

GABRIELE HILLE-COATES

LICHT- UND FEUERMETAPHORIK  
IM SPANNUNGSFELD VON LATEIN  
UND VOLKSSPRACHE: DER LATEINISCHE  
SERMO LV,4 UND DIE DEUTSCHE  
PREDIGT 17 DES MEISTER ECKHART

Si son mystère appelle la musique, il décourage l'iconographie. On le trouvera cependant dans les belles "tapisseries de l'Apocalypse" de la cathédrale d'Angers. C'est Albrecht Dürer qui en a donné l'interprétation la plus saisissante: en respectant tous les détails de la vision, il a gravé un personnage sans corps, presque "surréaliste," inoubliable, terrifiant — et totalement "surnaturel".<sup>1</sup>

In seinem Einführungstext zum *Quatuor de la fin du temps* (UA in Görlitz, Stalag VIII A, 15.01.1941) beschreibt Olivier Messiaen am Beispiel des apokalyptischen Engels, wie schwierig sich eine Ikonographie des Mystischen gestaltet. Zugleich begründet er seine Entscheidung, die eigenen Erlebnisse der Gottesoffenbarung musikalisch auszudrücken. Aus dem Zitat Messiaens geht hervor, dass in der Darstellung der *cognitio Dei experimentalis*, mittels welcher Formel sich der Begriff 'Mystik' seit Bonaventura und Thomas von Aquin definieren lässt,<sup>2</sup> zwei Funktionen zum Ausdruck kommen können. Diese bestehen zum einen in der künstlerisch-ornamentalen Ästhetik, welche die Kunst voranstellt und nur sekundär eine religiöse Aussage

---

<sup>1</sup> Schlee / Kämper 1998, 223 f.

<sup>2</sup> Diese berühmte Formel wurde aus dem Werk des Bonaventura und des Thomas von Aquin abgeleitet. Bei Bonaventura treten die Begriffe *cognitio* und *experientia* in Bezug auf die spirituelle Erkenntnis häufig zusammen auf, s. zum Beispiel *Collationes in Hexaemeron, visio prima*: "Secundo convertitur anima ad rationes aeternas per viam experientiae. Experitur quidem anima quod esse posterius est ab esse priori. Habitus enim cognoscuntur per privationes et sic non cognoscitur experimentaliter perfectum nisi per imperfectum nec rectum cognoscitur nisi per obliquum. Et haec est via Augustini et omnium se convertentium. Si haec intelligis oportet quod intelligas id quod ipsum irradiat. Unde haec via quae est per viam experientiae quodam modo est innata." (F. Delorme 1934, collatio 2, par. 30). Dionysius Cartusianus indes nennt die mystische Theologie "experimentalis cognitio de Deo" und beruft sich dabei auf Johannes Gerson; Gersons Auffassung wiederum geht auf Thomas von Aquin zurück, der die "cognitio divinae bonitatis vel voluntatis" als "speculativa" oder "affectiva seu experimentalis" bezeichnete (vgl. Lessing 1984, Spalte 269). — Zum umstrittenen Begriff der Mystik vgl. zum Beispiel Haas 1986, sowie Köbel 1993, S. 21–31. — Der Titel des vorliegenden Beitrags ist bewusst an den Untertitel der Köbel'schen Studie angelehnt, da er von den Ergebnissen derselben ausgeht und sie weiterzuführen sucht (s.u.).

bezweckt, und zum anderen im religiösen Offenbarungsgehalt, dessen kunstvolle Gestaltung von zweitrangigem Interesse ist.

Die Metapher, die man als eine Form literarischer Ikonographie bezeichnen kann, besitzt ebenso zwei Funktionen. Sie ähneln den Aufgaben, die der musikalischen und visuellen künstlerischen Verarbeitung mystischer Erfahrung zukommen. Wie Hans-Jörg Spitz betont, müssen Metaphern, deren Funktion durch den "Ornat der sprachlichen Formulierung" bestimmt wird und die zur "schmückende[n] Veranschaulichung eines bereits geklärten Sachverhaltes" dienen, von solchen Metaphern unterschieden werden, die "Werkzeuge zur Orientierung in einer begrifflich nicht festgelegten Wirklichkeit" sind, "in denen ein Denken in Analogien als produktives Prinzip angelegt ist."<sup>3</sup>

Die mystische Metapher, um die es in den folgenden Betrachtungen geht, gehört dem zweiten Typus an. Sie sucht ihre Bedeutung nicht vornehmlich im rhetorischen Schmuck, sondern ist aus dem Mangel an begrifflicher Erfassung von nicht-sprachlichen Phänomenen hervorgegangen.<sup>4</sup> In den schriftlichen Zeugnissen über die *cognitio Dei experimentalis* gehört die Metapher zu einer Reihe von Ausdrucksmitteln, welche die Schau Gottes, die sich der menschlichen Sprache 'eigentlich' entzieht, darzustellen suchen. Josef Quint hat die verschiedenen Beschreibungsmodi mit sechs Kategorien benannt:

- (1.) die apophatische Aussage (Negation),
- (2.) die affirmative Übersteigerung (*hyper*-Bildungen),
- (3.) die offene (eventuell sich steigernde) Reihung,
- (4.) die Hyperbel,
- (5.) antithetische Formulierungen (insbesondere Oxymoron und Paradoxie) und
- (6.) die Metapher.<sup>5</sup>

Die Metapher nimmt nun unter diesen Ausdrucksweisen insofern eine gesonderte Stellung ein, als sie für die sprachliche Form der Ineffabilität Gottes und des neben Gott als unaussprechlich Wahrgenommenen, wie des Wesens der Dinge, eine flexible Ausdrucksform zur Verfügung stellt. Innerhalb der mystischen Sprachlehre ist ihr Deutungsgehalt von vornherein offen. Sie nähert sich dem Eigentlichen lediglich, kann es in letzter Instanz jedoch nicht ergründen. Ihre Aufgabe besteht demnach darin, dass sie ihrem erkenntnistheoretischen Bezugspunkt in der Gottesschau

<sup>3</sup> Spitz 1969, S. 99.

<sup>4</sup> Freilich kommt auch der mystischen Metapher eine ästhetische Wirkung zu, doch tritt diese hinter die offenbarende Funktion erheblich zurück und soll daher nicht in die vorliegenden Betrachtungen miteinbezogen werden.

<sup>5</sup> Diese Zusammenfassung der Quintschen Kategorien stammt von Haug 1995, S. 531 (unter Bezug auf Quint 1953 = Ruh 1986, S. 133, S. 141 f., S. 149 f.).

approximativ gerecht wird, indem sie für sich keine Wahrheit beansprucht, sondern nur auf diese verweist. Da sich die Metapher dabei fortwährend selbst unterläuft und negiert, erbringt sie den "Aufweis dessen, dass das spezifisch Mystische der kreatürlichen Sprache unzugänglich bleibt."<sup>6</sup> — Durch ihre begrifflich nicht ablösbare Aussagefunktion wird die Metapher Teil einer "Metasprache," und zwar in dem Sinne, "dass sie nicht den Bedingungen der Menschensprache folgt, sondern sich als deren Negation erweist, nicht der Zeit und den Sinnen unterworfen ist."<sup>7</sup> Sie fungiert als Ersatzsprache für die gescheiterte Objektsprache.<sup>8</sup>

Die unterschiedlichen Funktionen, die mystische und nicht-mystische Metaphern erfüllen, hängen aufs engste mit ihren unterschiedlichen Strukturen zusammen.

Bei der nicht-mystischen Metapher kommt das Verhältnis von Bildspender (Bild) und Bildempfänger (Bezugsobjekt des Bildes) nicht durch eine Deckungsgleichheit der Bedeutungen zustande, sondern durch ein Tertium comparationis, welches die Beziehung zwischen Bildspender und -empfänger überhaupt erst ermöglicht. Alle Konnotationen, die auf beiden Seiten jeweils nicht zum Tertium comparationis gehören, müssen jedoch in die Metaphernanalyse mit einbezogen werden und tragen zu einem Überschuss an Bedeutung bei, der sich aus dem Interagieren der zunächst nicht verglichenen Komponenten ergibt (Interaktionstheorie).<sup>9</sup>

Für die mystische Metapher muss dieses Interaktionssystem weitergedacht werden, da sich der Mystiker bei seiner Bilderwahl ausschließlich sinnlicher Objekte und Wahrnehmungen bedient, die übersinnliche Gehalte abbilden sollen. Die Transzendentalia sind jedoch ontologisch von den irdischen Wahrnehmungen zu unterscheiden. So kann es keinen Vergleichspunkt geben, der den diesseitigen, kreatürlichen Bildspender mit dem göttlichen Bildempfänger auf derselben ontologischen Ebene verbindet. Es fehlt also zunächst ein 'ontologisch adäquates' Tertium comparationis zwischen Transzendenz und weltlicher Immanenz.

Die Abbildbarkeit muss daher auf einem anderen Weg hergestellt werden. Dieser lässt sich besonders gut an der Verwendung der Lichtmetapher verdeutlichen. Heißt es z.B. 'Gott ist Licht', so lässt sich Gott metaphorisch in einem ersten Schritt mit dem geschaffenen Licht ins Verhältnis setzen. Ein Tertium comparationis könnte

<sup>6</sup> Seppänen 1985, S. 107.

<sup>7</sup> Ruh 1996, S. 231.

<sup>8</sup> Die Verwendung des Begriffs 'Objektsprache' im Rahmen der vorliegenden Betrachtungen ist Haas entlehnt, der 'objektsprachlich' in Bezug auf die "Wüste, die Gott ist" verwendet: "Schon im objektsprachlichen Bereich ist >Wüste< semantisch durch >Abgelegenheit<, >Unzugänglichkeit<, >Unfruchtbarkeit<, >Leere<, >Stille<, >Ortlosigkeit<, >Gefährlichkeit< und >Unbekanntheit< geprägt. Ihre Semantik aber stützt sich auf Beobachtetes und Beobachtbares ab. Menschen haben sie kennen gelernt und ihre Gefahren bestanden; sie fungiert — wenn auch zumeist als ungeprüfte Bildvorstellung — im Kontext objektsprachlicher Rede." (Haas 1979, S. 321).

<sup>9</sup> Zur Einführung in die Metaphernforschung allgemein und in die Interaktionstheorie im speziellen vgl. zum Beispiel Haverkamp <sup>2</sup>1996, und Kurz 1982.

sich u.a. in Bezug auf Befreiung oder Erlösung ergeben, indem man sinnliche Erfahrungen wie 'Licht als Verdränger von Dunkelheit' und 'Licht am Ende eines dunklen Ganges' heranzieht. Überprüft man das Bild jedoch unter ontologischen Aspekten, stößt man rasch an die Grenzen seiner Aussagekraft. Denn zwischen dem irdisch-sinnlichen Licht und Gott ist kein ontologisch gerechtfertigter Vergleichspunkt zu finden. Dabei ist nicht nur — als vermeintliches *Tertium comparationis* — das befreiende Gefühl, welches das irdische Licht vermitteln kann, sachlich unvereinbar mit der erlösenden Gegenwart Gottes. Auch die Konnotationsfelder des erhabenen Göttlichen einerseits und der naturwissenschaftlichen Erscheinung andererseits prallen als getrennte Seinsbereiche aufeinander. Die Interaktion gestaltet sich hier folglich als Konfrontation.

Die Metapher kann nur dann Gültigkeit erlangen, wenn das göttliche Urlicht als Analogatum des sinnhaften Lichts aufgefasst wird. Das sinnhafte Licht erscheint demnach als Metapher für seinen metaphysischen Ursprung. So beschreibt die Relation zwischen Bildspender und -empfänger letztlich die Analogie zwischen Abbild und Urbild. Blumenberg spricht bei der metaphorischen Versprachlichung dieser Analogie von einer 'absoluten Metapher' oder auch 'Sprengmetapher', die sich nicht mehr "in reine Begrifflichkeit auflösen" lässt, denn sie bezeichnet das Transzendente, das 'eigentlich' nicht zu bezeichnen ist.<sup>10</sup> Folglich ist in der absoluten Metapher ihre Negation automatisch inbegriffen. Ihre Funktion ist lediglich eine verweisende, da sie das, was sie benennt, begrifflich ausgrenzbar macht.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Zur 'absoluten Metapher' vgl. Blumenberg <sup>2</sup>1996 ("Paradigmen"); obiges Zitat entstammt S. 288 dieses Aufsatzes. Zur 'Sprengmetapher' vgl. Ders. <sup>2</sup>1996 ("Ausblick"), S. 444 f.: "Die Grenzwerte von Sagbarkeit und Unsagbarkeit sind noch weiter gespannt als die von definitorischer Bestimmtheit und imaginativer Vorzeichnung. Nicht die Existenz von Korrelaten behaupteter Sprachlosigkeit steht deskriptiv zur Diskussion, sondern die der Geschichte unseres Bewusstseins zugehörige Anstrengung, die Unsagbarkeit selbst sprachlich darzustellen. Ich habe das am Paradigma der 'Sprengmetaphorik' beschrieben, die in der Tradition der mystischen *via negationis* auftritt, also in jenen Selbstdarstellungen der elementaren Verlegenheit jeder Theologie, über Gott unentwegt sprechen zu sollen, ohne über ihn etwas zu sagen sich zutrauen zu dürfen." Das in diesem Exzerpt knapp dargestellte Konzept der Sprengmetapher führt Blumenberg in folgenden Aufsätzen näher aus: Blumenberg 1960, S. 132 f.; Ders. 1971, S. 170. — Die oben angestellten Überlegungen klären im übrigen bereits implizit die Frage, inwiefern eine moderne linguistische Theorie wie die Interaktionstheorie auf lateinische Texte des Mittelalters appliziert werden darf. Denn diese Frage lässt sich zumindest für die Sprache der Mystik dadurch beantworten, dass gerade die Offenheit der mystischen Metapher diese Applikation erlaubt und sogar erzwingt, da mit dem klassischen rhetorischen Veranschaulichungsmodell die absolute mystische Metapher aufgrund ihrer Selbstnegation nicht mehr erfasst werden kann.

<sup>11</sup> Beierwaltes 1980, Spalte 289: "Der Aussage der Lichtmetaphysik am nächsten kommt der Sinn von Licht als einer >absoluten Metapher<. Diese lässt sich nicht in reine Begrifflichkeit auflösen; das durch sie Benannte ist begrifflich lediglich ausgrenzbar. Die Struktur der absoluten Metapher >Licht< ist selbst metaphysisch oder ontologisch: Das apriorische Sein des Lichts nämlich ist Grund dafür, dass das sinnenfällige Licht in der Sprache als Metapher für seinen eigenen metaphysischen Grund erscheinen kann. Die so verstandene absolute Metapher steht als einzig sachadäquate Aussage jenseits der Gleichung von übertragener und uneigentlicher Rede."

Die Struktur der mystischen Metapher ist demnach zunächst die der absoluten Metapher. Aufgrund der Dichotomie zwischen Transzendenz und weltlicher Immanenz ist es bei diesem Typ der absoluten, mystischen Metapher unvermeidlich, die sinnenhafte Welt in die mystische Sprache einzubringen, um einen Weg zu bahnen, der zurückgelassen werden kann.<sup>12</sup> Dieser Metapherentyp steht damit "jenseits der Gleichung von übertragener und eigentlicher Rede."<sup>13</sup> Er lässt sich "nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen."<sup>14</sup>

Nachdem Funktion und Struktur der mystischen Metapher paradigmatisch beschrieben sind, soll sich die Aufmerksamkeit dieses Beitrags nun einem besonderen Aspekt zuwenden, der — wie die Forschung gezeigt hat — entscheidend in die spezifische Struktur und Funktion der mystischen Metapher eingreifen kann. Die Rede ist vom Wechsel des sprachlichen Mediums, insbesondere dem Wechsel vom Lateinischen zur Volkssprache.

In der Germanistik hat in den letzten Jahren die wichtige Rolle, die dem sprachlichen Medium in der Analyse der mittelhochdeutschen mystischen Metapher zukommt, große Beachtung gefunden. Dies ist der Arbeit von Susanne Köbele zu verdanken, die einen Vergleich von volkssprachiger deutscher und lateinischer Metaphorik in mystischen Texten des 13. Jahrhunderts durchgeführt hat.<sup>15</sup> Die vorliegenden Untersuchungen verstehen sich als Fortsetzung der Köbel'schen Studie.

Köbele zeigt an ausgewählten Beispielen, dass die mittelhochdeutsche Metapher eine eigenständige, von der orthodoxen und institutionsnahen lateinischen Tradition inhaltlich gelöste Ausformung annehmen kann. Deren neue Aussage ist dabei in der stärker von der *unio mystica* her betrachteten Beziehung zwischen Gott und menschlicher Seele zu suchen. Die innovative, philosophisch-begriffliche Öffnung der Bildsprache spiegelt dabei auf eindringliche Weise jene entscheidenden Neuerungen wieder, die besonders in der dominikanischen Spekulation über die Beziehung zwischen Gott und Seele in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu registrieren sind. Im Mittelpunkt der Neuerungen steht der Übergang vom Modell der 'proportionalen Analogie' zu dem der 'attributiven Analogie'. Das attributive Analogiemodell, wel-

<sup>12</sup> Vgl. Haug 1995, S. 540. — Es sei hier darauf hingewiesen, dass 'mystische Sprache' in dieser Arbeit stets die kreatürliche, sinnlich wahrnehmbare Sprache meint, nicht die Sprache Gottes auf einer höheren Stufe des Seins. Letztere Auffassung von 'mystischer Sprache' findet sich indes z.B. bei Seppänen 1985, S. 109: "Erstens ist für Eckehart und zumindest für die dominikanische Mystik insgesamt die spezifisch mystische Sprache einfach die Sprache Gottes (oder eventuell die der >gotheit<). Ihr >inneres Wort< bzw. ihre auszudrückende >Bedeutung< ist die mit dem göttlichen Wesen identische, ungeteilte und allumfassende Idee oder Schau, da ja in Gott keine Teilung sein kann."

<sup>13</sup> Vgl. Anm. 11.

<sup>14</sup> Blumenberg <sup>2</sup>1996 ("Paradigmen"), S. 288.

<sup>15</sup> Köbele 1993. — Eine neuere Bibliographie, welche die allgemeine Erforschung der mittelhochdeutschen Metapher erfasst, findet sich in Egerding 1997.

ches u.a. Meister Eckharts Lehre prägt, basiert auf dem neuplatonischen Emanationssystem, das für Gott und Kreatur *ein* Sein annimmt. Dieses eine Sein ist verschieden verteilt, so dass Gott Sein *ist*, die Kreatur aber das (von Gott emanierete) Sein *hat*. Durch den mystischen Aufstieg kann das kreatürliche Sein aber zum Sein Gottes zurückkehren und wieder eins mit diesem werden. Da dies letztlich besagt, dass die Seele einen ungeschaffenen Teil enthält, gerät das attributive Analogiemodell — zumindest in seiner Anwendung auf die göttlich-menschliche Seins-Analogie — mit der katholischen Schöpfungslehre in Konflikt.<sup>16</sup> Diese findet in der proportionalen Analogie ihren Ausdruck. Das proportionale Analogiemodell, dessen Hauptvertreter Thomas von Aquin ist, geht traditionell von einer Statik individueller Seinsabsonderungen aus. Diese basiert auf den Lehren des Aristoteles und trennt das göttliche Sein vom kreatürlichen Sein. Eine substantielle Einigung wie bei der attributiven Analogie bleibt in diesem Modell ausgeschlossen.

