaz vülltet, daz rüeret an allen enden") in eine unendliche *extensio* überführt.¹¹ Die Abgeschlossenheit weicht einer offenen Dreistrahligkeit, die Sinnlichkeit ("daz eine ist sinnelich"), Vernunft ("daz ander ist vernünftic") und geistige Kraft der Seele ("daz dritte meinet eine edele kraft der sèle") werden als Einheit allegorisiert. Über eine erste Raummetaphorik wird eine zweite gelegt – ein typisches Verfahren bei Eckhart –, denn "daz ander [...] ist vil hoeher" und "daz dritte ist sô hôch [...], daz si got nimet in sînem blôzen eigenen wesene".¹² In diesem Zusammenhang könnte man von einer "Metaphernkontaminierung" sprechen, die zwar in ihrem Bildträger konstant bleibt, durch die eigene Überbietung hingegen die Einmaligkeit wieder hervorhebt. Denn die Seelenkraft ("diu ist [...] sô edel, daz si got nimet" – wobei hier nicht entschieden wird, wer wen "nimmt") übersteigt jeglichen Vergleich, weil sie (oder Gott) selbst Bedingung des unendlichen Raums wird: "si machet von nihte iht und al."¹³ Der physikalische Raum, der einzige Ort der

¹¹ Im Aufsatz "Bauen – Wohnen – Denken" beschreibt Heidegger diesen Übergang von einem spatiuum in eine extensio über den Begriff der "Mannigfaltigkeit", welcher Hand in Hand mit einem Sprachdenken geht, exemplarisch: „Aus dem Raum als Zwischenraum lassen sich die blosen Ausspannungen nach Höhe, Breite und Tiefe herausheben. Dieses so Abgezogene, lateinisch abstractum, stellen wir als die reine Mannigfaltigkeit der drei Dimensionen vor. Was jedoch diese Mannigfaltigkeit einräumt, wird auch nicht mehr durch Abstände bestimmt, ist kein spatiuum mehr, sondern nur noch extensio – Ausdehnung.“ (*Vorträge und Aufsätze*, 1954, S. 156) Parallel zur Unendlich-Werdung des Raums beschreibt hier Heidegger zusätzlich Eckharts Vorliebe für die Abstraktion.

¹² "[...] hoeher [...] sô hôch": Ein veranschaulichendes Beispiel der "Aufstiegmystik" Eckharts im Gegensatz zu Mechthilds "Abstiegmystik".

¹³ Zwar wird "All" erst im 17. Jahrhundert für "Universum" gebraucht und im Laufe des 18. Jahrhundert im Kompositum "Weltall" verdeutlicht. Dennoch erfasst dieses Wort schon früher das mystische Nada-todo-Prinzip in der Spannung zwischen dem Pronomen "alles" ("todo")

online seit 15.04.04

Vorstellung,¹⁴ wird selbst überboten und schließlich als Paradox dargestellt. Gerade das Ineinander von Seele und Gott, wie es in Predigt 67 beschrieben wird, beruht auf einem unauflösbarer Raumparadox:

Got wonet in der sèle mit allem dem, daz er ist und alle crêâturen. Dar umbe, wâ diu sèle ist, dâ ist got, wan diu sèle ist in gote. Dar umbe ist auch diu sèle, wâ got ist, diu geschrift enliege denne. Wâ mîn sèle ist, dâ ist got, und wâ got ist, dâ ist auch mîn sèle; und daz ist als wâr, als got got ist. (Meister Eckhart, *sermon 67*, S. 22)

Gott wohnt in der Seele und die Seele wohnt in Gott. Diese ständige Ineinanderschachtelung einer potenzierten Matruschka lässt der Vorstellung keine Ruhe. Zusätzlich zum Spiel mit Paradoxen, die sich in gegenseitiger Abhängigkeit immer weiter überbieten, kommt in dem Meister Eckhart zugeschriebenen *Granum sinapis*¹⁵ Bewegung als Korrelation von Zeit und Raum ins Spiel. Was theoretisch erklärt und ausgefächerter in den Predigten zu finden ist, kondensiert sich hier in einer poetischen Redeweise. So bezieht sich der Text gleich zu Anfang – wie das Gedicht anhebt – auf sich selbst.