Die Metaphorik sowohl der lateinischen als auch der mittelhochdeutschen Texte, die — im Zuge der erwähnten Neuerungen — seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in der dominikanischen Spekulation entstanden, sind nun vor dem Hintergrund der attributiven Analogie zu deuten. Während laut Köbele das durch die traditionelle Bildsprache festgelegte Latein jedoch — scheinbar dem Dogma entsprechend — zwischen dem göttlichen und menschlichen Sein *begrifflich* weiterhin unterscheidet, ist die philosophische Metaphorik der Volkssprache noch nicht entsprechend ausgebildet und greift daher von vornherein zu ein und demselben Ausdruck für das menschliche und das göttliche Sein. Es steht also in der deutschen Metaphorik für das menschliche und göttliche Sein ein vergleichsweise begrenztes Lexikon zur Verfügung. In der Lichtmetaphysik findet sich so z.B. im Lateinischen die Möglichkeit, zwischen *lux* (Ursprung des Lichts, Lichtquelle) und *lumen* (ausgestrahltes Licht, Lichtglanz) als Analoga zu differenzieren. Soll bei diesen Ausdrücken eine attributive Analogie gedacht werden, muss der Kontext dies jeweils ver-

<sup>16</sup> Vgl. zur attributiven Analogie auch Ernst Soudek, der in seiner Eckhart-Monographie Eckharts Seinslehre wie folgt erklärt (Soudek 1973, S. 36 f.): „Vom menschlichen Verstand erfassbar ist jedoch die Vorstellung, dass Gott, der die vorbildliche Ursache alles Geschaffenen ist, alle Dinge ihrem idealen Sein nach enthält, dass jeglicher Bestandteil der Welt im Worte Gottes präexistent ist ohne irgendwelche Art von Zusammensetzung. Der Sohn ist als göttliche Weisheit der Inbegriff der ganzen göttlichen Ideenwelt. Indem der Vater den Sohn aus sich zeugt, gebiert er auch seine ganze Ideenwelt aus sich heraus und, durch das Incinanderfließen des Vaters und des Sohnes, in sich hinein. Da die Ideenwelt ungeschaffen und wesensgleich mit Gott ist, ist auch der Mensch als Idee ungeschaffen und verweilt als solche schon ewig in Gott. Diese Schlußfolgerung stellt einen wichtigen Übergangspunkt dar von der traditionellen scholastischen Theologie zu Meister Eckharts individueller mystischer Lehre.“ Siehe des weiteren S. 38 f.: „Bevor Gott die Welt erschuf, existierte der Mensch in ihm als Idee; durch den Schöpfungsakt ging er aus ihm heraus, kann aber in der mystischen Einigung zu ihm zurückkehren. Die unio muss also schlechthin das Ziel jeglichen menschlichen Strebens sein, denn durch die Schöpfung wurde der Mensch >>Gott-entbunden <<: er kann erst wieder völlige Glückseligkeit finden, wenn er in seinen Urquell zurückgekehrt ist.“

deutlichen.<sup>17</sup> Die mittelhochdeutsche Sprache indes bietet einzig den Begriff *licht* an. Die somit erzeugte Äquivalenz von göttlichem Licht und Seelen-Licht suggeriert die synchrone Einheit von göttlichem und menschlichem Sein. Durch diese mehrdeutige Aussage entsteht im Mittelhochdeutschen eine eigentümliche "dynamische Bildkonzeption, eine Metapher, die, statt punktuell zu identifizieren, bekannte Sinnzusammenhänge auflöst(e), eine >Sprengmetapher<, die, statt zu veranschaulichen, desorientiert(e)."<sup>18</sup>

Susanne Köbele legt nun an ausgewählten Beispielen dar, dass im Gegensatz zum Lateinischen im Mittelhochdeutschen eine innovative Sprengmetaphorik vorherrscht, die sich als identifikatorische absolute Metaphorik gestaltet.<sup>19</sup> Sie fasst die

<sup>17</sup> In der traditionellen Lichtphysik und -metaphysik vermittelt sich *lux* durch *lumen*, so dass *lux* die Lichtquelle, *lumen* aber das ausgestrahlte Licht bedeutet. Vgl. hierzu Lindberg 1987, besonders S. 239–242. Dass Eckhart diesen Unterschied ebenfalls wahrnimmt, zeigt folgendes Exzerpt: "*Lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. Verba ista supra tripliciter sunt exposita. Nunc autem advertendum est quod lux medium quidem illuminat, sed radices non mittit. propter quod totum medium lumen recipit immediate a corpore luminoso, non prius oriens quam occidens, nec occidens ab oriente, sed utrumque simul, et iterum utrumque immediate a corpore luminoso. Et ratio est, quia radicem non mittit in oriente nec in aliqua parte medii. Propter quod non haeret lux in medio nec fit heres luminis, nec corpus luminosum facit medium heredem suae actionis, quae est illuminare. Communicat quidem ipsi medio quasi mutuo et in transitu per modum passionis et transeuntis et fieri, ut sit et dicatur illuminatum, non autem communicat ipsi medio lumen suum per modum radicati et haerentis passibilis qualitatis, ut scilicet lux maneat et haereat et illuminet active, absente corpore luminoso.*" (LW III, S. 58, Z. 10 — S. 59, Z. 10). Erhellend wirkt auch folgende Stelle, in der Eckhart auch auf die Problematik fehlender Begriffstrennungen in der Bibel hinweist: "Secundo modo exponitur verbum praemissum de lumine sapientiae participatae, et videtur sic magis proprie accipiendum, tum quia de sapientia increata hoc dicere non esset quid magni, tum etiam quia deus magis lux est proprie quam lumen, Ioh. 1: 'lux in tenebris lucet'; et iterum: 'erat lux vera'. De Iohanne vero sequitur: 'non erat ille lux'. Lumen autem aliquid participatum significat, Eccli. 24: 'ego feci in caelis, ut oriretur lumen indeficiens'. Ecce habes duo: primo quidem quod lumen significat aliquid participatum, utpote factum; 'ego', inquit, 'feci'; secundo quod ipsum est 'indeficiens'. Et hoc est quod hic dicitur: *inextinguibile est lumen illius*. Ad hoc facit quod expositores philosophi dicunt intellectum agentem esse aliquid animae, eo quod ipsum vocat lumen, non lucem, in III De anima, quamvis non nunquam utrumque, lux scilicet et lumen, tam de increato quam de creatis dicatur in scriptura, Gen. 1: 'fiat lux'; Psalmus: 'in lumine tuo videbimus lumen'." (LW II, S. 426, Z. 6 — S. 427, Z. 6). — Ferner bieten Hans Blumenberg (Blumenberg 1957), Adelheid Bohnet-von der Thüsen (Bohnet-von der Thüsen 1972, S. 40–108) und Karin Elisabeth Becker (Becker 1994, S. 1–39) nützliche Zusammenfassungen zur Geschichte des Lichtbegriffs. In diesen Arbeiten wird auch deutlich, dass Feuer- und Lichtmetaphern erkenntnistheoretisch zusammenhängen.

<sup>18</sup> Köbele 1993, S. 9.

<sup>19</sup> Der Begriff 'identifikatorische Metapher' geht auf Köbele zurück, die sich dabei auf Dieter Bremer bezieht: "Der Begriff >identifikatorische Metapher< — mit ihm beziehe ich mich auf D. Bremer (Bremer 1980, S. 361 f.) — deutet die metaphorische Relation als Identitätsverhältnis, den metaphorischen Prozess als Identifizierung unterschiedlicher Seinsbereiche: >>Die Erkenntnis einer energetischen Identität von scheinbar grundverschiedenen Dingen bzw. Vorgängen innerhalb getrennter Bereiche lässt sich als eine Leistung der Metapher verstehen. Diese Leistung der Metapher ist in einer Tradition, die aus der Aristotelischen Rhetorik vorwiegend einen Schematismus schul-

Unterschiede zwischen lateinischer und volkssprachiger Metaphorik in folgender Formel zusammen: "Analogie als Seins- und Sprachprinzip im Lateinischen, dagegen Identität als Seins- und Sprachprinzip in der Volkssprache."<sup>20</sup> — Struktur und Funktion der mystischen Metapher können demnach zusammen mit dem sprachlichen Medium variieren.

Die mittellateinische Philologie sieht sich nun vor die Aufgabe gestellt, die Befunde Köbeles weiter zu verfolgen. Es gilt zu untersuchen, wie bzw. ob lateinische Autoren auf die sprachphilosophisch provokanten Neuerungen der mittelhochdeutschen Metaphorik reagierten. An einzelnen Bildfeldern muss überprüft werden, ob sich das Lateinische — zu einem historisch genau zu definierenden Zeitpunkt — nach volkssprachigem Muster der innovativen Sprengmetapher bedient haben könnte. Dazu sollen die polarisierten Befunde aus der Germanistik zunächst in einem ersten Schritt in den komplexeren Zusammenhang, den Köbele in ihrer Arbeit bewusst nicht mehr einbezieht, zurückgebunden werden.<sup>21</sup> Allein dieser erste Schritt ist das Anliegen des vorliegenden Beitrags.

Da die mystische Sprache ausgesprochen reich an Metaphern ist, sollen hier nur ausgewählte Bildfelder untersucht werden, um eine exemplarische Vergleichsbasis herzustellen. Für die Wahl der Licht- und Feuermetaphorik waren zwei Gründe entscheidend. Erstens sind Licht- und Feuermetaphern in der Mystik weit verbreitet, so dass von vornherein genügend Ausgangsmaterial gesichert war. Zweitens will die vorliegende Arbeit zeigen, ob es eine grundsätzliche Beeinflussung, d.h. eine grundsätzliche Öffnung der Bildsprache im Lateinischen nach dem Modell der Volks-

---

mäßiger Definition rezipiert hat, nicht zur Geltung gekommen. Es ist jedoch festzuhalten, dass mit der Beschreibung der metaphorischen Relation als eines ... Identitätsverhältnisses eine grundlegende Einsicht gewonnen ist: eine Einsicht, die sowohl dem historischen Ursprung der Metapher aus dem magischen Identitätsdenken gerecht wird als auch ihrer in der Sprache aufweisbaren Wirkung, wie sie sich im Vollzug der Identifikation von Vorgängen aus scheinbar getrennten Seinsbereichen darstellt. << (Köbele 1993, S. 55 f.).

<sup>20</sup> Ibid., S. 191.

<sup>21</sup> Wie Löser in seiner Rezension der Untersuchung Köbeles formuliert, setzt Köbele "zwar den >> Akzent auf die Differenz mehr als auf das Gemeinsame <<, denkt aber >> ein Miteinander der Sache nach stets mit <<." (Löser 1994, S. 364). Löser zitiert in seiner Beurteilung auch Tobins Eckhart-Studie, der "dem Latein eine Offenheit bescheinigt, die Köbele gerade für das Deutsche postuliert hat: >>The indefinite aspects of Latin are several times a basis for original interpretations<< (Tobin 1986, Kapitel II [The Nature of Language] und V [Master of Language])" (Löser 1994, S. 372). Obwohl Köbele zu Tobins Studie nicht Stellung bezieht, hebt Löser lobend hervor, dass Köbele um die Problematik ihrer Thesen weiß: "Überhaupt lässt sich vermuten, dass Köbeles Thesen (und das macht sie befruchtend) in der Eckhart-Forschung durchaus auch 'different' diskutiert werden dürften. Köbeles Arbeit zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass ihr das Problem bewusst ist: >>In einem zweiten Schritt, nicht mehr im Rahmen dieser Arbeit, müsste das, was getrennt wurde, wieder zusammengesehen und das, was insgesamt im allzu einfachen Kontrastverhältnis erscheint, erneut in einen komplexen Zusammenhang gestellt werden <<." (ibid.).



sprache gegeben hat. Wenn sich eine solche erweiterte Bildsprache im Lateinischen innerhalb der mystischen Literatur durchsetzen konnte, so sollte dies gerade an den gängigen Bildfeldern zu registrieren sein. Zudem hat die Licht- und Feuermetaphorik seit der Antike eine bemerkenswerte Wandlungsfähigkeit in den verschiedenen philosophischen Schulen bewiesen, so dass man von einer hinreichenden Flexibilität dieser Bildfelder ausgehen kann.

Es geht also um die Frage, ob die lateinische Sprache, deren sich Philosophie und Theologie seit vielen Jahrhunderten bedienen, im späten Mittelalter "terminologisch versiegelt" blieb oder ob die Bedeutungsspanne ihrer Bilder aufgrund volkssprachiger Einflüsse erweitert wurde.<sup>22</sup> Zur genaueren Beurteilung der Ergebnisse finden dabei neben der Metaphorik auch die anderen Ausdrucksweisen Berücksichtigung, welche die lateinische Sprache benutzt, um die (mögliche) Einheit in der Berührung Gottes und der menschlichen Seele zu verbalisieren.

Ansetzen sollen die folgenden Überlegungen an einem Fallbeispiel aus dem lateinischen Werk Meister Eckharts.<sup>23</sup> Die Wahl fällt zuerst auf diesen Autor, da Eckharts deutsche Predigten vielfältige Beispiele für die innovative Sprengmetaphorik enthalten.<sup>24</sup> Ferner eignet es sich für den hier angestrebten Vergleich besonders gut, zunächst das Bildmaterial eines zweisprachigen Autors zu analysieren.<sup>25</sup> Susanne Köbele hat an einigen ausgewählten Texten aus Eckharts zweisprachigem Werk ge-

<sup>22</sup> Vgl. Köbele 1993, S. 13: "Aber trotzdem ist, verglichen mit der Volkssprache, im Latein des 13. Jahrhunderts die Tradition (etwa die der Dogmatik, der Exegese, der Logik) übermächtig, ist die terminologische Versiegelung dieser Sprache außerordentlich stark ..."

<sup>23</sup> Zur kontroversen Frage, ob Meister Eckhart überhaupt als Mystiker bezeichnet werden darf, vgl. zum Beispiel Heinrich Stirnimanns Epilog zu Ders. / Imbach 1992, S. 282 f. — Oft kann man schon an den Untertiteln der verschiedenen Eckhart-Studien die divergierenden Auffassungen über Eckharts Standort ablesen. Während Ruh seine Eckhart-Monographie mit "Meister Eckhart. Theologe — Prediger — Mystiker" (Ruh <sup>2</sup>1989) betitelt, gibt Bernard McGinn seinem Eckhart-Band den Titel "Meister Eckhart: Teacher and Preacher" (McGinn 1986). Reiner Schürmann wiederum überschreibt seine Monographie "Meister Eckhart. Mystic and Philosopher" (Schürmann 1978). Seppänen dagegen spricht wiederholt vom "christlichen Dialektiker Eckhart" (Seppänen 1985, S. 102+108) und beruft sich dabei auf Lossky 1960, S. 205 ff. — Die Zuordnung Eckharts zur Mystik lässt sich innerhalb des thematischen Anliegens dieser Arbeit allerdings leicht damit rechtfertigen, dass die ausgewählten Texte eindeutig an Leitvorstellungen ausgerichtet sind, die die Zusammenhänge der *cognitio dei experimentalis* zum Thema haben. Es handelt sich dabei für die vorliegende Untersuchung primär um a) Eckharts Seinsspekulation mit dem steten Bezug auf die *unio*, b) um die in der Mystik vielfältig differenzierte und metaphysisch strukturierende Licht- und Feuermetaphorik, die in der Beschreibung des Ascensus der Seele eingesetzt wird, sowie c) um das jeweils durch diese Metaphorik entworfene Analogiemodell, das stets in Bezug auf die *unio* gedacht wird.

<sup>24</sup> Vgl. z.B. Köbele 1993, Kapitel 3.2.b. "die *gleichmuß alle zerbrechenn*: Sprengmetapher (Meister Eckhart)," S. 58–63.

<sup>25</sup> Meister Eckhart ist der erste in einer kurzen Reihe lateinischer Autoren aus dem 13.–15. Jahrhundert, die die Verfasserin dieses Beitrags in Bezug auf ihre mystische Metaphorik in ihrer Dissertation untersucht. Die vorliegenden Ausführungen sind entsprechend als *work in progress* zu betrachten.

zeigt, dass sich Eckharts Einsatz der Metaphorik in den beiden Sprachen spezifisch unterscheidet. Die bereits erwähnte Polarisierung ihrer Ergebnisse soll nun an einem neuen, bislang noch nicht berücksichtigten Textpaar relativiert werden.

### Die Parallelpredigten LV,4 und 17

Bei dem zu untersuchenden lateinischen Text handelt es sich um Eckharts Sermo LV,4 (LW IV, S. 458–465).<sup>26</sup> Er kann mit einer Parallelpredigt — Predigt 17 im deutschen Werk Eckharts (DW I, S. 281–293) — verglichen werden. Der Begriff 'Parallelpredigten' bezieht sich hier auf ein Textpaar, das aus einer deutschen und einer lateinischen Predigt besteht und das in der Auslegung jeweils desselben Bibelverses redaktionelle Verwandtschaften aufweist. Die Predigten 17 und LV,4 gelten als authentisch<sup>27</sup> und zeigen in der Disposition jeweils der ersten drei Hauptabschnitte kaum Abweichungen, so dass sie eine gute Grundlage für den Vergleich von Latein und Volkssprache bieten.