*In dem begin
hô über sin
ist ie daz wort.
ô richer hort,
dâ ie begin begin gebâr!*
(Meister Eckhart, *Granum sinapis*, S. 47, vv. 1-5)

Das Wort ist "hort", Ort der Dichtung, Erzählinstanz und Topos zugleich. Gleichzeitig wird hier auf Johannes 1,1 angespielt und diese Bibelminnenz überboten. Das Unvorstellbare – nämlich etwas vor dem Beginn zu denken ("da ie begin begin gebâr") – wird hier (im Wort) möglich. Der Zeitpunkt des Beginns wird streng genommen als räumliche Ausdehnung begriffen – ein Muster, das sich im Laufe des Gedichts noch wiederholen wird.

*ô vader brust,
uz der mit lust
daz wort ie vlôz!
doch hat der schôz*

und dem adjektivisch verwendeten, umgangssprachlichen "alle" – im Sinne von "aufgebraucht, leer" ("nada").

¹⁴ Der Raum ist bereits in den sprachlichen Orten, in den *topoi* oder *loci*, eingeschrieben und somit auch im sprachlichen Sinne etwas Vorgängiges.

¹⁵ Auch wenn die Überlieferung "nur" auf die Wirkungsstätte des jüngeren Eckhart, nach Thüringen, verweist, so wurde das Lied schon immer in seinen Umkreis gestellt und dessen Autorschaft für wahrscheinlich gehalten. Kurt Ruh zögert in seinem Text "Dionysische Mystik" nicht, in Meister Eckhart "nicht nur den geistigen Anreger, sondern den wirklichen Verfasser zu sehen" (Ruh, Meister Eckhart, S. 50). Die minutiöse Beweisführung erbringt er durch einen Vergleich des *granum sinapis*-Anfangs mit dem Kommentar zu Joh 1,1, dem exegetischen Hauptwerk Eckharts (s. Ruh, ibd.).

online seit 15.04.04

daz wort behalden, daz ist wâr.
 (Ibd., vv. 6-10)

Ein erstes Paradox bahnt sich an: Wie kann das, was ausgeflossen ist, zurückbehalten werden? Hier scheint die Poetizität und Klanglichkeit des Gedichts seine eigene Wirkung zu entfalten: Die dunkle Vokalisierung durch das "o" (gleich zu Beginn des zitierten Abschnitts "ô, ...", in den Reimwörtern "vlôz" und "schôz" und rückbezüglich auf den Anfang des Gedichts in den Assonanzen "hort" und "wort") verdeutlicht auf der Ebene des Bezeichnenden, des *signifiant*, die Abgeschlossenheit, die auch das Ausfließen, den Prozess der Emanation, in sich zurückhält. Im scheinbaren Paradox, welches auf lautlicher Ebene eine Lösung aufzeigt, wird die Dreieinigkeit Gottes ("iz weiz sich selber aller meist." Ibd. v. 20) veranschaulicht.

*Der drîer strik
 hat tîfen schrik,
 den selben reif
 nî sin begreif:
 hîr ist ein tûfe sunder grunt . . .
 schach unde mat
 zît, formen, stat!
 der wunder rink
 ist ein gesprink,
 gâr unbewegit stêt sîn punt.*
 (Ibd., vv. 21-30)

Die Form des Kreises, welche die Selbstreflexion symbolisiert, wird hier nochmals als "reif" und "rink" aufgenommen. Doch diesmal begreift sich "der drier strik" nicht mehr, weil "hîr ist ein tûfe sunder grunt". Das Fehlen einer *causa* bzw. die "Grundlosigkeit" im wörtlichen Sinne übersteigt sogar die Vorstellung Gottes und legt sie "schachmatt". Die Dreieinigkeit bezieht sich nicht mehr auf den Vater, Sohn und heiligen Geist, sondern auf die Abstraktion eines Zeit-Raum-Kontinuums, auf "zît, formen, stat". Zwar ist "stat" noch im Sinne Averroës (Casey, S. 96) ein statischer Raum, was durch die Schlusssentenz der Strophe bestätigt wird: "gâr unbewegit stêt sîn punt." Trotz der Unendlichkeit ist also eine Stetigkeit, ein Anhaltspunkt für die Vorstellung gegeben. Doch die am Anfang dieser Strophe beschriebene Unvorstellbarkeit des Raumes greift direkt auf das Gedicht selbst über, die Statik ist nur scheinbar und vorläufig, wie es der Anfang der nächsten Strophe veranschaulicht:

*Des puntes berk
 stîg âne werk,
 vorstentlichkeit!
 (Ibd., vv. 31-33)*

Auch wenn sich diese Wendung in der Bewegung des Gedichts angekündigt hat, so überrascht uns der Höhepunkt dennoch: Von vorher bekannte Worte ("punt"), aber auch Themen ("âne [...] vorstentlichkeit") bestimmen zwar die Kontinuität (bzw. "stat") der metaphorischen Bildspender, welche aber nur eingeführt wurden, um selbst wieder in den Bereich des Unvorstellbaren transzendiert zu werden. In der Genitivmetapher "[d]es puntes berk" wird etwas mit Ausdehnung "berk" von etwas anderem ohne Ausdehnung "punt"

Perspicuitas.

online seit 15.04.04

Bestandteil. Doch selbst auf einer zweiten Ebene verneint dieses Oxymoron die in der vorangegangenen Strophe vermeintlich festgesetzte Statik, indem es selbst in eine Aufwärtsbewegung gerät – ohne irgendein Dazutun ("âne werk"). Die Bewegung, welche immer wieder das Beschriebene der Vorstellung entzieht (An dieser Stelle des Gedichts wurde die Unvorstellbarkeit bereits dreimal überboten!), entpuppt sich als Grundmuster mystischen Sprechens, welches dadurch seine Wortgewalt inszeniert – indem es immer noch spricht, auch wenn jegliche Anbindung an eine adäquate Raumvorstellung verloren geht. Die Weiterführung in die absolute Verneinung des bisher Gesagten in der fünften Strophe ist "nur" noch logische Konsequenz dieser Textbewegung:

us hî, us dâ,
us verre, us nâ,
us tif, us hô,
us ist alsô,
daz us ist weder diz noch daz.

(Ibd., vv. 46-50)

Der Text selbst ist nur noch in deiktischen Bezügen ("us hî, us dâ ...") verankert und verweist auf sich selbst als Textraum, um sich schließlich jeglichem Welt-Text-Verhältnis zu entziehen. Zurück bleibt in Eckharts *granum salis* das reine Wort, und der "rink" schließt sich wieder im Anschluss an den Beginn: "hô über sin / ist ie daz wort". Die ganze Ausfaltung, die folgte, war nur eine Einfaltung des Texts selbst und inszenierte die Autonomie des Gedichts.

3.

Diese Textautonomie bzw. Wortmacht, welche Eckhart vorführt, versucht Heinrich Seuse zu verankern. Von den Mystikern ist er wohl derjenige, der seine eigenen Texte – insbesondere seine *vita* – am ehesten als Fiktion in einer eigenen (literarischen) Welt versteht, welche zwar zur Nachahmung empfohlen wird und dennoch in einem spannungsgeladenen Verhältnis zwischen Literarizität und religiösem Exempel steht.¹⁶ Neben Tauler versucht Heinrich Seuse als wichtigster direkter Nachfolger von Meister Eckhart dessen Spekulationen, welche dem Meister die Verurteilung *post mortem* einbrachten und in der Bulle *In agro dominico* von 1329 verzeichnet waren, theoretisch zu untermauern, um sie dem Vorwurf des Ketzeriums zu entziehen und auf christlichen sicheren Grund zurück zu bringen.¹⁷ So diskutiert er in seinem *buechli der*

¹⁶ In Bezug auf das *buechli der warheit* weist Haas darauf hin, dass auch der Autor Seuse die "gesichte" als *figurata locutio* verstanden wissen will – "sú sint ein usgeleite bischافت": "So beugt sich Seuse den Gesetzen literarischer Gestaltung im genauen Bewusstsein, dass literarische Authentizität andern Gesetzen folgt als die existentielle." (Haas, *Sermo mysticus*, S. 180) So folgert Haas auch für die Vita: "[Die Fragen, die das Darstellungsproblem betreffen,] müssen [...] gestellt werden, weil eine naive Lektüre dieser Vita im Leser oder in der Leserin den Gedanken unmittelbarer Imitation provozieren könnte, wovor Seuse warnt." (Haas, ibd., S. 181)