<sup>26</sup> Für die beiden Predigttexte werden im folgenden zugrundegelegt: *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 ff. *Die deutschen Werke*, Band I (1958), hg. und übersetzt von Josef Quint; *Die lateinischen Werke*, Band IV (1956), hg. von Josef Koch u.a. — In der Analyse wird ferner aus LW I (1964), II (1954 ff.), III (1936 ff.) zitiert. Die verschiedenen Bände bestehen jeweils aus einer variierenden Anzahl von Einzelleistungen, die teilweise über mehrere Jahre hinweg publiziert wurden.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Steer 1992, besonders S. 136–139. Vgl. ferner Josef Quint in den Vorbemerkungen zu Predigt 17 (DW I, S. 280): "Die Echtheit der Predigt ist gesichert durch die weitgehende Übereinstimmung der Disposition und des Wortlautes im ganzen wie im einzelnen mit dem Text des Sermo LV,4 auf den gleichen Schrifttext, weiterhin durch die enge inhaltliche Berührung mit den Ausführungen zur gleichen Schriftstelle Joh. 12,25 im Johanneskommentar, In Ioh. n. 528." — Die unterschiedliche Textsituation der konzepthaften lateinischen Predigt (vgl. zum Beispiel unten, Anm. 49) und der ausformulierten deutschen Predigt wirft für die hier angestrebte Untersuchung insofern keine wesentlichen Probleme auf, als die Bilder auch in der lateinischen Fassung in einem genügend umfangreichen Kontext verankert sind und bei stark verkürzten Formulierungen der weitere Kontext des gesamten lateinischen Werks Eckharts herangezogen wird. Vgl. zu diesem Problem auch Köbele 1993, S. 128 f.: "So ist also der bloße Entwurfcharakter, die fragmentarisch-skizzenhafte Form, wie sie dem Großteil der lateinischen Sermones eignet, bei einem Vergleich unbedingt zu berücksichtigen; der unterschiedliche Textstatus muss aber kein Einwand gegen das methodische Verfahren sein. Der lateinische Sermo hat etwa als Predigtvorlage, die er sein will, genügend metaphorisches >>Substrat<< bewahrt, so dass ein Vergleich durchführbar ist und sinnvoll bleibt. Für die Frage nach der Bildgestaltung ist freilich vorsichtiger zu argumentieren. Ohne Zweifel muss dem lateinischen Text in seinem fragmentarischen Status eine (dort nur am Rande realisierte) predigtspezifische Wirkungsästhetik mit zugerechnet werden. Gerade der lateinische Sermo wäre in diesem Sinne mit Karlheinz Stierle als >>Text ohne Situation<< ansprechbar (Stierle 1981, S. 543). Es tritt uns aber aus den wenigen ausgeführt überlieferten lateinischen Sermones repräsentativ ein Befund entgegen, der die vermutete Differenz [sc. zwischen lateinischer und mittelhochdeutscher Metaphorik — G. H.-C.] unmittelbar bestätigt."

Beide Predigten behandeln den Bibelvers Joh. 12.25: *Qui odit animam suam in hoc mundo, in aeternam vitam custodit eam.*<sup>28</sup> Eckhart deutet die zitierte Stelle anhand der Dichotomie zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt, die eine Leitvorstellung seiner Lehre darstellt. Die Trennung dieser beiden Welten kommt in der Differenz zwischen der 'Seele in dieser Welt' und der Seelen-Essenz bzw. der im *divinum esse* mit Gott geeinten Seele zum Ausdruck. Dabei scheidet Eckhart ein zeitlich und räumlich verhaftetes *hic et nunc* von dem jenseits von Zeit und Raum befindlichen *tunc*.<sup>29</sup> Diese Dichotomie bleibt fortwährend impliziert. Folglich sind —

<sup>28</sup> LW IV, S. 458, Z. 3. Eckhart behandelt den Text dieser Perikope auch in seinem Johanneskommentar (*Expositio s. evangelii secundum Iohannem*, LW III, S. 459, Z. 6 bis S. 460, Z. 6), doch findet er dort nur knapp Berücksichtigung (12 Zeilen Auslegungstext) und wird nicht unter Hinzunahme von Licht- oder Feuermetaphern expliziert, weshalb hier nicht weiter auf diese Auslegung eingegangen wird. — Loris Sturlese weist darauf hin, dass Joh. 14,25 eine Sonderstellung in Eckharts Werk einnimmt: "Die Perikope Ioh. 14, 25 (>>Wer seine Seele in dieser Welt haßt ... <<) wird — so weit ich weiß —, nur dreimal im Gesamtwerk Eckharts erwähnt, nämlich an der entsprechenden Stelle des Johanneskommentars [...] und als Thema zweier Ansprachen: dt. Predigt 17 (DW I, S. 281–293) und lat. Sermo LV,4 (LW IV, S. 458–465). Der Thüringer Dominikaner hatte zu diesem Text offensichtlich ein gespaltenes Verhältnis: Die Perikope war ihm so wichtig, um sich dreimal auf eine ausführliche Auseinandersetzung mit ihr einzulassen; sie fand dennoch in keinem anderen Zusammenhang in Eckharts Werk eine exegetische Verwertung. Beides ist seltsam. Einerseits sind solche >>Doppelpredigten<< in Latein und Deutsch äußerst selten, andererseits zitierte Eckhart oft und gerne Parallelstellen aus der Bibel. Zum Vergleich: Im Register der Bibelzitate der ersten drei Bände der lateinischen Werke werden nicht weniger als 4000 Stellen angeführt. Von Joh. 14, 25 über den Haß der Seele ist aber nie die Rede." (Sturlese 1998, S. 84). Sturlese gibt keine Gründe für diese Sonderstellung an, doch führt er im ersten Teil seiner Analyse aus, dass Eckhart sich mit seiner Interpretation des Johannesverses, besonders des Hasses gegen die traditionelle Auslegung gewendet habe: "Tatsache ist: In der von Eckhart vorgeschlagenen Form gelesen gewinnt das Gebot Jesu [sc. dass man seine Seele hassen soll — G. H.-C.] wieder eine Radikalität, die in der traditionellen Deutung verlorengegangen war. Thomas unterschied nämlich zwischen einem >>Hassen im Hinblick auf das irdische Glück<< (d.h. >>in dieser Welt<<) und einem >>Hassen im Hinblick auf das himmlische Glück<<. Die Seele sei nun im ersten Sinne zu hassen; man könnte genauer gesehen tatsächlich sagen, dieses >>Hassen<< sei in Wahrheit die wahre Form der Liebe. Denn — so lautet die Voraussetzung der thomistischen Exegese — die Seele ist jedenfalls ein höchster Wert an und für sich, und daher ist sie das Objekt der Liebe. Hassen und Lieben sind hier letztendlich das Ergebnis eines vernünftigen Kalküls. Indem Eckhart nun >>Seele<< im absoluten Sinne interpretiert, und sie von der Bestimmung >>in dieser Welt<< trennt, gewinnt der Satz den paradoxalen und bitteren Geschmack wieder, den die Tradition verwässert hatte. Eckhart akzeptiert den Haß gegenüber der Seele sozusagen uneingeschränkt. Man solle schlicht einfach die Seele hassen: Dies bedeutet, dass die traditionelle Kontextualisierung des Gebotes Jesu eine Art Schadensbegrenzung bewirken will, und den tieferen und wahren Sinn der Paradoxie verkennt, die hinter dem biblischen Text steckt." (ibid., S. 84). So hat die Brisanz seiner Neu-Auslegung Eckhart eventuell zur Vorsicht angehalten, den Vers öfters zu zitieren und somit zu riskieren, dass sich die Aufmerksamkeit sogleich auf die kontrovers ausgelegte Perikope gerichtet hätte.

<sup>29</sup> Vgl. LW IV, S. 464, Z. 7 f.: *Mundus, qui est sub hic et nunc, cadens sub sensu, parvus est.* Ferner S. 465, Z. 12 f.: *Sicut enim modo in omnibus amat deum, sic tunc in omnibus vivit deo.* (Subjekt zu *amat* und *vivit* ist *anima*).

als Leitvorstellungen — einerseits die Spannung zwischen dem körperhaften und dem rein geistigen Bereich und andererseits das Streben nach ihrer Überwindung durch den mystischen Ascensus als steter Hintergrund mitzudenken, vor dem sich die einzelnen Feuer- und Lichtmetaphern entfalten.

Die Auslegungen von Sermo LV,4 sind in vier Hauptabschnitte gegliedert, welche eine der Wortfolge des Leitzitats entsprechende, philosophisch-theologische Begriffsklärung von *anima, suam, in hoc mundo* und *in aeternam vitam custodit eam* bieten. Die deutsche Predigt verfährt parallel zur lateinischen, wobei sie jedoch den vierten Hauptabschnitt zu *in aeternam vitam custodit eam* nicht ausführt und stattdessen nochmals auf die *séle* näher eingeht (*Noch ein wörtelîn von der séle und denne niht mêr: etc.*).<sup>30</sup> Diese *divisio* entspricht einem in der scholastischen Exegese angewandten Standardverfahren, das Eckhart selbst als *litteram punctare* bezeichnet.<sup>31</sup> Darin entfernt sich die Auslegung nahezu völlig vom Kontext des Bibelwortes und geht von isolierten Wörtern bzw. Wortblöcken immer wieder auf die für den Kommentator jeweils zentralen Themen zu. Für Eckhart sind diese zentralen Themen: 1.) die Analogie zwischen dem Urbild Gott und der Seele, die sein Abbild ist, und 2.) die Vereinigung von Gott und Seele. Zur Vernetzung der Abschnitte werden beim *litteram punctare* folglich keine Strukturangaben gemacht. Einer Binnendifferenzierung dient lediglich die sukzessive Auslegung des Leitzitats.

Mit Rücksicht auf den Kontext der Metaphern sollen die Predigten nun nach der Ordnung des fortlaufenden Textes behandelt werden. Die verschiedenen Schichten des Licht- und Feuerbegriffs sollen somit innerhalb des jeweiligen Argumentationsgangs deutlich werden und in diesem verankert bleiben. Auf diesem Wege lassen sich die einzelnen Bilder in ihrem komplexen Zusammenhang erkennen und bezüglich ihrer Eigenart im sprachlich verschiedenen Medium umfassend bewerten. Der Schwerpunkt liegt auf der Analyse des lateinischen Textes, neben den v.a. an den für die Lichtmetaphorik wichtigen Stellen der deutsche Paralleltext gehalten werden soll.

Anknüpfen sollen die folgenden Betrachtungen an einen Aufsatz von Walter Haug "Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens"<sup>32</sup>. Darin schlägt Haug drei Bezugspunkte für die Untersuchung mystischer Sprache vor. Obwohl diese Bezugspunkte nur im Rahmen der Germanistik genauer betrachtet werden,

<sup>30</sup> DW I, S. 291, Z. 7.

<sup>31</sup> *Sermones et lectiones super Ecclesiastici capitulum vicesimum quartum (23–31)*, LW II, S. 247, Z. 11. Vgl. hierzu Ruh <sup>2</sup>1989, S. 70, sowie Löser 1998, S. 128.

<sup>32</sup> S. Anm. 5. — Im folgenden werden lediglich drei Kategorien aus dem Haug'schen Beitrag aufgegriffen, ohne jedoch auf die problematischen Thesen einzugehen, die Haugs Metaphernverständnis und seine Kritik an Josef Quints instrumenteller Sprachauffassung betreffen. Haug hat die Einwände der Forschung angenommen und in einem weiteren Aufsatz "Überlegungen zur Revision meiner >Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens<" (Haug 1995, S. 545–549) rewertet.

können sie ohne Schwierigkeiten auch auf lateinische Texte angewendet werden, da sie rein inhaltlich orientiert sind.

Die drei Bezugspunkte lauten: "1. im Hinblick auf den Bereich oder die Bereiche, auf dem bzw. denen der einzelne in das Gespräch [sc. das universale Gespräch zwischen Gott, Welt und Ich — G. H.-C.] eintritt: das Verhältnis von Leitsystem und Totalität; 2. im Hinblick auf den Ablauf der Bewegung: das Verhältnis zwischen Ähnlichkeit und Differenz, und 3. im Hinblick auf den Punkt, an dem das Gespräch aufgenommen und von dem aus es vermittelt wird: das Verhältnis zwischen Gesprächsposition und *Unio*."<sup>33</sup>

Mystische Sprache als Gespräch zwischen Gott, Welt und Ich aufzufassen, scheint auch für vornehmlich intellektuelle Betrachtungen zur Mystik, wie sie z.B. Meister Eckhart anstellt, probat. Haugs dritter Bezugspunkt "Gesprächsposition und *Unio*" liefert dabei ein vorzügliches Kriterium für die komplexe Erfassung mystischer Metaphorik. Es beschreibt die argumentatorische Verlaufsform anhand der verschiedenen Positionen, die die göttlich-menschliche Analogie im Ascensus der Seele zu Gott durchschreitet. Eine Metapher wird also jeweils von der aktuellen Gesprächsposition aus — z.B. von der 'Körperverhaftung der Seele' oder von der 'Gleichheit von Seele und Gott' aus — bestimmt.

Die zwei anderen Haug'schen Bezugspunkte werden bereits von dem Aspekt "Gesprächsposition und *Unio*" abgedeckt. Sie stellen jeweils dessen Konkretion bzw. Abstraktion dar. Da ein "Leitsystem" den Wirklichkeitsbereich meint, der für die Besetzung der Bildspenderseite ausgewählt worden ist und der jeweils in seiner Relation zur Gesamtheit der transzendenten Welt den Weg zum Ursprung weist, gibt es der Gesprächsposition konkret Ausdruck. Es wird so zum genauen Index für den jeweiligen Ort der Seele im mystischen Ascensus. Auf der abstrakten Ebene wiederum markiert die Gesprächsposition automatisch den jeweiligen ontologischen Spannungsgrad, der sich in Bezug auf den grundlegenden Aspekt der "Ähnlichkeit und Differenz" ergibt. Die Gesprächsposition findet also m.a.W. im Leitsystem ihre Konkretion und erscheint gleichzeitig als Abstraktion auf der Ebene der "Ähnlichkeit und Differenz." Was Haugs Ausführungen folglich nicht verdeutlichen, ist die Tatsache, dass die drei Bezugspunkte nicht nebeneinander gestellt zu verstehen sind, sondern auf unterschiedlichen Abstraktionsebenen letztlich dieselbe Aussage treffen.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Ibid., S. 538.

<sup>34</sup> Haug versäumt es z.B., in den einleitenden Bemerkungen zu den drei Bezugspunkten klar zu strukturieren: "In diese Gott, Welt und Ich umfassende Kommunikationsbewegung kann der einzelne Mystiker jedoch auf unterschiedlichen Ebenen, auf unterschiedliche Weise und an unterschiedlichen Punkten eintreten, das Gespräch aufnehmen, fortführen und weitergeben." (Haug 1995, S. 538). Obwohl die drei Kurzanalysen, die Haug zu Eckhart, Tauler und Seuse folgen lässt, zeigen, dass eine Strukturierung der vorgeschlagenen Bezugspunkte sich geradezu von selbst ergibt (vgl. ibid., S. 542–544), bringt auch der Schluß des Aufsatzes diesbezüglich nicht die erforderliche Klarheit: "Diese drei Kurzanalysen sollten nichts weiter als methodisch folgendes demonstrieren: einerseits,

In der Analyse der Predigten sollen sich die Haug'schen Bezugspunkte in folgender Form wiederfinden: Die "Gesprächsposition und *Unio*" steht im Mittelpunkt. Um die Gesprächsposition näher zu bestimmen, wird im jeweiligen Bild das Verhältnis von Totalität und 'Leitvorstellung' — ein Begriff, der im folgenden Haugs problematische Wortschöpfung "Leitsystem" ersetzen soll<sup>35</sup> — herausgear-

dass die herausgestellten Kategorien nicht schematisch zu handhaben sind, dass sie vielmehr als flexibler Raster aufgefasst werden müssen, der in einem hochkomplexen Strukturgebilde von Position zu Position immer wieder andere Ansätze, Akzentuierungen und entsprechend veränderte Bezugsebenen sichtbar werden lässt. Auf der anderen Seite eröffnet dieser Raster doch soweit eine übergreifende Perspektive, dass sich mit seiner Hilfe wohl eine Geschichte der Mystik als immer neue Verwandlung eines einem ganz bestimmten Strukturmodell verpflichteten Konzepts schreiben ließe, wobei jeweils die Problematik jeder Lösung ebenso zum Bild gehören müsste wie diese selbst: denn es war immer wieder die Problematik einer Position, die zum Gegenversuch auf der nächsten Stufe drängte." (ibid., S. 544).

<sup>35</sup> Aus dem Haug'schen Begriff "Leitsystem" lassen sich zunächst zwei Funktionen ableiten: zum einen wird der jeweils angesprochene Wirklichkeitsbereich wiederholt genannt und übernimmt die Aufgabe eines Motivs, zum anderen indiziert er die Erkenntnisleitung auf die Totalität hin. Die 'leitende' Aussage des Kompositum ist somit unmissverständlich. Die Aufnahme des Terminus "System" wirft jedoch besonders in Bezug auf Eckharts Schriften zwei Probleme auf: 1.) Haug nennt für Eckhart gleich mehrere Leitsysteme: "Eckhart arbeitet nicht mit einem einzelnen semantischen Leitsystem, er spielt vielmehr eine Mehrzahl von Systemen souverän ineinander: Seinspekulation, Erkenntnisprozess, Licht und Dunkel, Verhältnisse und Bewegungen in Raum und Zeit, Tod und Geburt usw." (Haug 1995, S. 542). Hier parallelisiert Haug "Systeme," die sich in ihrer Komplexität und ihrer Verwendung im Text grundlegend unterscheiden und deshalb nicht gleichgeordnet werden dürfen; so sind der abstrakte Begriff "Erkenntnisprozess" und der konkrete Gegensatz "Licht und Dunkel" verschiedenen Ebenen zuzuordnen. 2.) Zwar drückt der philosophische Terminus *technicus* "System" die komplexe Struktur eines Gedankens bzw. einer Lehre wie z.B. der Lichtmetaphysik aus, doch suggeriert er im Kompositum "Leitsystem" gleichzeitig, dass dem Denken eines Autors mehrere zu unterscheidende Systeme zugrundeliegen können, derer er sich in einer Weise bedient, die jeweils das ganze System in das eigene Denken mit einbringt. Genau dies aber glaubt Haug bei Eckhart zu erkennen; dem eben Zitierten fügt er unmittelbar anschließend hinzu: "Die gegenseitige Verwandlung wird zu einer Funktion der Modellbewegung: nicht nur wird jedes System an seine Grenzen geführt, sondern Eckhart setzt sich immer wieder von einem System ins andere ab." (ibid.). Diese Vorstellung ist irreführend v.a. in Bezug auf Eckhart, dessen Werk zwar ein ausgesprochen komplexes, teilweise offenes philosophisches Denksystem erkennen lässt, das aber dennoch eine Einheit, d.h. ein einheitliches System bildet, das selbstverständlich vielschichtig ist. — Im Gegensatz dazu bezieht sich der Begriff 'Leitvorstellung' zwar auf philosophische und theologische Systeme, die in der Regel mehr als eine Leitvorstellung umfassen. Mit ihm wird jedoch nicht notwendigerweise das gesamte System virulent. Dass 'Leitvorstellung' hier der passendere Terminus ist, zeigt sich v.a. an der Möglichkeit, eine Leitvorstellung aus ihrem ursprünglichen System zu lösen und in ein neues einzubauen. Wenn daher z.B. göttliches Licht oder Seelenlicht bei Eckhart im Argumentationsgang erscheint, so ist dies als eine Leitvorstellung zu bezeichnen, die zwar dem traditionellen System der Lichtmetaphysik entstammt, die aber im philosophischen System Eckharts eine Umdeutung erfährt. Der paradigmatische Wechsel einer Leitvorstellung von dem einen in ein anderes System kann dabei zur Erweiterung oder Umdeutung des ursprünglichen Systems führen. Der Begriff 'Leitvorstellung', der letztlich eine Vorstellung bezeichnet, die einem Denksystem Ausdruck verleiht und auf dessen Verständnis hinleitet, ist daher ganz besonders in Bezug auf Eckharts Lehre vorzuziehen. Vgl. im

beitet. Die Frage von Ähnlichkeit und Differenz wird dabei auf der übergeordneten Ebene automatisch mit angesprochen und unter deutlichem Verweis auf die jeweilige Analogie-Aussage beantwortet.

### Sermo LV,4: *anima*

Zu Beginn der Predigt legt Eckhart den Begriff *anima* aus. Dieser erste Hauptabschnitt wird durch die Ausführung zweier Gründe, weshalb man die *anima* hassen solle, gegliedert.<sup>36</sup>

(1.) In der Ausführung des ersten Grundes thematisiert Eckhart die klare Unterscheidung zwischen der Seinsstufe, die dem Körperlich-Sinnlichen verhaftet und im Begriff *anima* impliziert ist, und der vom Körperlich-Sinnlichen befreiten Hypostase der Seele (*secundum Avicennam [anima] non est nomen essentiae in se*).<sup>37</sup> Dabei verweist Eckhart auf die Schwierigkeit, die Seelen-Essenz, die eben nicht mit *anima* gleichzusetzen ist, begrifflich zu erfassen: *Unde propter absentiam suae puritatis et simplicitatis et abstractionis, quam nondum habet necdum atti<n>git necdum ipsi est nominabilis, causam habet odii et gemitus, ...*<sup>38</sup> Das Schlüsselwort *nondum / necdum*,<sup>39</sup>

---

übrigen auch die Wortwahl z.B. bei Hans Blumenberg: "Philo erliegt in seiner Genesisallegorese *De opificio mundi* fast ganz seiner >>Leitvorstellung << vom Licht." (Blumenberg 1957, S. 439).

<sup>36</sup> Es finden sich in Predigt LV,4 außerhalb der Licht- und Feuermetaphorik noch weitere Metaphern. Auf diese wird — darauf weist die Einleitung dieses Beitrags bereits hin — nur eingegangen, wenn sie für die Interpretation der Licht- und Feuermetaphern relevant sind (vgl. die Metaphern vom Körper als Kerker LW IV, S. 459, Z. 4, Z. 6, von der Seelen-Essenz als Zahl S. 458, Z. 12 [als Zitat], oder die Metapher des Schmeckens S. 459, Z. 11 bis S. 460, Z. 1). An bestimmten Stellen kommt es zu Metaphern-Häufungen. Die Untersuchung solcher metaphorischer Cluster und der jeweiligen Kombinationen der Metaphern innerhalb eines Arguments stellt eine interessante Aufgabe dar, die hier nicht weiter verfolgt werden kann. — Des weiteren finden sich auch Vergleiche, die lediglich kontextuell in den gesteckten Untersuchungsrahmen fallen und daher z.T. nur knapp, z.T. gar nicht behandelt werden (z.B. der Vergleich von den Funken im Röhricht S. 459, Z. 8 [als Zitat], vom Bild im Silber oder Gold und in der Kohle S. 460, Z. 7, von der Sonnengeschwärtzen S. 464, Z. 3 f. [als Zitat], oder von den vom Feuer verzehrten Holzscheiten S. 465, Z. 9).

<sup>37</sup> LW IV, S. 458, Z. 5. — Eckhart zitiert Avicenna oft und z.T. ausführlich. Hier stellt sich die grundsätzliche Frage, inwiefern solche Fremdzitate im Text bei der Metaphernanalyse berücksichtigt werden sollen. Sie lässt sich damit beantworten, dass die Zitate immer dann enger in die Interpretation einzubeziehen sind, wenn sie argumentativ genutzt werden und folglich nicht nur einen zusätzlich illustrierenden oder beispielhaften Charakter besitzen. Es darf bei solchen Zitaten eine stärkere Identifikation zwischen Autor und Zitat angenommen werden als bei einem Zitat, das als Bestätigung von bereits Expliziertem durch *auctoritates* eingesetzt wird.

<sup>38</sup> LW IV, S. 458, Z. 6–8. Bei derartigen Aussagen zur Ineffabilität ist zu berücksichtigen, dass Eckhart die menschliche Sprache in Differenz zur Sprache Gottes auffasst. Vgl. LW I, S. 191, Z. 12–16: "sicut ea quae non simul nec semel fiunt a nobis, puta fundamentum, paries et tectum, simul

das darauf hindeutet, dass die Seele in der Zukunft gleichsam von dem 'Un-Wesentlichen' ablassen wird, markiert eine zeitliche Distanz zwischen *anima* in ihrer Körperverhaftung und *animae essentia*, die die reine *essentia in se* bezeichnet. Es wird ein Weg bzw. Aufstieg der *anima* zu ihrer reinen *essentia* hin suggeriert. Dieser Weg, der traditionell mit der *via purgativa* beginnt, wird durch die Begriffe *odium* und *gemitus*<sup>40</sup> und somit durch die Unzufriedenheit mit der *anima*, die die Verhaftung am Körperlichen konnotiert, bereits vorgezeichnet (*propter absentiam suae puritatis et simplicitatis et abstractionis*). Die hier erzeugte Spannung, die durch die "eschatologische Verzögerung" im Aufstieg erzeugt wird,<sup>41</sup> betont die Differenz zwischen *anima* einerseits und ihrer Lauterkeit, Einfaltigkeit und Stofflosigkeit in der *essentia* andererseits.<sup>42</sup> Immerhin versieht Eckhart die beschriebenen Eigenschaften, die der *anima* fehlen, mit dem Possessivpronomen *sua* (*propter absentiam suae puritatis*). Er impliziert damit, dass *puritas*, *simplicitas* und *abstractio* der *anima* zwar schon in gewisser Weise, nämlich als mögliche, eignen, jedoch erst und nur auf einer anderen Stufe, eben wenn sie sich ganz vom Kreatürlichen abgewendet hat und deshalb gar nicht mehr als *anima* zu bezeichnen ist.<sup>43</sup> Jene reine Wesenheit liegt noch so fern,

---

uno dicuntur nomine, puta domus, sic e converso, quae deus simul facit, non possunt simul a nobis dici, tum quia dei dicere est suum facere — secus in nobis — tum quia dei dicere est causa totius sui operis et omnium partium — secus in nobis." — Vgl. ferner Seppänen 1985, S. 112: "Gott und der gottvereinten Seele steht Sprache zu, aber deren Eigenschaften müssen denjenigen der geschöpflichen Sprache diametral entgegengesetzt sein. Man kann von diesen Eigenschaften nämlich nur durch die *via negationis* sprechen, d.h. sie sind keine Eigenschaften der menschlichen Sprache. Das bedeutet, wir wissen lediglich, dass in Gott und der mystisch erhobenen Seele Sprache ist, aber nicht, w i e sie ist (außer rein negativ). Sie kann jedenfalls in einem nur analogen Sinne Sprache sein. Dieser Grunderkenntnis entspringen die Termini Eckharts für die spezifisch mystische Sprache. Sie haben daher durchweg eine dialektisch-antithetische Form, z.B. *verbum sine verbo*, *verbum ... super omne verbum* (LW I 239)." — Zum Verständnis von 'mystischer Sprache' bei Seppänen, das sich von der Auffassung von 'mystischer Sprache' in dem vorliegenden Beitrag unterscheidet, vgl. Anm. 12.

<sup>39</sup> LW IV, S. 458, Z. 7.

<sup>40</sup> LW IV, S. 458, Z. 8.

<sup>41</sup> Die Formulierung "eschatologische Verzögerung" ist der Studie Köbeles entliehen (Köbele 1993, z.B. S. 140 und S. 157).

<sup>42</sup> Zum Dreiklang *puritas — simplicitas — abstractio* vgl. Köbele, die in ihrer Analyse der deutschen Predigt 21 darauf hinweist, dass die enge Korrespondenz von Abgeschiedenheit — Lauterkeit — Einheit signifikant ist für Eckharts volkssprachige Predigten; als Beispiel führt sie DW V, S. 412, Z. 4 ff. an: "Wan daz got ist got, daz hât er von sîner unbeweglichen abegcheidenheit, un von der abegcheidenheit hât er sîne lûterkeit und sîne einvalticheit [...]" (Köbele 1993, S. 133, Anm. 346).

<sup>43</sup> Dieses *sua* ist somit einer höheren ontologischen Stufe zuzuordnen als das *suam* aus dem Leitzitat der Predigt. *suae abstractionis* ... verweist auf ein Begehrenswertes (s.o. *odium* und *gemitus*), was noch nicht erreicht ist. Als ein Erreichbares und Zukünftiges gehört es, wie oben bereits erläutert, der *anima* jedoch durchaus schon an. *suam* im Leitzitat hingegen kennzeichnet eine gegenwärtige, von Vielfalt geprägte Seinsstufe, etwas Eigentümliches und Individuiertes, das zurückgelassen werden soll.



dass sie von der *anima* überhaupt noch nicht berührt wird (... , *quam nondum habet necdum atti<n>git*).<sup>44</sup> Hier wird also eine Gesprächsposition eingenommen, die die Unterscheidung zwischen *anima* und *animae essentia* betont. Dabei zielt die Gesprächsperspektive von der Warte der *anima* auf die zeitlich noch entfernte, eschatologisch verzögerte *unio* hin.

Es tritt noch eine zweite Relation in diesem ersten Teil der Auslegung von *anima* in Erscheinung: die Relation zwischen Seelen-Essenz und Gott. Deren Verhältnis etabliert Eckhart über eine Bild-Abbild-Analogie. Darin ist die Essenz ein Bild Gottes und dadurch Gott ähnlich gemacht: *Ubi enim est imago, expressa similitudo ... per hoc [sc. nec aliquod nomen facile est invenire] similis effecta [sc. essentia] deo*.<sup>45</sup> Um die Aussage zum Bildhaften und zur Ähnlichkeit zu klären, soll Sermo XLIX,2 herangezogen werden, der in der Auslegung von Matth. 22,20 (*Cuius est imago haec?*) Eckharts Bildprogramm expliziert:

Nota: imago primo est similis, Ioh. 3: 'similes ei erimus'. Est autem similis deo, qui nullo creato assimilatur. Hic est, qui omnia reliquit, qui transfiguratur in monte cum Christo. Dei enim proprium est non habere simile sive similitudinem. Secundo debet esse similis in natura et specie, quin immo, quantum est possibile, in individuo et nullo <alio>, ut in ipsa cognoscatur is cuius est. Ad hoc enim et propter hoc formatur. Hinc tertio secundum Augustinum aequalitas est de perfectione imaginis. Quarto, quod sit expressa et effluxa ab ipso cuius est. Quinto, quod omne alienum sive aliud est extra rationem imaginis, puta lapis, color et omnia huiusmodi. Propter hoc secundum Aristotelem contra Platonem cognoscitur res per sui speciem, non per ideam.

Ex hoc quinto et secundo iam dicto supra: imago cum illo cuius est non ponit in numerum nec sunt duae substantiae, sed est unum in altero, 'et ego in patre, et pater in me'. Rursus, iustus dependet a iustitia formali dependentia, non quasi ab extraneo sive ab alio extra se, alio a se, alieno sibi. Et haec est sexta proprietas imaginis. Septimo, consequenter oportet quod in

<sup>44</sup> LW IV, S. 458, Z. 6 f. — Zum Begriff "Wesenheit" vgl. Seppänen 1985, S. 109 f.: "Wenn christliche Philosophen von den geschaffenen Wesenheiten sprechen, so hat es zutiefst den Sinn, eine Grundbedingung der Möglichkeit alles geschaffenen Seins und Erkennens aufzuzeigen. Diese ist nämlich ausschließlich dadurch möglich, dass das Sein, das als solches nicht verwirklichte, ungeteilte und daher unerkennbare bloße Möglichkeit ist, in Einzelheiten, d.h. in einzelne Wesenheiten, eingeteilt wird: >>Das Sein wird aufgefasst als eine in sich unbegrenzte Natur, die sich in Wesenheiten entfaltet. Jedes Ding hat seine Wesenheit, die seinen Anteil am Sein bestimmt ... Die Einheit besteht also für jede dieser Arten des Seins darin, dass sie sie selbst ist: dass sie in sich selbst geschlossen und ... von allem andern abgeschlossen ist ... nichts ist absolut Vielheit: sonst könnte man nicht mehr von ihr sprechen, denn von ihr sprechen heißt ja, sie als Einheit begreifen; das "Eine" allein ist erkennbar. << (Sertillanges<sup>2</sup>1954, S. 46)."

<sup>45</sup> LW IV, S. 458, Z. 8 f.; LW IV, S. 458, Z. 10 f.

sola intellectuali natura sit imago, ubi redit idem super se "reditione completa" et pariens cum parto sive prole est unum idem in se altero et se alterum invenit in se altero. Octavo nota quod ad hoc, quod imago vere repraesentet imaginatum, requiritur quod nihil desit eorum, quae sunt in ipso imaginato, et quod nihil ibi assit vel insit eorum, quae sunt in quolibet altero. Nihil ergo desit eorum, quae sunt in deo, nihil assit eorum, quae sunt in creato aliquo.<sup>46</sup>

Überträgt man dieses neuplatonisch durchfärbte Bilddenken auf den Satz "*Ubi enim est imago, expressa similitudo.*" in Predigt LV,4, also auf Gott als *imaginatum* und auf die Seelen-Essenz als *imago*, so ist hier eine Gleichheit zwischen Urbild und Abbild der Möglichkeit nach zu verstehen. Denn beide Seiten sind im einen Sein verbunden (cf. Sermo XLIX, 2: *imago cum illo cuius est non ponit in numerum nec sunt duae substantiae, sed est unum in altero*). Eckhart impliziert folglich in Predigt LV,4 das attributive Analogiemodell. Das eine Sein, das Gott und dem Menschen zugesprochen wird, unterscheidet sich nur durch die Attribuierung mit jeweils spezifischen kreatürlichen Eigenschaften und verbindet sich nach Ablegen der unterscheidenden Attribute schließlich wieder in der *unio mystica*, die sich in der Erkenntnis Gottes vollzieht (cf. Sermo XLIX,2: *oportet quod in sola intellectuali natura sit imago, ubi redit idem super se "reditione completa" et pariens cum parto sive prole est unum idem in se altero et se alterum invenit in se altero*). Dieses neuplatonische Modell ist der zu Eckharts Zeit traditionellen, durch das Laterankonzil von 1215 schriftlich festgesetzten

<sup>46</sup> LW IV, S. 424, Z. 1 bis S. 425, Z. 12. — Die deutsche Übersetzung nach Benz / Decker / Koch (ibid.) lautet: "Wessen ist das Bild? — Bemerke: ein Bild ist erstens ähnlich: 'wir werden ihm ähnlich sein' (1. Joh. 3,2). Gott ist aber ähnlich, wer sich keinem Geschöpf angleicht, und das ist der, der alles verlassen hat und mit Christus auf dem Berg verklärt wird (vgl. Matth. 19,27; 17,2). Denn Gott ist es eigen, nicht seinesgleichen zu haben. Zweitens soll (das Bild) der Natur und der Art nach, ja sogar, soweit wie möglich, den Einzelheiten nach ähnlich sein; (es darf aber) nur darin (ähnlich sein), damit der erkennbar ist, dessen Bild es ist. Das ist ja der Sinn und der Zweck der Abbildung. Daher gehört drittens nach Augustin die Gleichheit zur Vollkommenheit des Bildes. Viertens (gehört dazu), dass es Ausdruck und Ausfluß dessen ist, dessen Bild es ist. Fünftens, alles andere, ihm Fremde, gehört nicht zum Wesen des Bildes, etwa der Stein, die Farbe usw. Deswegen, so lehrt Aristoteles im Gegensatz zu Plato, wird ein Ding durch sein Abbild (in der Seele), nicht durch eine Idee erkannt. — Aus diesem fünften und dem vorher genannten zweiten Merkmal ergibt sich nun: das Bild lässt sich mit dem, dessen Bild es ist, nicht zusammenzählen, als ob es zwei Substanzen wären, vielmehr ist das eine im andern: 'ich bin im Vater, und der Vater ist in mir' (Joh. 14,10.11). Ferner, der Gerechte hängt von der Gerechtigkeit als seiner Formursache ab, nicht wie von etwas Äußerm oder anderm außer ihm oder etwas von ihm Verschiedenem und ihm Fremdem. Das ist die sechste Eigentümlichkeit des Bildes. Siebtens folgt notwendig, dass das Bild allein in der geistbegabten Natur ist, wo dasselbe sich zu sich selbst >> in vollendeter Rückwendung << zurückwendet und wo der Zeugende mit dem Gezeugten oder dem Sprößling ein und dasselbe in seinem andern Selbst ist und sich als andern in seinem andern Selbst findet. Bemerke achtens: zu einer wahren Darstellung des Abgebildeten ist erforderlich, dass im Bild nichts von dem fehlt, was im Abgebildeten ist, und dass nichts an oder in ihm ist, was in irgendeinem andern ist. (Dem Bild Gottes) darf also nichts von dem fehlen, was in Gott ist, noch darf etwas an ihm sein, was in einem Geschaffenen ist."

‘unähnlichen Ähnlichkeit’ zwischen Gott und Seele diametral entgegengesetzt. Diese ‘unähnliche Ähnlichkeit’ fordert bei einer noch so großen Ähnlichkeit zwischen Urbild und Abbild eine stets noch größere Unähnlichkeit — eine Vorstellung, die dem proportionalen Analogiemodell mit seiner Trennung zwischen göttlichem, absolutem Sein und menschlichem, geschaffenen Sein zugrunde liegt.<sup>47</sup>

Folgendes ist nun bemerkenswert: in der bildhaften Ähnlichkeit *impliziert* Eckhart lediglich die mögliche Gleichheit zwischen Seelen-Essenz und Gott bezüglich des Seins. Was die Aussage “*Ubi enim est imago, expressa similitudo.*” betrifft, so lassen sich zunächst zum Bildprogramm und somit auch zur attributiven Analogie keine definitiven Aussagen machen. Der unmittelbare Kontext schweigt. So bleibt auch die sich anschließende, sprachphilosophische Betrachtung zur Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit, die Seelen-Essenz bzw. Gott adäquat zu benennen, respektive der attributiven Analogie zurückhaltend: *Unde nec nomen spiritus nec aliquod nomen facile est invenire, quod ipsam essentiam dicat, per hoc similis effecta deo, qui est innominabilis.*<sup>48</sup> Zu beachten ist dabei der Unterschied zwischen der Formulierung *nec aliquod nomen facile est invenire* bezüglich der Seelen-Essenz und dem Relativsatz *qui est innominabilis* in Bezug auf Gott. Auf diese Weise hebt Eckhart die Gott lediglich ähnliche, analoge Eigenschaft der *essentia* als Bild Gottes hervor, so dass die Gesprächsposition von der Warte der *essentia* aus die Differenz unterstreicht. Die mögliche Gleichheit zwischen beiden Seiten wird sprachlich also nicht erkennbar. Es bleibt sogar offen, ob hier überhaupt an das attributive Analogiemodell zu denken ist. Nur der weitere Kontext des lateinischen Werks Eckharts präzisiert das zugrundeliegende Modell. — Es wird noch deutlich werden, dass die deutsche Predigt bei denselben Feststellungen in ihrer Ausdrucksweise anders verfährt.