¹⁷ Den schlagenden Beweis dafür, dass das *buechli der warheit* erst nach der Veröffentlichung der Bulle geschrieben wurde, liefert Sturlese in der Einführung zum Werk Seuses, indem er

online seit 15.04.04

warheit die Nicht-Tätigkeit des Sich-Lassens, welche Voraussetzung für die *unio mystica* ist, indem er das Reflexivpronomen "sich" im Hinblick auf drei Arten behandelt. Seuse veranschaulicht den mystischen Weg, die *via mystica*, und gibt eine praktische Anleitung, was Meister Eckhart nie getan hätte:

Der aber dis sich ordenlich woelti lazen, der soelti drie inblike tuon. [...] (Seuse, Das buechli der warheit, S. 20)

Um sich richtig zu "lazen", muss in den geistigen Innenraum geblickt werden – auf drei verschiedene Arten soll man "drie inblike tuon". Im ersten "inblik" wird die Nichtigkeit des eigenen Ichs, der eigenen Person bewusst gemacht, bevor dessen Position genauer beschrieben wird.

Der ander inblik ist, daz da nit übersehen werde, daz in dem selben nehsten gelezse iedoch sin selbs sich alwegent blibet uf siner eigen gezoewlicher istikeit nah dem usschlage und nüt ze male vernichtet wirt. (Seuse, Das buechli der warheit, S. 20)

Die Aufforderung, mit seinem Selbst immer bei seiner eigenen Kreatürlichkeit ("sin selbs sich alwegent [...] uf siner eigen gezoewlicher istikeit") zu bleiben, erklärt sich aus der eingangs dieses Artikels im Zusammenhang mit dem Präfix "ûz-" beschriebenen Emanation: Um die *unio* erfahren, sich möglichst dem Innenraum nähern und ihn sich erschließen zu können, ohne "vernichtet" zu werden, muss gewissermaßen am Eingang, da, wo alles aus Gott herausfliegt ("nah dem usschlage"), Stellung zum "inblik" bezogen werden. Ohne Raummetaphorik wäre dieser Zustand schwerlich zu erklären. Und in dieser Position "geschiht" "der dritte inblik", der eigentliche:

Der dritte inblik geschiht mit einem entwerdenne und friem ufgebenne sin selbs in allem dem, da er sich ie gefuorte, in eigener angesehner kreatürlichkeit, in unlediger manigvältigkeit wider die goetlichen warheit, in liebe ald in leide, in tuenne oder in lazenne, also daz er mit richem vermügene sich wiseloseklich vergange und im selb unwiderneklich entwerde und mit Christo in einigkeit eins werde, daz er us disem nach einem iniehenne allú zit würke, ellú ding enphahe und in dieser einvaltikeit ellú ding anseehe. (Seuse, Das buechli der warheit, S. 20-22)

Hier erst wird "sin selbs" in Bezug auf die eigene Kreatürlichkeit und auf die unfreie "manigvältigkeit", welche der göttlichen Wahrheit entgegensteht, aufgegeben. Und ebenda kommt das nirgends verzeichnete Verb mit dem Präfix "în-" vor, worin die *unio* mit Christus möglich wird: "iniehen". Was Rüdiger Blumrich neuplatonisch korrekt als "Rückorientierung" (Seuse, *Das buechli der warheit*, S. 23) übersetzt, führt Innenraum und Sprachlichkeit zusammen. Das Wort wird gegen den Strom der Emanation zur Rückbesinnung Gottes auf sich selbst in einem Hineinsprechen ("iniehen") des Menschen. Hier konstituiert sich der neu geschaffene mystische

zwischen den beiden Texten eine Synopse herstellt, welche klar macht, dass hier Meister Eckhart verteidigt wird. (Sturlese, "Einleitung", in: *Das Buch der Wahrheit Gottes*, S. XV-XXI.)

Perspicuitas.

INTERNET-PERIODICUM FÜR MEDIÄVISTISCHE SPRACH-, LITERATUR- UND KULTURWISSENSCHAFT.