Damit ist der Hintergrund erfasst, vor dem die nun folgenden Metaphern zu deuten sind. Eckhart beschließt den ersten Absatz der Exegese von *anima* mit einigen Meister-Zitaten aus der antiken Philosophie. Diese versuchen, einer begrifflichen Vorstellung der Seelen-Essenz bildsprachlich beizukommen. Eckhart integriert diese Zitate in die Argumentation, die an dieser Stelle die Reaktion auf die Ineffabilität darlegt. Die Zitate nämlich argumentieren, dass die menschliche Sprache zwar unzulänglich ist, dass sie aber dennoch zur Bezeichnung des Unbenennbaren eingesetzt wird. Hier tauchen u.a. die Metaphern des Feuers, des Fünkleins aus der Essenz der Sterne und des Lichts auf: die einen hätten die Seele als *ignis*, an-

<sup>47</sup> “Cum ergo Veritas pro fidelibus suis ad Patrem orat: volo, inquit, ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus, hoc nomen, *unum*, pro fidelibus quidem accipitur ut intelligatur unio caritatis in gratia, pro personis vero divinis, ut attendatur identitatis in natura unitas, quemadmodum Veritas alibi ait: *Estote perfecti sicut et Pater vester coelestis perfectus est*, ac si diceret manifestius: *Estote perfecti* perfectione gratiae, *sicut Pater vester coelestis perfectus est* perfectione naturae, utraque videlicet suo modo, quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.” (Alberigo u.a. 1973, S. 232).

<sup>48</sup> LW IV, S. 458, Z. 9–11.

dere als *scintilla stellaris essentiae*, wieder andere als *lux* bezeichnet.<sup>49</sup> Eckhart lässt die anonym bleibenden Meister also jene Leerstelle, welche durch die im eigentlichen Sinn namenlose, von der *anima* wesentlich unterschiedene *essentia* verursacht wird, unter anderem durch antike Feuer- und Lichtbegriffe ersetzen. Diese werden somit freilich in einen neuen Kontext christlich-mystischen Denkens hineingezogen und uminterpretiert, so wie Macrobius — die wahrscheinliche Vorlage dieses Passus — die Zitate bereits in einem eindeutig neuplatonischen Kontext umgedeutet hat.<sup>50</sup>

1.) Zu *lux*. Bei der Interpretation der Metapher *lux* ist gedanklich zunächst die sinnliche Erfahrungsebene zu realisieren, d.h. es ist an das stoffliche, objektsprachliche Licht zu denken, welches dann auf der metaphysischen Ebene als absolute Metapher für ein unstoffliches, ursprüngliches Licht verstanden werden muss.<sup>51</sup> Da Eckhart bereits vorab die Aussage getroffen hat, dass die Seelen-Essenz eigentlich unbenennbar ist, hat man sich diese Metapher freilich als von vornherein negiert und auf das Unsagbare verweisend vorzustellen.

Ontologisch ist die Aufnahme des Zitats, das die Seelen-Essenz mit *lux* gleichsetzt, kompliziert. Mit dem Bild *lux* bleibt die Relation zwischen Seelen-Essenz und Gott thematisch. Für einen unbefangenen Leser ergeben sich zunächst zwei Interpretationsmöglichkeiten. Denn Eckhart lässt offen, ob *lux* hier traditionell 'unähnlich ähnlich' (d.h. in Bezug auf die durch *lux* bezeichnete *essentia* als im metaphysischen Sinn getrenntes Bild einer ursprünglichen *lux*) oder als identifikatorische Metapher (in Bezug auf die durch *lux* bezeichnete *essentia* als das ontologische Analogon, das in der ursprünglichen *lux* besteht) gemeint ist. Es bleibt m.a.W. unge-

<sup>49</sup> "Dic quomodo aliqui ipsam dixerunt numerum, alii ignem, alii scintillam stellaris essentiae, alii lucem, et sic de aliis." (LW IV, S. 458, Z. 11–13). — Nach Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis* I, c. 14 n. 19–20, den Eckhart hier wahrscheinlich als Vorlage benutzt hat, wären hier Hipparchus, Herakleitos und Herakleides gemeint: "Plato dixit anima essentiam se moventem, Xenocrates numerum se moventem, Aristoteles entelecheian, Pythagoras et Philolaus harmoniam, Posidonius ideam, ... Heraclides Ponticus lucem, Heraclitus physicus scintillam stellaris essentiae, ... Hipparchus ignem etc." (ibid., S. 458 f., Anm. 9 zum lateinischen Text). — Der die Zitatreihe einleitende Imperativ *Dic* verweist hier auf den Lehrcharakter des Textes, der in seiner praktischen Intention als Predigtvorlage gedeutet werden kann. Die konzepthafte Ausführung des Sermo lässt sich an einer Reihe weiterer Beispiele aus dem Sermo belegen (z.B. ibid.: *et sic de aliis*; S. 463, Z. 3: *Vide Glossam.*). Vgl. hierzu Anm. 27.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu Eckharts programmatische Äußerungen zu Beginn seiner Auslegung des Johannes-Evangeliums: "In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum. 'Invisibilia enim dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus eius', 'id est filius', 'et divinitas', 'id est spiritus sanctus', ut ait Glossa, Rom. 1. Et Augustinus l. VII Confessionum dicit se in libris Platonis legisse in principio erat verbum et magnam partem huius primi capituli Iohannis." (LW III, S. 4, Z. 4–11). — Zu der Vorlage der Zitate bei Macrobius vgl. Anm. 49 und 56.

<sup>51</sup> Zur Berechtigung dieses Schrittes vgl. im übrigen auch LW IV, S. 49, Z. 1–3: "Vitis enim et lux corporalis modicum quidem, si tamen aliquid habent vitis verae et lucis verae sive propre dictae."

klärt, ob Eckhart das Zitat im Rahmen seiner Attributionsanalogie verstanden wissen will, die *ein* Sein für Mensch und Gott zugrundelegt, oder ob er es zulassen will, dass man das Zitat innerhalb der traditionellen proportionalen Analogie versteht, in der zwischen göttlichem, ewigem Sein und menschlichem, geschaffenen Sein getrennt wird. Für einen thomistischen Denker z.B. gäbe es jedenfalls an dieser Stelle zunächst keinen Anlass zur Kritik. Erst durch den weiteren Kontext von Eckharts lateinischem Werk darf man an dieser Stelle von *lux* als einer identifikatorischen Sprengmetapher ausgehen. Da in Eckharts Äußerungen zu seiner Bildlehre grundsätzlich die attributive Analogie gilt und da in seiner Lichtmetaphorik, so wie er sie in seinem lateinischen Werk entfaltet, Gott sich als ursprüngliche *lux* findet, impliziert die äquivoke Bezeichnung der Seelen-Essenz durch *lux* eine Gleichsetzung von Seelen-Essenz und Gott, die als solche nur in der *unio* vollzogen werden kann.<sup>52</sup> Diese Gleichsetzung wird jedoch nur im weiteren Kontext der lateinischen Schriften deutlich und ergibt sich nicht aus dem unmittelbaren Textzusammenhang.

Es lässt sich daher zusammenfassen, dass Eckhart sich hier bezüglich seines Analogiemodells bemerkenswert verhalten äußert. Aufgrund der Ambivalenz der Metapher kann die Gesprächsposition nicht eindeutig festgelegt werden. Die in der Metapher ausgedrückte Relation von Seelen-Essenz und Gott könnte sowohl auf die Gleichheit als auch auf die Differenz weisen. — Auch wenn man dem konzepthaften und dadurch abkürzenden Stil des *Sermo* Rechnung trägt, fällt Eckharts Zurückhaltung bezüglich der philosophischen Aussage ganz besonders im (noch folgenden) Vergleich zur deutschen Predigt auf.

2.) Zu *ignis*. Die Interpretation der Bezeichnung der Seelen-Essenz durch *ignis* hat nach demselben Erklärungsmuster zu verlaufen wie für *lux*. Sie lässt sich daher verkürzt darstellen. Zunächst ergibt sich wieder eine Ambivalenz bezüglich des Ana-

<sup>52</sup> Für die Benennung Gottes mit *lux* lassen sich vielfache Belege finden. Vgl. z.B.: “Deus autem, lux, sapientia, veritas, *regnum*, dum quaeritur, tota via ipsa est nutus, scintilla, odor, sapor, resplendentia lucis ipsius quae quaeritur, et sic dulcescit et dilatatur cor, confirmatur, dulcoratur et vigorator quaerens deum.” (LW IV, S. 303, Z. 6–9; *regnum* bezieht sich hier auf das Leitzitat “Quaerite ergo primum regnum dei” [Matth. 6,33]); “*Lux* deus, et omne quod divinum et perfectio est.” (LW III, S. 60, Z. 9 f.; *Lux* bezieht sich auf “lux in tenebris lucet ...” [Joh. 1,5]); “Si enim supremi intellectus, per tenebras signati, lucem, quae deus est, non comprehendunt, constat quod deus est simpliciter ‘incomprehensibilis cogitatu’, ut dicitur Ier. 31.” (LW III, S. 72, Z. 10–12); “*Erat lux vera*. SEPTIMA AUCTORITAS: Ibi habes quod deus solus est vera lux ostensum quattuor rationibus.” (LW III, S. 658, Z. 4 f.); ferner Eckharts Zitation des Johannes Damascenus: “quid pretiosius quam in manu dei esse? Vita enim est deus et lux, et qui in manu dei sunt, in vita et luce consistunt.” (LW II, S. 370, Z. 5–7). Vgl. auch Anm. 17. — Es wird hier davon ausgegangen, dass bei vergleichbaren Kontexten im lateinischen Werk eine Kongruenz unter gleichlautenden Metaphern, d.h. eine einheitliche Bedeutung der Metaphern *lux*, *ignis* etc., angenommen werden darf. Um die Vergleichbarkeit überprüfbar zu machen, wird die u.a. zum Thema dieses Aufsatzes entstehende Dissertation der Verfasserin mit einer Appendix ausgestattet sein, die die einschlägigen Textstellen zu *lux* und *ignis* in Eckharts lateinischem Werk auflistet.

logiemodells. Erneut muss auf die Determinierung durch den unmittelbaren Kontext der Predigt (z.B. *ignis* für das göttliche Sein in dem Gleichnis von den brennenden Holzsplittern im vierten Hauptabschnitt von Sermo LV,4, s.u.) sowie den weiteren Kontext des gesamten lateinischen Werks (z.B. Sermo XLIX,2) zurückgegriffen werden, um zu einer eindeutigen Erklärung des Bildes zu kommen. Dabei zeigt sich, dass an mehreren Stellen in den lateinischen Schriften *ignis* als absolute Metapher für Gott auftritt.<sup>53</sup> Durch die Kontextualisierung wird deutlich, dass es sich bei *ignis* um eine äquivalente Bezeichnung von seelischem und göttlichem Sein und folglich um eine identifikatorische Sprengmetapher handelt. Letztlich muss aber auch hier wieder der weitere Kontext bemüht werden, um die Ambivalenz an dieser Stelle aufzulösen, die für sich genommen keine klare Gesprächsposition erkennen lässt.

3.) Zu *scintilla stellaris essentiae*. Für die Deutung des Funkens ist zunächst festzustellen, dass *scintilla animae* eine der wichtigsten Bezeichnungen Eckharts für den überrationalen Urgrund der Seele ist, der sich in der *unio* mit dem göttlichen Ursprung vereint.<sup>54</sup> Wie die einschlägige Studie "Scintilla animae" von Hans Hof resümiert, bedeutet *scintilla* das geliehene Analogon des göttlichen, eines Seins. Die Erkenntnis des Funkens schließlich ist die Erkenntnis des transzendentalen Einen und signalisiert die *unio*.<sup>55</sup> So verweist der Begriff *scintilla* darauf, dass die Seele das Sein als geliehenes hat und dass dieses geliehene Sein noch nicht wieder in einen Sein aufgegangen ist. Die (mögliche) Identität von Seelen-Essenz und Gottheit wird daher nicht unmittelbar wie in der identifikatorischen Sprengmetapher ausgedrückt.

<sup>53</sup> Neben dem Vergleich im vierten Hauptabschnitt (s.u.) vgl. z.B. auch Eckharts Begründung der These, dass dort, wo die Liebe ist, es weder Furcht noch Pein gebe: "quia 'deus', caritas, 'ignis consumens est', Deut. 4. 'Consumens', quia omnia in deo sunt deus ipse vel 'ignis consumens', quia amor sive amatum solum in se consumens omnia, convertens et transformans in se ipsum." (LW IV, S. 72, Z. 2–5.).

<sup>54</sup> Vgl. Hof 1952.

<sup>55</sup> Vgl. *ibid.*, S. 222: "Dadurch, dass Eckhart die analogia proportionalitatis ganz aus seiner Ontologie ausgeschlossen und die attributive Analogie zur Alleinherrschaft erhöht hat, hat er sich zum Monismus bekannt, indem er nur ein einziges Sein, das ungeschaffene, außerhalb dessen nichts ist, annimmt. Aber — daran hindert ihn seine Analogie — nicht zu einem univoken Monismus, sondern zu einem Monismus, der seine philosophische Erklärung in dem, was wir die Ontologie eines Spiegelbildes genannt haben, findet: so wie die Strahlen der Sonne im Spiegelbilde sind, ohne das Spiegelbild zu sein, so ist das ausfließende Analogon des einzigen und ungeschaffenen Seins im Geschaffenen und aktualisiert die Essenzen des Geschaffenen, ohne deshalb das Geschaffene zu sein. Diese Ontologie sagt also vom Geschaffenen, dass, wenn man von diesem alle quidditas wegeliminiert, alle Bestimmungen und alle Vielfalt, die ja gerade das Geschaffene als das Geschaffene konstituieren, nichts anderes als das ungeschaffene und einzige Sein in seinem in Ausfließendynamik geliehenen Analogon übrig bleibt. Und dieses Analogon das ist nun die Frucht unserer Bestimmung des Grundschemas der Eckhartschen Philosophie — ist eben das Organ, das Meister Eckhart für die höchste Erkenntnis, die Erkenntnis des transzendentalen Einen, der *scintilla animae*, annimmt."

Im Gegensatz zu den Metaphern *lux* und *ignis*, die — unter Berücksichtigung des weiteren Kontextes — für Seelen-Essenz und Gott äquivok eingesetzt werden, bezeichnet *scintilla* nicht die Gleichheit von Gott und Seelen-Essenz. Auch der attribuierte Genetivus materiae (*stellaris essentiae*) verweist lediglich auf den transzendenten Bereich, holt ihn begrifflich aber nicht ein.<sup>56</sup> *scintilla* ist demnach rein als absolute Metapher zu deuten. In dieser wird eine eindeutige Gesprächsposition aus der Differenz erkennbar, deren Perspektive von der Warte der *essentia* auf die *unio* hin ausgerichtet ist.

In Bezug auf die Analyse der Meister-Zitate lässt sich zusammenfassen: die absoluten Metaphern *lux* und *ignis* enthalten Identitäts-Aussagen, sofern man den weiteren Kontext von Eckharts gesamtem lateinischen Werk berücksichtigt. Ihre identifikatorische Funktion lässt sich daraus ableiten, dass sie sowohl Gott als auch der Seelen-Essenz als Bildempfänger zuzuordnen sind. Die Gesprächsposition ist dabei auf paradoxe Weise gleichzeitig durch den Blick aus der Differenz und auch der *unio* bestimmt. Die Einheit — die für die vorliegenden Zusammenhänge selbstredend stets die Seins-Einheit zwischen Gottheit und dem unbenennbaren Etwas in der Seele, das einer Spur Gottes in der Seele gleichkommt, bedeutet — wird in *lux* und *ignis* begrifflich realisiert. Unter Berücksichtigung eines größeren Kontextes handelt es sich hier also um identifikatorische Sprengmetaphern. Innerhalb des engeren Kontextes bleiben *lux* und *ignis* jedoch bezüglich ihrer Aussagen zur Analogie bzw. zur Einheit ambivalent. Aufgrund der vorausgehenden Äußerungen Eckharts zur Ineffabilität Gottes und der Seelen-Essenz, negieren sich die beiden Metaphern jedoch auf alle Fälle selbst und entwickeln erst durch ihren absoluten Charakter ihre Aussagekraft. Ebenso stellt *scintilla stellaris essentiae* eine sich selbst verneinende, ab-

<sup>56</sup> Die Bedeutung von *stellaris essentia* lässt sich nicht eindeutig festmachen. Vielleicht ist hier an das platonische Sonnengleichnis zu denken, in dem die Sterne zusammen mit der Sonne den Ideenhimmel repräsentieren (vgl. Hoffmann 1950, S. 72). Auch liegt nahe, dass Eckhart die Sterne hier aufgrund ihrer feuerigen und mit den Göttern in Verbindung gebrachten Eigenschaft heranzieht (schon antik belegt, z.B. bei Cicero in *de re publica* 6, 15, 15: *iusque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili* [Ziegler 1969]; ferner in *de natura deorum* 2, 46, 118: *sunt autem stellae natura flammae* [Plasberg 1933]). Demzufolge wäre *scintilla stellaris essentiae* als 'Funken aus Feueressenz' zu denken. Dies würde auch mit Hugo von St. Viktor's Zuweisung übereinstimmen, dass die superlunare Welt, folglich auch der Sternenkosmos der transzendenten Welt angehört (*Didascalicon* 1, 6: "et cuncta superlunaris mundi corpora, quae etiam ideo quod non mutantur, divina appellata sunt." [Buttimer 1939]). Auf alle Fälle deutet auch die deutsche Parallelstelle in Predigt 17 darauf, dass hier mit *stellaris* lediglich der transzendente Bereich gekennzeichnet werden soll (*viinkelín himelischer nature*, DW I, S. 283, Z. 6). — Zur Auffassung der Sterne bei Heraklit, von dem der Ausdruck laut Macrobius stammt (s. Anm. 49), ließen sich keine näheren Angaben ermitteln. Mario Regali gibt in seiner Ausgabe des 1. Buches des Macrobius-Kommentars zum *Somnium Scipionis* lediglich den Hinweis, dass Macrobius hier eventuell durch folgende Loci veranlasst wurde, Heraklit die Bezeichnung von *anima* durch *scintilla stellaris essentiae* zuzuweisen: Aristoteles, *De anima* 1, 2, 405 a; Themistius, *De anima* 1, 2 c; Tertullian, *De anima* 5 (Regali 1983, S. 349). Diese Vergleichsstellen äußern sich jedoch keineswegs eindeutig.

solute Metapher dar, doch verweist sie eindeutig nur auf den künftigen Vollzug der *unio* und legt damit eine Gesprächsposition aus der Differenz fest.

Dem Einwand, dass es sich hier lediglich um Zitate handelt, die nicht überinterpretiert werden sollten, ist mit zwei Argumenten zu begegnen: 1.) Eckhart hat die Bilder *lux* und *ignis* aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gelöst und christlich-mystisch uminterpretiert, ohne die innerhalb der scholastischen Lehre ungewöhnliche, ja riskante Verwendung dieser Bilder in irgendeiner Weise zu kennzeichnen oder zu problematisieren; 2.) wie bereits erwähnt, integriert Eckhart diese Zitate in den Argumentationsverlauf. Sie besitzen damit keinen bloß illustrierenden, beispielhaften Charakter, so dass die Distanz zwischen Zitat und zitierendem Autor an dieser Stelle wesentlich reduziert erscheint.

(2.) Nachdem Eckhart im ersten Absatz *anima* gegen die höhere Seinsstufe jenseits der Sinnen-Welt abgegrenzt hat, geht er in einem zweiten Schritt genauer auf die Körperverhaftung der *anima* ein. Hier begegnen u.a. eidologische Metaphern, die zumindest marginal dem Bildfeld des Lichtes zuzuordnen sind. So bezeichnet *anima* den Blick und die Verbindung zum Körper (*nomen <animae> dicit respectum et conexionem ad 'corpus, ...'*).<sup>57</sup> Der Blick richtet sich dabei nach unten, auf das Exil und den Kerker (... *respectum ad infra ... exsilium, carcerem*).<sup>58</sup> Dieser getrübtete Blick wird dem der trübsüchtigen Lia gleichgesetzt (*in respectu ad oculum lippum cum Lia*).<sup>59</sup> Der Perspektivenwechsel vom implizit 'gehobenen Blick' im ersten Abschnitt und dem explizit 'gesenkten Blick' im zweiten betont die Differenz zwischen der durch *anima* bezeichneten Seinsstufe und einer höheren Seinsstufe, d.h. der lautereren *animae essentia* nun noch stärker.<sup>60</sup> Die räumliche Vorstellung im *respectus ad infra*, der implizierte Gegensatz von gegenwärtigem *carcer* und noch unerreichter Freiheit einerseits sowie irdischem *exsilium* und himmlischer Heimat andererseits erzeugen auch hier wieder eine diachrone Spannung zwischen Jetzt und Ewigkeit. Die negative Besetzung der für das Jetzt typischen, die Seele belastenden Eigenschaften kommt dabei in dem Sapientia-Zitat "*corpus, quod aggravat animam*" zum Ausdruck.<sup>61</sup>

Die Bedeutungsspanne von *anima* führt Eckhart ferner darin aus, dass er *anima* als Wirkbezeichnung versteht. Dabei beruft er sich auf Avicenna. Für diesen bezei-

<sup>57</sup> LW IV, S. 459, Z. 1.

<sup>58</sup> LW IV, S. 459, Z. 3 f.

<sup>59</sup> LW IV, S. 459, Z. 4.

<sup>60</sup> Vgl. Soudek 1973, S. 37: "Eckhart ist der Auffassung, dass die Seele zwei >>Augen<< habe: das äußere, auf die Welt gerichtete nehme die sinnlichen Dinge wahr; das innere hingegen sei auf Gott und das ewige Sein gerichtet (vgl. Quint, DW V, S. 28,15–29,4). Deshalb unterscheidet er zwischen >>sele<< und >>geist<<, wobei sich >>sele<< auf das im Körper wirkende Belebungsprinzip und >>geist<< auf die von Zeit und Raum unabhängige Idee desselben bezieht."

<sup>61</sup> LW IV, S. 459, Z. 1 f. — Zitiert wird Sapientia 9,15: "*corpus enim quod corrumpitur adgravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*" (Fischer u.a. 1994).



chnet die Vokabel *opifex* nicht den Menschen allgemein, sondern den Menschen im Hinblick auf sein Werk (*exemplum Avicennae de opifice, quod est nomen non hominis, sed in respectu ad opus*).<sup>62</sup> *anima* enthält also nicht nur eine auf die zukünftige *essentia in se* weisende Seins-Aussage, wie der erste Absatz sie ausführt. Sie ist auch und primär eine Wirk-Aussage. Dabei liegt *anima* die urmenschliche Vorstellung zugrunde, dass die Seele den Körper belebt.

Der Blick auf die Körperverhaftung wird nun durch ein Zitat aus dem Matthäusevangelium unterbrochen. In Eckharts eigenwilliger Deutung der in diesem Zitat enthaltenen Präpositionen wird der Mensch ermahnt, aus dem Herzen und aus der Seele herauszutreten und sich in den Geist zu versenken: *Unde signanter dicitur Matth. 22: 'diliges dominum deum tuum ex toto corde', 'ex tota anima', id est extra, 'et in tota mente'*.<sup>63</sup> Das hier suggerierte Verständnis der Präpositionalkonstruktionen erzeugt die Vorstellung einer Gradation mit einer simultanen Bewegung *ex*, d.h. aus der kreatürlichen Welt heraus, und *in*, d.h. in die transzendente Welt hinein. So wird in diesem Zitat erneut das Prozesshafte und das Bild eines Wegs zum Ausdruck gebracht.

Schließlich wechselt die Blickrichtung nochmals ausschließlich auf das Körperliche. Eckhart lehrt, der *carcer animae* meine die Beschränkung der Seele sowohl durch Körper und Zeit als auch "alle Kräfte unterhalb des Intellekts" (*omnes vires sub intellectu*).<sup>64</sup> Diese subintellektuellen Kräfte beengen die Weite des Intellekts und fahren, mit den Worten des Buches Sapientia 3,7, "wie Funken im Röhricht umher" (*omnes vires sub intellectu, quibus artatur amplitudo intellectualis, in qua, ut dicitur Sap. 3, 'tamquam scintillae in arundineto discurrunt'*).<sup>65</sup> Eckhart verlangt dem Bild der *scintilla* viel Flexibilität ab, indem er es hier in einen völlig anderen Kontext stellt als nur wenige Zeilen zuvor, wo von der *scintilla stellaris essentiae* die Rede war. In dem Sapientia-Gleichnis sind die *scintillae* eindeutig negativ besetzt und dem sinnlich-körperlichen Bereich zugeordnet, welcher ontologisch von allen höheren Seinsstufen hierarchisch getrennt ist. Das *scintillae*-Gleichnis betont damit im Gegensatz zur *scintilla stellaris essentiae* die Differenz zwischen "intellektuell" und "subintellektuell" bzw. Jetztzeit und Ewigkeit.

Entscheidend ist also auch in diesem zweiten Absatz der Auslegung von *anima* das zeitliche Nacheinander und damit die diachrone Differenz von Körperverhaf-

<sup>62</sup> LW IV, S. 459, Z. 2 f.

<sup>63</sup> LW IV, S. 459, Z. 4–6.

<sup>64</sup> LW IV, S. 459, Z. 6–8.

<sup>65</sup> LW IV, S. 459, Z. 7 f. — Das Sapientia-Zitat bezieht sich auf diejenigen, die Gott seiner würdig befindet (s. Sap. 3,5+6) und die die Heiden richten werden (Sap. 3,8). Demzufolge handelt es sich hier um eine Verfremdung des Gleichnisses aus der Weisheit Salomos, die durch den Bereichswechsel vom göttlichen bzw. Seelenfeuer im ersten Abschnitt der *anima*-Auslegung zum nunmehr "schädlichen Feuer" der *vires sub intellectu* für die Bestimmung der "seelischen" Feuermetaphorik allerdings nicht behilflich ist. Dieses ist im übrigen ein typisches Beispiel für die oftmals eigensinnige Wiederkehr bestimmter Bilder in Eckharts Werk, die in ihrem Kontext jeweils gesondert interpretiert werden müssen.

tion und Transzendenz. Während der erste Absatz zu verdeutlichen suchte, was *anima* nicht bezeichnet, und zwischen der Differenz *anima / animae essentia* mittels des Possessivpronomen *sua* noch Brücken baute, setzt der zweite Absatz eine Zäsur in der Beschreibung dessen, was *anima* eigentlich bezeichnet: die Körperverhaftung der Essenz, durch die der Körper zwar beseelt, der Intellekt jedoch belastet wird.

Im ersten Hauptabschnitt der Auslegung verharren Eckharts Deutungen vornehmlich in einer Gesprächsposition, die *nunc* und *tunc* getrennt sieht. *nunc* bezieht sich dabei nicht primär auf die ausschließlich materielle Welt, sondern auf die Seelen-Essenz, die als *anima* im Diesseits an die Materie gebunden ist. Die Differenz zwischen *anima* und Seelen-Essenz wird im ersten Absatz, in dem die Lauterkeit, Einfachigkeit und Stofflosigkeit der Seelen-Essenz der *anima* possessiv zugeordnet wird, einmal weniger und im zweiten Absatz durch den Blick auf die Körperverhaftung einmal stärker betont.

Im ersten Absatz geht Eckhart auch auf das analoge Verhältnis von Seelen-Essenz und Gott ein, jedoch ohne dabei die (mögliche) Identität zwischen Seelen-Essenz und Gottheit explizit auszuführen. Nur durch Einblendung des Eckhart'schen Bildsystems aus dem weiteren Kontext der lateinischen Schriften lassen sich die Metaphern *lux* und *ignis* in den Meister-Zitaten im ersten Absatz als identifikatorische Sprengmetaphern deuten. Es scheint, dass Eckhart sich immer dann zurückhaltend oder ambivalent ausdrückt, wenn es um die brisante Frage geht, wie die Analogie zwischen Seelen-Essenz und Gott genau zu verstehen ist.

In der Auslegung von *anima* hingegen wird die Differenz zur *essentia* ganz klar und eindeutig gekennzeichnet. Dies geschieht, indem ein heilsgeschichtlich zu überwindender Weg von der sinnlich beschwerten *anima* zur Essenz sowohl zeitlich als auch räumlich markiert wird. So wird eine Spannung zwischen Jetztzeit und Eschaton erzeugt, die besonders durch das Schlüsselwort *nondum / necdum* charakterisiert ist.<sup>66</sup>

Im Einklang mit den dogmatischen Vorgaben der Kirche zielt Eckhart zumindest an der Textoberfläche auf eine vermittelte Einheit. Er nimmt eine Gesprächsposition ein, die von der Warte der *anima* auf eine Bewegung der Seele zur Seelen-Essenz hin ausgerichtet ist. Bei gleichzeitiger Betonung der Analogie zwischen Gott und Seelen-Essenz wird die mögliche Identität beider im einen Sein jedoch nicht offen thematisiert.

<sup>66</sup> Im Anschluß an die Arbeit Köbeles (Köbele 1993) wird der Begriff "Heilsgeschichte" in dieser Arbeit in der verinnerlichten Bedeutung von 'Heilsgeschichte der menschlichen Seele' verwendet. Vgl. hierzu auch den LMA-Artikel "Heilsplan, -geschichte" von Gerwing / Schachten 1989, Sp. 2032: "In der hoch- und spätmittelalterlichen Spiritualität, die von den Dominikanertheologen (Meister Eckhart, Tauler und Seuse), aber auch von den Franziskanern (Ubertino da Casale) beeinflusst ist, wurde die Heilsgeschichte vollends verinnerlicht (Devotio moderna). Das geschichtslose ewige Heil des Menschen wird durch die Geschichte des Lebens Jesu vermittelt."

Predigt 17: *séle*

Der Vergleich mit der volkssprachigen Parallelpredigt 17 (DW I, S. 281–293) soll nun die Aussagen und die Darstellungsweise der lateinischen Predigt deutlicher hervortreten lassen.<sup>67</sup>

Eckhart beginnt Predigt 17 mit einer kritischen Betrachtung des Begriffs *séle*, wobei er sich allgemein auf das aus der lateinischen Perikope abgeleitete Gebot *man sol hazzen die séle*<sup>68</sup> und nicht nur auf den Begriff *séle* bezieht. Die Argumentation erfolgt zunächst ähnlich wie im lateinischen Sermo. Das Wort *séle* konnotiert keineswegs den gerade nicht zu hassenden *grunt* und die *natüre der séle*, sondern das mit beweglichen, d.h. kreatürlichen Eigenschaften verhaftete Wesen: *Ez sprichet ein meister: daz wort séle daz enmeinet den grunt und die natüre der séle enrüeret ez niht. Dá von sprichet ein meister: swer dá schribet von bewegelichen dingen, der enrüeret die natüre noch den grunt der séle niht.*<sup>69</sup> In Anlehnung an den lateinischen Sermo stellt Eckhart fest, dass der Seelengrund bzw. die Natur der Seele sprachlich unfassbar ist: *Swer nâch der einvalticheit und lüterkeit und blözheit die séle, als si in ir selber ist, nennen sol, der enkan ir enkeinen namen vinden.*<sup>70</sup>

Es schließt sich eine nähere Definition der *séle* an. Demnach bezieht sich *séle* auf ein Tun und ist ungleich dem Wesen: *Sie sprechent ir séle; daz ist, als der einen zimmerman nennet, der ennennet in niht einen menschen noch Heinrich noch niht nâch sinem wesene eigenliche, mër: man nennet in nâch sinem werke.*<sup>71</sup> *séle* fungiert folglich primär als Wirk-Aussage. Nur implizit enthält *séle* — wie auch *anima* — dadurch eine Seins-Aussage, dass sie auf ihr *wesene eigenliche* negativ verweist. Damit äußert sich der deutsche Text parallel zum lateinischen, der auf Avicenna zurückgriff und *anima* gleich dem *opifex* als Benennung nach dem Werk und nicht nach dem Sein herausstellte.

Die Spannung zwischen *séle* und *grunt* findet im Haß wider die *séle* ihren Ausdruck. Denn der Haß führt nicht nur zu *trüricheit* (vgl. *gemitus*),<sup>72</sup> sondern macht auch sehnsüchtig (*sêric*).<sup>73</sup> Es zieht die *séle* m.a.W. zu ihrem *grunt*, der zunächst als absolute Metapher für das Göttliche in Erscheinung tritt. Nun liefert der lateinische Text an dieser Stelle kein Interpretament zu *grunt*, doch lässt sich aus dem weiteren Kontext von Eckharts lateinischem Werk ersehen, dass für *grunt* sowohl *causa* und

<sup>67</sup> Auch für die deutsche Predigt gilt, dass sich außerhalb der Licht- und Feuermetaphorik noch weitere Metaphern finden, auf welche aber nur dann eingegangen wird, wenn sie für die Interpretation der Licht- und Feuermetaphern relevant sind (vgl. Anm. 36).

<sup>68</sup> DW I, S. 281, Z. 5 f.

<sup>69</sup> DW I, S. 281, Z. 10 bis S. 282, Z. 1.

<sup>70</sup> DW I, S. 282, Z. 2 f. — Zur *einvalticheit und lüterkeit und blözheit* der Seele vgl. Anm. 42.

<sup>71</sup> DW I, S. 282, Z. 3–6.

<sup>72</sup> S. Anm. 40 und 43.

<sup>73</sup> DW I, S. 283, Z. 2. — Zu *sêric* vgl. *In Eccl.*, n. 42: LW II, S. 270, Z. 8 f. + S. 273, Z. 5 f.

*causatum*, *principium* und *finis* sowie *deus absconditus* und *abditum mentis* stehen kann. Folglich bietet das Lateinische eine Reihe differenzierter Begriffe an, die die Differenz zwischen Seelen-Essenz und Gott verdeutlichen. Das Mittelhochdeutsche hingegen zeigt in der Bezeichnung *grunt* eine Polysemie, die eine Gesprächsposition sowohl aus der Differenz als auch aus der Einheit erkennen lässt. Die Metapher *grunt* wird somit zur identifikatorischen Sprengmetapher.<sup>74</sup>

Neben *grunt* ist auch die Metapher *lieht* von tragender Bedeutung für Eckharts volkssprachige Seinsspekulation. Während der lateinische Text bei der Metapher *lux* ambivalent blieb, heißt es in der deutschen Version sehr deutlich, die Seele stehe dem lauern Lichte fern, das sie in sich selber ist: ..., *daz si alsó verre stât dem lûtern liehte, daz si in ir selber ist.*<sup>75</sup> Es handelt sich hier demnach um eine paradoxe unmittelbare Entfremdung der Seele von sich selbst bzw. zwischen Seelengrund und Seele, welche durch gewisse Eigenschaften in der *sêle* verursacht wird.<sup>76</sup> Diese Entfremdung, die im lateinischen Text durch die Trennung in *hic et nunc* und *tunc* als diachron erschien, erhält durch die hier zum Ausdruck gebrachte Synchronie von *sêle* und *grunt* eine spannungsvolle Aktualität.<sup>77</sup> Der Grund für die paradoxe Aussage liegt darin, dass der Volkssprache die semantische Differenzierung fehlt und Eckhart daher nicht zu unterscheiden vermag, ob es sich um den Begriff *lux* oder *lumen* handeln soll.<sup>78</sup> Die begriffliche Offenheit der absoluten Metapher *lieht* erweitert die Bedeutungsspanne des

<sup>74</sup> Vgl. Köbele 1993, S. 191: "Für mhd. *grunt* in dieser Gleichzeitigkeit der Aspekte gibt es kein genaues lateinisches Äquivalent. Dem lateinischen *abditum* sind analogische Bezüge mitgegeben, die die Bedeutung modifizieren: Dem >Verborgenen der Seele< entspricht der >verborgene Gott< (*deus absconditus*). Diese mitgesetzten Bezüge sind solche der Sache selbst: Analogie als Seins- und Sprachprinzip im Lateinischen, dagegen Identität als Seins- und Sprachprinzip in der Volkssprache. Im volkssprachlichen *grunt* ist die Differenz (Verborgeneheit — Offenbarkeit, Tiefe — Höhe, Begründetes — Begründendes) ein Moment der für die Unterscheidung schon vorausgesetzten Einheit. Die Rede vom *grunt*, *der gruntlös ist*, formuliert in diesem Sinne die Einheit von Einheit und Trennung. Das volkssprachliche *grunt* ist Metapher für die *Unio*, die Ursprung (*grunt*) und Ziel (*grunt*) paradox identifiziert. Im Lateinischen erscheinen *causa* und *causatum*, *principium* und *finis*; hier sind Analogien gesetzt, die die Abschließbarkeit des Prozesses suggerieren. Das Lateinische entwickelt mit der Rede vom >Grund< eine Begründung, die nach wie vor innerhalb der Konvention des Kausalitätsprinzips steht. Ihr gegenüber ist die mit der volkssprachlichen *grunt*-Metapher realisierte Begründung ursprünglicher."

<sup>75</sup> DW I, S. 283, Z. 2 f.

<sup>76</sup> Diese Form der Entfremdung ist freilich abzugrenzen von der *alienatio*, wie sie sich z.B. bei Richard von St. Viktor findet. Dort bedeutet *alienatio* den völligen Verlust des Ich-Bewusstseins, welcher der Schau Gottes vorauszugehen hat (vgl. dazu z.B. Soudek 1973, S. 5).