<http://www.perspicuitas.uni-essen.de>

online seit 15.04.04

Innenraum, der nur – wenn überhaupt – sprachlich vom Menschen erschlossen werden kann. Der Erzählinstanz kommt im räumlichen Gefüge die wesentliche Rolle der Torhüterin zwischen mystischem Innen- und Außenraum zu. Die Vielzahl von Neologismen der deutschen Mystik mit der Vorsilbe "în-" versucht, durch dieses Tor von einer menschlichen Erfahrung aus zum Göttlichen zu gelangen. Da dieser Innenraum unendlich groß ist, werden der Erzählinstanz nie die Mittel ausgehen, diesen Raum immer wieder anders – auch in säkularisierter Form – zu erkunden. Dadurch erlangt das menschliche Wort einen Absolutheitsgrad, den es vorher nie erreicht hatte und bildet sich so zur modernen Literarizität aus, in der das autonome Sprachsubjekt der Moderne, das erzählende Ich einer *Divina Commedia*, welche das Paradies der Utopie in seiner Unendlichkeit entdeckt, bereits eingefaltet liegt und sich zur absoluten Literatur hin entwickelt.

Quellen

Meister Eckhart, *Predigten*, ed. von Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag 1993.

Meister Eckhart, "Granum sinapis", in: Kurt Ruh, *Meister Eckhart*, München, Beck 1985, S. 47f.

Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung herausgegeben von Hans Neumann. München, Zürich, Artemis 1990 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 100 und 101).

Heinrich Seuse, *Das buechli der warheit / Das Buch der Wahrheit Gottes*, ed. Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich, Hamburg, Meiner 1993.

Untersuchungen

Edward S. Casey, *The Fate of Place*, Berkeley, University of California Press 1997.

Alois M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Freiburg, Universitätsverlag 1979.

---, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Reformen christlicher Mystik*, Frankfurt am Main, Insel 1989.

---, *Gottlieiden – Gottlieben*, Frankfurt am Main, Insel 1989.

Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954.

---, *Die Kunst und der Raum*, St. Gallen, Erker 1969.

Hildegard Elisabeth Keller: înlougen. Blicke in den heimlichen Raum. Beispiele aus der deutschsprachigen Literatur des 12. bis 15. Jahrhunderts, in: Paul Michel (Hg.),

Perspicuitas.

INTERNET-PERIODICUM FÜR MEDIÄVISTISCHE SPRACH-, LITERATUR- UND KULTURWISSENSCHAFT.

<http://www.perspicuitas.uni-essen.de>

online seit 15.04.04

Symbolik von Ort und Raum. Bern et al. 1997 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Symbolforschung 11), S. 353-376.

---, "Von ehelicher Privation zu erotischer Privatheit? Zur Allegorese der Geschlechterbeziehung in Christus und die minnende Seele", in: *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, ed. von Gert Melville and Peter von Moos, Köln, Böhlau, 1998, S. 359-410.

---, *My secret is mine*, Leuven, Peeters 2000.

---, "Absonderungen. Mystische Texte als literarische Inszenierung von Geheimnis", in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, Tübingen, Niemeyer, 2000, S. 195-221.

Thomas Lentes, "Vita Perfecta zwischen Vita Communis und Vita Privata. Eine Skizze zur klösterlichen Einzelzelle", in: *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne* ed. von Gert Melville und Peter von Moos, Köln, Böhlau 1998, S. 125-164.

Rüdiger Schnell, "Die ‚Offenbarmachung‘ der Geheimnisse Gottes und die ‚Verheimlichung‘ der Geheimnisse der Menschen. Zum prozeßhaften Charakter des Öffentlichen und Privaten", in: *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, ed. von Gert Melville and Peter von Moos, Köln, Böhlau 1998, S. 359-410.

Boris Previsic
 Kurfürstenstr. 22
 CH-8002 Zürich
b.previsic@bluewin.ch

Wir schlagen Ihnen folgende Zitierweise für diesen Beitrag vor:

Previsic, Boris: Der Raum der mystischen Sprache – ein Essay In: Perspicuitas. Internet-Zs. des Funktionsbereichs VII/Germanistik-Mediävistik im Fachbereich 3 der Universität GH Essen. Online im Internet: <http://www.perspicuitas.uni-essen.de>. Eingestellt am 15.04.04. [12 Seiten.]