<sup>77</sup> Die Begriffe 'diachron' und 'Synchronie' sind hier freilich nur als Hilfsformulierungen aufgefasst. *tunc* wie auch *grunt* sind für sich genommen von allen zeitlichen Dimensionen losgelöst zu denken, da in der Ewigkeit Zeit und Raum sowie die von diesen abhängige Materie keine Funktion mehr haben.

<sup>78</sup> Egerding ordnet bezüglich Eckharts mittelhochdeutschen Werken den Bildspender *lieht* am häufigsten dem Bildempfänger *got*, am zweithäufigsten der *sêle* und am dritthäufigsten dem *engel* zu (Egerding 1997, S. 375 f.).

Bildes so stark, dass der ohnehin schon weitgefasste Rahmen der absoluten Metapher — Licht als Metapher für seinen eigenen, unaussprechlichen Urgrund — überspannt wird. *lieht* wird damit zur identifikatorischen Sprengmetapher.

Die Konnotationen der in Predigt 17 nun folgenden antik-philosophischen Meister-Zitate *viur durch die kraft und durch die hitze und durch den schin, der an ir ist. ... vüinkelîn himelischer natüre und lieht*<sup>79</sup> sind somit im Gegensatz zur lateinischen Predigt in einem eindeutigen Kontext eingebettet, was das Analogiemodell betrifft. In der deutschen Fassung herrscht die paradoxe Koexistenz von *sêle* und ihrem *grunt* vor, so dass *viur* und *lieht* hier die Funktion von identifikatorischen Sprengmetaphern übernehmen. Indem sie den paradoxen Zusammenfall von Göttlichem und Seele im einen Sein suggerieren, können sie ebensowenig wie *grunt* terminologisch arretiert werden. Damit wird eine Gesprächsposition festgelegt, die sowohl von der *unio* her als auch auf sie hin ausgerichtet ist. Durch die Äquivokität vom *grunt* der Seele und dem göttlichen *grunt* werden Gleichheit und Differenz für synchron erklärt. — Es folgt für den metaphorischen Vergleich von Latein und Volkssprache: während *lux* und *ignis* einerseits und *viur* und *lieht* andererseits als identifikatorische Sprengmetaphern gedeutet werden können, sind das ewig gegenwärtige *vüinkelîn* und die in die ferne Ewigkeit weisende *scintilla* semantisch differenziert.<sup>80</sup>

Äquivokität von Gott und Seelen-Natur tritt auch in Eckharts Aussagen zur grundsätzlichen Unaussprechbarkeit Gottes auf. Eckhart hatte ja bereits zu Beginn der Auslegung von *man sol hazzen die sêle* festgehalten, dass man für die *sêle, als si in ir selber ist* keinen Namen finden kann.<sup>81</sup> Er nimmt diese Aussage nochmals auf, um den bereits vorab negierten Metaphern der Meister-Zitate eine endgültige Absage zu erteilen. Denn man mühe sich vergebens, den Seelengrund mit dem Reinsten und Lautersten zu benennen: *Dar umbe nennet man sie bi dem bloezesten und bi dem lüstersten, und ez enrüeret doch den grunt der sêle niht.*<sup>82</sup> Der Seelengrund bleibe doch genauso wie Gott unaussprechlich: *Got, der âne namen ist — er enhât enkeinen namen —, ist unsprechelich, und diu sêle in irm grunde ist sie ouch unsprechelich, als er unsprechelich ist.* Diese betonte Äquivokität in *unsprechelich* verweist auf eine paradoxe Koexistenz von Identität und Differenz zwischen Seelengrund und Gottheit. Das Possessivpronomen in der Wendung *in irm grunde* ist damit nicht projektiv zu fassen wie das Pendant im lateinischen Sermo (*propter absentiam suae puritatis etc.*).<sup>83</sup>

<sup>79</sup> DW I, S. 283, Z. 4–6. — Auch wenn *viur* mit *heizet* verbunden ist, lässt sich die Bedeutung von *viur* hier gar nicht anders als metaphorisch erschließen, zumal *viur* hier keine einfache Namenszuweisung bewirkt, sondern automatisch das Bildfeld "Feuer" aufruft. Darin kann *viur* nur als absolute Metapher sinnvoll gedeutet werden (s.o. die einleitenden Bemerkungen).

<sup>80</sup> Zur begrifflichen Inkongruenz von *scintilla* und *vüinkelîn*, die bei Eckhart nicht als Interpretamente füreinander agieren können, s. auch die vergleichende Analyse der deutschen Predigt 20a und des lateinischen Sermo VIII bei Köbele 1993, S. 152 ff.

<sup>81</sup> S. Anm. 70.

<sup>82</sup> DW I, S. 284, Z. 2–4.

<sup>83</sup> S. Anm. 38.

Der für die lateinische Parallelpredigt zentrale Weg von *anima* über *animae essentia* hin zur *unio* ist damit in der deutschen Predigt in eigentümlicher Weise mit seinem Ziel bereits zusammengefallen. Die Gesprächsposition, die sowohl aus der Differenz von der Warte der *séle* aus als auch aus der Einheit von der Warte des Seelengrunds bestimmt wird, äußert sich in dem Weg, der verkürzt scheint auf den ewig gegenwärtigen Zusammenfall in der Identität.

Im zweiten Teil der Auslegung von *man sol hazzen die séle* werden die sprachphilosophischen Beobachtungen fortgesetzt. Hier nun zeigt die deutsche Predigt dieselbe Gesprächsposition wie die lateinische, in der im zweiten Auslegungsteil des ersten Hauptabschnitts ein Wechsel von der Blickrichtung auf die Ewigkeit zur Blickrichtung auf die Körperverhaftung zu erkennen war. Der deutsche Text wendet sich ab von der Synchronie der *séle* und ihrem *grunt* und konzentriert sich ganz auf die *séle*, die der kreatürlichen Welt noch zugetan ist. Solange die Seele durch die Sinne noch etwas in sich hereinzieht, wird sie beengt: *Dá si noch zuoversiht hát ze disen nidern dingen und si iht mit sinnen in sich ziuhet, dá wirt si zehant enge.*<sup>84</sup> Es findet sich an dieser Stelle (die den lateinischen Ausdruck *artatur amplitudo intellectualis* widerspiegelt)<sup>85</sup> also die 'Noch-Perspektive', die bereits im lateinischen Text in Gestalt des *nondum / necdum* zur Anwendung gelangte. Auch in der Parallelmethapher zum lateinischen *carcer animae* wird diese 'Noch-Perspektive' deutlich: *Daz wort, daz die séle nennet, daz meint die séle, als si in dem kerker des líbes ist, und dá von meint er, swaz diu séle in ir selber ist, daz si noch bedenken mac, dá ist sie noch in irm kerker.*<sup>86</sup> — Zum Abschluß dieser Ausführungen ordnet Eckhart die kreatürliche Sprache in der ontologischen Hierarchie den oberen Wesenheiten unter. Denn sie vermag von vornherein keiner höheren Wesenheit einen Namen zu geben (*wan wort enmügen enkeiner natüre, diu ob ir ist, namen gegeben, ...*).<sup>87</sup> Hier findet sich also erneut der Hinweis auf die Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache in Bezug auf die mystische Erfahrung.

<sup>84</sup> DW I, S. 285, Z. 4 f.

<sup>85</sup> S. Anm. 65.

<sup>86</sup> DW I, S. 285, Z. 2–4. — Das Subjekt zu *meinet er* ist der Sprecher im Leitzitat der Predigt, also Christus. — Selbstverständlich ist hier mit dem Possessivpronomen *irm* (*in irm kerker*) dasselbe zu verdamnende Besitzverhältnis gemeint wie in der zugrundeliegenden Perikope: *Qui odit animam suam ...* Vgl. Anm. 43.

<sup>87</sup> DW I, S. 285, Z. 5 f. — Zur hier von Eckhart nicht explizierten Vorstellung, dass dennoch jedem verlautbaren Wort der Begriff von dem Ding vorausgeht und dass Wörter die Wesenheiten der Dinge zum Inhalt haben, vgl. Seppänen 1985, S. 5: "Die sprachliche Bedeutung ist für Eckhart auch in ihrer schwächsten und degradiertesten Form, nämlich als äußeres Wort, immer noch ein echter Abglanz der ursprünglichen Idee Gottes, wenn auch auf nur analoge und äußerst verdunkelte Weise. Es besteht mit anderen Worten eine Kontinuität zwischen jeder noch so trivialen alltäglichen Rede der Menschen und Gott selbst, da ja Sprache Erkenntnis ist und jede Sprache und jede Erkenntnis in Gott ihren letzten Grund hat."<sup>29</sup>

Die Unterschiede zwischen dem jeweils ersten Hauptabschnitt der lateinischen und der deutschen Predigt lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Die lateinische Predigt zielt zum einen auf die Ähnlichkeit zwischen der *animae essentia* und Gott, ohne jedoch unmissverständlich klar zu machen, dass es sich hier um eine attributive Analogie handeln soll. Zum anderen geht es um die spannungsreiche, zeitlich wie räumlich fassbare Differenz zwischen *anima* und *animae essentia*. Dabei wird die Differenz ansatzweise überbrückt (cf. Possessivpronomen *sua*). Ein Weg wird projiziert, der zur Ewigkeit und zur Einheit hin vermittelt. Die absolute Metapher *scintilla* verweist dabei lediglich auf die *unio*, wohingegen die anderen beiden Metaphern aus den Meister-Zitaten, *ignis* und *lux*, als identifikatorische Sprengmetaphern zu interpretieren sind, wenn man den weiteren Kontext der lateinischen Schriften berücksichtigt. Sieht man von diesen letztlich ambivalent bleibenden Meister-Zitaten ab, verharrt die Gesprächsposition jedoch insgesamt in der Differenz, und zwar sowohl von der Warte der *animae essentia* aus (s. die Bildspekulation) als auch von der Warte der *anima* aus, wobei teils der Blick 'nach oben' zur *unio* hin gerichtet ist (im ersten Absatz), teils 'nach unten' zur Körperlichkeit hin verläuft (im zweiten Absatz).

2. Der deutsche Text stellt im Gegensatz zum lateinischen Sermo die Ewigkeit eindeutig in die Gegenwart. Die Gesprächsposition ist nicht nur durch eine Bewegung zur *unio* hin, sondern auch durch ein gleichzeitiges Sprechen aus ihr heraus gekennzeichnet: in der paradoxen Synchronie von Identität und Differenz treten Gott und Seelen-Natur in den Sprengmetaphern *viur*, *lieht* und *grunt* sowie in den sprachphilosophischen Erwägungen als äquivok auf. So wird betonter als in der lateinischen Predigt ein und dieselbe Prädikation für das Sein der Seelen-Essenz und für das Sein Gottes verwendet. Des weiteren zeigt die zweite Auslegung des ersten Hauptabschnitts in der deutschen Fassung, dass die eigentümliche Synchronie von Identitäts- und Differenz-Aussage nicht durchgängig hervortritt. Dort nämlich findet sich allein eine Betonung der Differenz zwischen Körperverhaftung und Abstraktion.

### Sermo LV,4: *suam*

Im zweiten Hauptabschnitt wendet sich Eckhart der Auslegung von *suam* zu. Obwohl sich dabei weder im lateinischen noch im deutschen Text Licht- oder Feuermetaphern finden, sei dieser Abschnitt hier im Hinblick auf die jeweilige Gesprächsposition und argumentative Verlaufsform behandelt, zumal diese weitere Aufschlüsse über das Verhältnis von Latein und Volkssprache bei Eckhart geben.

Im zweiten Hauptabschnitt der lateinischen Predigt unterstreicht Eckhart nochmals die Dichotomie zwischen der Körperverhaftung und der geläuterten Wesen-

heit, und zwar durch die dreifache Auslegung von *suam*. Die Auslegung im ersten Hauptabschnitt zu *anima* richtete sich unter Verwendung des Adverbs *necdum* auf die noch nicht vom Körperlichen gelöste *anima*. Im zweiten Hauptabschnitt bezieht sich Eckhart nun erneut auf diese Seinsstufe und kennzeichnet sie diesmal durch das Adverb *adhuc*. Somit wird die 'Noch-Nicht-Perspektive' gleichsam zur 'Noch-Perspektive' umgestaltet.

Die *anima* ist nur vorläufig sich selbst zu eigen (*sua*) und ist nicht als ganze Gottes (*adhuc sua et non tota dei*).<sup>88</sup> Auf die hier als fern dargestellte Identität von Gottheit und Seelen-Essenz verweist auch die Reziprozität von Gott und *anima*: *Nam quamdiu ipsa non tota dei, nec deus totus est animae*.<sup>89</sup> Diese Reziprozität, die sich formal logisch als Satz und Kehrsatz darstellt, besitzt aufgrund des implizierten zeitlichen Aufschubs keine identifikatorische Aussagekraft, wengleich die Reziprozität hier auch bedeutet, dass der jeweilige Seinszustand der Seele sowie jede Veränderung dieses Seinszustandes Gott 'betrifft'. Insofern suggeriert die Reziprozität des lateinischen Textes eine ähnlich gewagte Aussage wie die Äquivozität des Mittelhochdeutschen, nämlich dass es einen direkten Zusammenhang zwischen seelischem und göttlichem Sein gibt.<sup>90</sup>

Das neue Schlüsselwort *non tota / non totus* wirkt wieder projektierend auf eine noch entfernte Ewigkeit. Wenn *anima* hier dadurch gekennzeichnet wird, dass die Seele "nicht als ganze Gottes" ist, so wirft dies die Frage auf, ob *non tota* meint, die *anima* sei teilweise schon Gottes oder noch gar nicht. Diese Stelle lässt sich entsprechend dem Possessivpronomen *sua* im ersten Hauptabschnitt interpretieren. Denn die Seele ist der Möglichkeit nach schon ganz Gottes; der Aktualisierung dieser Möglichkeit nach ist sie dies jedoch erst in der zukünftigen, reinen Wesenheit. In der zweiten Auslegung von *suam* wird das zeitlich projektierende *non tota* durch das Wandlungsverb *transformari* unterstützt: *Secundo, quia non tota deo dicata, non tota in deum transformata*.<sup>91</sup> Demnach kann nur durch die völlige Orientierung auf Gott und auf dem Wege der Verwandlung die Identität im einen Sein erreicht werden. Es wird also wiederum ein Weg vorgegeben und eine zeitliche Differenz impliziert.

<sup>88</sup> LW IV, S. 459, Z. 9.

<sup>89</sup> LW IV, S. 459, Z. 9 f. ("Denn solange sie nicht als ganze Gottes ist, gehört Gott auch nicht als ganzer der Seele.") — Für die Übersetzungen in dieser Arbeit ist, soweit nicht anders gekennzeichnet, die Verfasserin verantwortlich.

<sup>90</sup> Ein Vergleich der Parallelpredigten XXXVI, 1 und 18 lässt die Bedeutung der Reziprozität für das Lateinische besonders klar hervortreten. In der Dissertation der Verfasserin wird hierauf näher eingegangen werden.

<sup>91</sup> LW IV, S. 459, Z. 10 f.



Parallel zur ersten Auslegung von *suam* greift die dritte das Adverb *adhuc* erneut auf: *Tertio, quia adhuc sentit se, sapit sibi et deus in ipsa et non in se ipso.*<sup>92</sup> Diese diachron eingebundene Speisemetaphorik wird im folgenden mittels einer aus dem Hohelied zitierten Weg- und Duftmetaphorik räumlich gespiegelt: *'trahe me post te; curremus in odorem unguentorum tuorum', non iam meorum.*<sup>93</sup> Durch *non iam* ordnet Eckhart dabei dem Räumlichen (*trahe ... post ...*, *curremus in ...*) die Zeitlichkeit bei und verleiht somit nochmals der Differenz zwischen Jetztzeit und Ewigkeit Nachdruck.

Eckhart hält folglich im zweiten Hauptabschnitt des Sermo durchgängig an einer Gesprächsposition fest, die die Entfernung zwischen den Seinsstufen heraushebt. Durch die Ausdrücke *non tota / non totus* und *adhuc* sowie durch das Verwandlungsverb *transformari* wird ein Weg offengelegt, der wiederum eine zeitliche und räumliche Dynamik erzeugt und die Transformation der *anima* zum Ziel der *unio mystica* hin verlangt.

### Predigt 17: *als verre si mîn ist*<sup>94</sup>

Auch die deutsche Predigt ist im zweiten Hauptabschnitt in eine dreifache Auslegung untergliedert. Inhaltlich deckt sich dieser Abschnitt weitestgehend mit seinem lateinischen Parallelabschnitt.

In der ersten Auslegung wird zunächst festgehalten, dass das, was der Seele zu eigen ist, nicht Gottes ist. Die zweite Auslegung führt dies fort, indem sie den Haß, den die Seele wider sich selbst hegen soll, darauf zurückführt, dass die Seele nicht völlig in Gott gesetzt, gepflanzt und abgebildet ist: *Daz ander: wan mîn sêle niht alzemâle in got gesast und gepflanzet und widerbildet ist.*<sup>95</sup> In dem Ausdruck *niht alzemâle* begegnet hier eine Parallele zu *non tota* im lateinischen Sermo. Auch die Partizipationsaussage *in got gesast* etc. ist als Gegenstück zur lateinischen Fassung zu verstehen, in der mit *non tota deo dicata, non tota in deum transformata* die Unterscheidung von Gott und Seele formuliert wird. Das Setzen, Pflanzen und Wiederbilden der *sêle* in Gott ist jeweils Metapher für die Rückkehr der Seele an ihren Ursprung. Die Metaphern bringen letztlich eine Unterscheidung zwischen Vater und Sohn zum Ausdruck, die dem Verhältnis zwischen Pflanze und Mutterboden entspricht.

Diese ausschließlich unterscheidende Gesprächsposition wird auch in der dritten Auslegung fortgeführt. Darin erfolgt die Aufforderung, dass die *sêle* nicht sich selbst

<sup>92</sup> LW IV, S. 459, Z. 11 bis S. 460, Z. 1. — Hier muss entgegen der Übersetzung von Benz/Decker/Koch (ibid.) *sapit* als zweites Verb im *quia*-Satz dem *sentit* asyndetisch gleichgestellt werden, und zwar analog zu den Participia *dicata, ... transformata* im vorausgehenden Satz.

<sup>93</sup> LW IV, S. 460, Z. 1 f.

<sup>94</sup> DW I, S. 286, Z. 2. — Der erste Satz dieses zweiten Hauptabschnittes lautet: "Ez sint drî sache, war umbe diu sêle hazzen sol sich selber." (DW I, S. 286, Z. 1). Sturlese hat auf anschauliche Weise verdeutlicht, dass dieser Satz mit größter Wahrscheinlichkeit interpoliert wurde (Sturlese 1998, S. 89 f.). Daher erscheint er hier nicht als Lemma des Predigtabschnittes.

<sup>95</sup> DW I, S. 286, Z. 3 f.

bzw. Gott in sich, sondern Gott in Gott schmecken solle: *Diu dritte sache ist: smecket diu sêle ir selber, als si sêle ist, und smecke ir got mit der sêle, dem ist unreht. Ir sol got in im selber smecken, wan er ist alzemale ob ir* ("denn er ist völlig oberhalb ihrer").<sup>96</sup>

Wenngleich hier keine Synchronie zwischen Jetztzeit und Ewigkeit — wie im ersten Absatz des ersten Hauptabschnitt — ausgedrückt ist, so fehlt doch im Vergleich zum lateinischen Sermo auch jede räumliche und zeitliche Dimension in der Unterscheidung von Gott und *sêle*. Die Gesprächsposition scheint durch das Lemma der Auslegung begrenzt, so dass die Perspektive sich streng auf die Position der Seele in ihrer Vielheit und Individuation, d.h. *als verre si mîn ist*, richtet.

### Sermo LV,4: *in hoc mundo*

Der dritte Hauptabschnitt, in dem sich erneut Lichtmetaphorik findet, ist der umfangreichste des lateinischen Sermo. In diesem bietet Eckhart eine dreifache Explikation von *in hoc mundo* dar.

(1.) Die erste Explikation beginnt mit einer eindringlichen Lichtmetapher. Eckhart geht gar nicht erst auf "diese Welt" ein, sondern wendet sich gleich der transzendenten Welt zu: *Propter <hoc> [sc. propter hunc mundum] innuit [sc. Christus] mundum aliium.*<sup>97</sup> Am Beispiel der Engel wird die Dichotomie zwischen *hic mundus* und einem *alius mundus* verdeutlicht. Alle Dinge der körperlichen Welt sind körperlos in jedem Engel abgebildet, wobei diese körperlosen oder unstofflichen Dinge in einer gewissen *lux intellectualis* schweben, die in dem Maße in sie hineinstrahlt, in dem der jeweilige Engel ihrer bedarf: *in quolibet angelo stant omnes res huius mundi corporalis incorporaliter, in luce quadam intellectuali pendentes irradiante iuxta exigentiam recipientis angeli.*<sup>98</sup> Hier hat man sich wieder das stoffliche Licht als absolute Metapher für ein geistiges, ursprüngliches Licht vorzustellen. In ähnlicher Weise wie

<sup>96</sup> DW I, S. 286, Z. 7 f.

<sup>97</sup> LW IV, S. 460, Z. 3.

<sup>98</sup> LW IV, S. 460, Z. 3–5. Die Übersetzung von Benz / Decker / Koch ist grammatikalisch nicht zu rechtfertigen und inhaltlich nicht zwingend ("Sage, dass in jedem Engel alle Dinge dieser stofflichen Welt unstofflich sind. [Die Engel] schweben in einem geistigen Licht, das in sie einstrahlt, je nachdem die Natur des empfangenden Engels seiner bedarf." LW IV, S. 460). Zwar ist es nicht falsch, dass auch die Engel in einem intellektuellen Licht schweben, doch sagt der Text dies hier nicht aus. An dieser Stelle ist vielmehr gemeint, dass die Engel das Licht, in dem sie zweifelsohne schweben, das sie aufnehmen (siehe *recipientis angeli*) und somit in sich tragen, auf die unkörperlichen Dinge in sich weiterstrahlen lassen. Die Intensität des weitergestrahlten Lichts ist dabei von der Aufnahmefähigkeit (*exigentia*; eigtl. "Bedürfnis") des jeweiligen Engels abhängig, der durch seinen Stand in der Hierarchie der Engelchöre das Licht in einer bestimmten Qualität bricht (*in luce quadam intellectuali ... iuxta exigentiam recipientis angeli*).

bei der absoluten Metapher erscheinen die *res huius mundi corporalis* als Analoga der stofflosen Dinge, die in den Engeln schweben.

Diese platonisch gefärbte Aussage leitet die erste Auslegung des dritten Hauptabschnitts ein, dessen Schwerpunkt auf der Umschreibung des *alius mundus* liegt. Es geht um die reine Wesenheit der Seele, die als *sua perfectio animae rationalis* bezeichnet wird.<sup>99</sup> Mit einem außergewöhnlich umfangreichen Zitat aus Avicennas *Metaphysica*<sup>100</sup> erklärt Eckhart, was mit der *anima rationalis* während des Ascensus geschieht, wenn sie vollendet wird. Im ersten Teil dieses langen Zitats lässt er den persischen Philosophen auf höchst abstrakte Weise vier Schritte zur *perfectio animae rationalis* darstellen:

Dic illud Avicennae IX Metaphysicae capitulo ultimo, bene ante medium: “sua perfectio animae rationalis est, ut fiat saeculum intelligibile et describatur in ea forma totius et ordo intellectus in toto et bonitas fluens in omne, et ut incipiens a principio totius procedat ad substantias” intellectuales, “excellentes, spirituales absolute et deinde ad spirituales, pendentes aliquo modo ex corporibus, et deinde ad animas moventes corpora et postea ad corpora caelestia, et ut haec omnia sint descripta in anima secundum dispositionem et vires eorum, quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis, et sic transeat in saeculum intellectum instar esse totius mundi, cernens id, quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute et decor verus, fiat unum cum ea insculpta exemplo eius et dispositione eius et incedens secundum viam eius, conversa in similitudinem substantiae eius.”<sup>101</sup>

<sup>99</sup> LW IV, S. 460, Z. 10.

<sup>100</sup> *Metaphysica* 9,7. — Vgl. hierzu Sturlese: “Ein Exzerpt solcher Dimensionen ist meines Wissens im ganzen Predigtbuch Eckharts ein Unikum.” (Sturlese 1998, S. 92). Der Grund für dieses ausführliche Zitat liegt laut Sturlese darin, “dass die in Frage stehende Stelle für Eckhart so wichtig war, dass er sie genau und ausführlich in seinen privaten Papieren exzerpierte, um sie jederzeit im vollen Wortlaut zur Verfügung zu haben.” (ibid.). Zur philosophischen Bedeutung des Zitats schließt er an: “Die Stelle ist tatsächlich sehr wichtig, und zwar auch in allgemeinerer philosophischer Hinsicht. Avicenna legt hier seine sogenannte Lehre der >> philosophischen Glückseligkeit << dar, und zwar in vier Schritten, die ebensoviele Etappen im kontinuierlichen Vervollkommnungsprozess des intellektuellen Lebens des Philosophen und des Wissenschaftlers bilden.” (ibid.) — Zu den vier Schritten s.o. die Ausführungen im Haupttext.

<sup>101</sup> LW I, S. 460, Z. 9 bis S. 461, Z. 10. — Im folgenden wird die deutsche Übersetzung nach Sturlese zitiert. Sie deckt sich, auch wenn Sturlese dies unerwähnt lässt, nahezu völlig mit der Übersetzung von Benz / Decker / Koch. Allein wenn letztere *intelligibilis, intellectus, intellectualis* ohne Unterschied mit “geistig” übersetzen, differenziert Sturlese genau: “Avicenna ... sagt: >> die Vollendung der vernünftigen Seele besteht darin, dass sie selbst zu einer denkbaren Welt (*saeculum intelligibile*) wird und die Form des Weltalls, die in ihm erkannte Ordnung und die in alles einströmende Gutheit in sie eingezeichnet wird, und das geschieht so, dass sie ausgehend von dem Ursprung des Weltalls zu den denkenden Substanzen übergeht, und zwar zunächst zu den höheren rein denkenden Substanzen, dann zu den denkenden Substanzen, die in gewisser Weise von den Himmelskörpern abhängen, dann zu den Seelen, welche diese Körper bewegen, und schließlich

Die Seele steigt demnach erstens zu einer denkbaren Welt auf (*saeculum intelligibile*). Diese erste der vier Stufen zur *perfectio* ist selbst noch einmal in vier Schritte untergliedert. In einer Bewegung vom Höchsten zu den niedrigeren transzendenten Seinstufen, wird der *anima rationalis* der ganze Kosmos eingeschrieben, und zwar zuerst — vom Ursprung des Weltalls ausgehend — die höheren, rein denkenden Substanzen (1. Schritt), dann die denkenden Substanzen, die in gewisser Weise von den Himmelskörpern abhängen (2. Schritt), die Seelen, welche diese Körper bewegen (3. Schritt), und schließlich die Himmelskörper (4. Schritt).<sup>102</sup> Nach dieser Einschreibung ist die *anima rationalis* ein *saeculum intelligibile*, d.h. sie hat nun die Möglichkeit, die anderen drei Stufen des Aufstiegs zur *perfectio* zu aktualisieren. Zunächst kann sie den in einzelnen Schritten in sie eingezeichneten Kosmos zu einem geordneten Ganzen verschmelzen (*dispositio esse universitatis*). Aufgrund dieser *dispositio*, die die zweite Stufe des Aufstiegs zur *perfectio* kennzeichnet, kann die *anima rationalis* die dritte Stufe erreichen, d.h. sie kann zum *saeculum intellectum* in Nachbildung des gesamten Seins der Welt werden (*et sic transeat in saeculum intellectum instar esse totius mundi*). In jenem *saeculum* schließlich wird mit einem vierten Schritt das, was einmal *anima rationalis* war, aufgrund ihrer Vollendung eins mit dem absoluten Guten und seinem Wesen ähnlich (*fiat unum cum ea insculpta exemplo eius et dispositione eius et incedens secundum viam eius, conversa in similitudinem substantiae eius*).

Zentral für die Aussage der Predigt sind hier zwei Aspekte. Zum einen wird wiederum ein Verwandlungsgeschehen betont. Nicht nur die flektierten Formen der Wandlungsverba *fieri* und *converti* sowie das zweimal auftauchende Zeitadverb *deinde*, sondern auch die ausgeprägte Wegmetaphorik schließen die Unmittelbarkeit der Einheit aus (*incedens secundum viam eius*; vgl. auch *procedat* und *transeat* im vorausgehenden Text).<sup>103</sup> Zum anderen spricht Avicenna hier nicht von einer Wesenseinigung zwischen *anima rationalis* und *summa bonitas*, sondern von einer erst in der Vollendung, d.h. in der Einigung erreichten Ähnlichkeit. Die Gesprächsposition

---

zu den Himmelskörpern. Wenn all das mit seinen Zurichtungen und Kräften in die Seele eingezeichnet ist und die Verfassung des Seins der Allheit (*dispositio esse universitatis*) in ihr zur Vollendung kommt, wird sie zu einer gedachten Welt (*saeculum intellectum*) in Nachbildung des gesamten Seins der Welt. Indem sie nun das schaut, was die Schönheit schlechthin, die Gutheit schlechthin und die wahre Zier ist, wird sie mit ihr eins (*unum cum ea*), da ja das Weltall nach ihrem Urbild und ihrer Anordnung in sie eingepägt ist und sie, zum Abbild ihres Wesens geworden, ihren Weg verfolgt. <<“ (Sturlese 1998, S. 91).

<sup>102</sup> Zur Seele als Mikrokosmos vgl. LW I, S. 522, Z. 2 f.: “Ipse etiam philosophus dicit quod >> anima est locus specierum <<, >> non tota, sed intellectus <<.” (Zitate nach Aristoteles, s. *ibid.*, Anm. 2 zum lateinischen Text).

<sup>103</sup> LW IV, S. 461, Z. 9, 2+7. — Dass hier in kaum merklicher Weise Zitate herangezogen sind, erscheint unproblematisch, da sich diese mit Eckharts eigenen Auffassungen decken und eng in den Argumentationsverlauf verwoben sind. Bei der Wahrheitssuche und -vermittlung tritt die Identität des Urhebers der Worte zurück. Deshalb markiert Eckhart häufig nur, dass er zitiert, nicht jedoch, wen er zitiert. Vgl. Anm. 37.

wird damit von einer Seins-Differenz bestimmt, die — ganz platonisch und im Sinne der proportionalen Analogie — in der *unio* nicht überwunden wird. Die Perspektive ist dabei von der Warte der *anima rationalis* auf die *unio* gerichtet.

Im zweiten Teil des Avicenna-Zitats wird nun die Unerreichbarkeit des höchsten Guten nochmals aufs schärfste betont: "... *istorum*<sup>104</sup> *ad illa* <*m*> [sc. *bonitatem absolute*] *comparatio nulla omnino* <*est*> *nec in perfectione nec in excellentia nec in multitudine.*"<sup>105</sup> Mit zwei konditionalen Konjunktiven, die als Mittel zur Distanzierung von der Gegenwart des Sprechenden zu bewerten sind, lässt Eckhart Avicenna darlegen, was zu tun ist, um das höchste Gute überhaupt zu erahnen: "*ideo non sentimus illam delectationem*" "*nec allicimur ad eam, nisi prius deposuerimus iugum voluptatis a cervicibus nostris et irae et sorores earum et degustemus aliquid delectationis illius* <*et sic fortasse imaginabimus de illa*> *parum aliquid tamquam per interpositum.*"<sup>106</sup> Indem die Ablehnung von Lust, Zorn sowie deren Schwestern gefordert wird, lässt Eckhart hier (mittelbar durch Avicenna) ausnahmsweise die christliche Tugendlehre einfließen, die in seinen lateinischen wie deutschen Schriften sonst auffallend wenig Raum erhält. Nach Ernst Soudek bedeuten Lust, Zorn und Wissen (als niedere Form des Intellekts) bei Eckhart die drei niederen Ausdrucksformen der Seele und dienen als "äußere(n) Manifestationen ihrer Verbindung mit dem Körper"<sup>107</sup>. Wiederum wird also die Differenz zwischen *anima* und dem höchsten Guten in den Vordergrund gestellt.

Die erste Explikation von *in hoc mundo* beschließt Eckhart mit einem weiteren Avicenna-Zitat, das darauf hinweist, dass der Mensch sich in seiner Körperverhaftung allenfalls ein verschleiertes Bild von der ergötzlichen geistigen Erkenntnis der Ewigkeit machen kann: "... <*et sic fortasse imaginabimus de illa*> [sc. *delectatione*] *parum aliquid tamquam per interpositum.*"<sup>108</sup> Hier ist also nicht mehr die Rede davon, dass die Vollkommenheit und Einheit nicht in menschliche Worte gefasst werden könne, sondern es geht auf einer tiefer anzusetzenden Ebene um das grundsätzliche

<sup>104</sup> Koch erklärt hier trotz der Unvereinbarkeit des grammatischen Geschlechts, jedoch inhaltlich sinnvoll "*Scilicet virium sensitivarum.*" (LW IV, S. 461, Anm. 2 zum lateinischen Text).

<sup>105</sup> LW IV, S. 461, Z. 12 f.

<sup>106</sup> LW IV, S. 462, Z. 7–11. Eigentlich wäre hier auch das durch *fortasse* abgeschwächte Futur als Mittel zur Distanzierung zu nennen. Als Athetese der Editoren fällt es jedoch aus der Interpretation heraus.

<sup>107</sup> Soudek 1973, S. 37: "Die Seele weist drei niedere und drei höhere Ausdrucksformen auf. Diese gehören nicht zum grundsätzlichen Wesen der Seele, denn als >>Ding an sich<< ist die Seele einfach; sie sind vielmehr die äußeren Manifestationen ihrer Verbindung mit dem Körper. Die drei niederen sind Wissen (als eine niedere Form des Intellekts), Temperament (Zorn) und Verlangen, Begehren. Die höheren sind (ganz im Sinne des hl. Augustin) Gedächtnis, Wille, Intellekt." Diese Dreiteilung erinnert an die platonische Dreiteilung der Seele in Denken, Wille und Begierde (vgl. Offergeld 1997, S. 164, Anm. 24).

<sup>108</sup> LW IV, S. 462, Z. 10 f.

Erkenntnisvermögen, das hier aufgrund der Körperverhaftung als unzulänglich bezeichnet ist.<sup>109</sup>

So bleibt die Gesprächsposition in dieser ersten Explikation von *in hoc mundo* von der Differenz zwischen *anima* und *summa bonitas* gekennzeichnet. Sie verharret durchgängig bei der *anima*, wobei sie zuerst bei der *anima rationalis* und dann bei der körperverhafteten *anima* zu verorten ist. Der Blick ist auf die zeitlich und räumlich entfernte *unio* gerichtet, wobei die Einigung mit dem höchsten Guten nach Avicenna nur zur *similitudo* führt. Eine Gleichheit oder Seins-Identität wird hier nicht thematisiert. Da die Lichtmetapher *lux intellectualis* noch vor dem Philosophen-Zitat am Anfang der Auslegung erscheint, bleibt offen, ob sie im Kontext des Zitats und somit im Kontext der proportionalen Analogie zu deuten ist. Es lässt sich jedoch festhalten, dass sie ganz dem transzendenten Bereich zugeordnet ist und zur Unterscheidung der sinnlichen und der intelligiblen Welt beiträgt.

(2.) Die zweite Explikation von *in hoc mundo* — markiert durch die Wiederholung dieser Wendung als Zwischenüberschrift<sup>110</sup> — setzt im Gegensatz zur ersten Auslegung am *hic mundus* an, lässt die Perspektive dann jedoch gleich auf den *alius mundus* und schließlich nochmals zurück auf den *hic mundus* wechseln.

Eckhart stellt hier ein neues Thema vor: die Liebe. Zunächst trifft er die Feststellung, dass die Seele nur aufgrund der Liebe in dieser Welt sei: *anima in mundo isto solum est amore*.<sup>111</sup> Wie Sturlese treffend zu der gleichlautenden Parallelstelle im deutschen Text folgert, gibt dies der Eckhart'schen Lehre vom Ungeschaffenen der Seele Ausdruck:

“Auf der oben gewonnenen Einsicht bauend, daß die Seele jenseits ihrer lebenspendenden Funktionen einen vom Körper unabhängigen Grund oder ein Wesen göttlicher Natur hat, beruft sich Eckhart auf die Autorität zweier Meister, um zu betonen, daß die Seele in ihrem Höchsten oberhalb dieser Welt ist, und daß sie ihrem Wesen nach mit der Welt nichts zu tun hat. Wie kann denn nun passieren, daß die Seele durch diese Welt angezogen wird? Dies erfolgt — so die Antwort — aufgrund der Liebe und des Willens, und nicht aufgrund ihrer Natur.”<sup>112</sup>

Implizit bringt Eckhart hier also das attributive Analogiemodell zum Ausdruck, da er die Körperverhaftung der Seele nur mit deren Liebe zum Kreatürlichen begründet.

<sup>109</sup> Da *<et sic fortasse imaginabimus de illa>* durch die Editoren interpoliert wurde, lässt sich dieser Teil des Satzes für die Interpretation nicht verwenden.

<sup>110</sup> LW IV, S. 462, Z. 12.

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Sturlese 1998, S. 90.

Diese Aussage unterstreicht er, indem er Geliebtes und Liebendes anhand von Bibel- und Augustinus-Zitaten gleichsetzt: *Nam ubi amat, ibi est. Qualia amat, talis est,* „Augustinus super canonicam Iohannis Homilia 2. *“Terram amas, terra es ...”*<sup>113</sup> Anschließend wechselt Eckhart die Perspektive vom Kreatürlichen zum Transzendenten. Mit Augustinus findet er zu dem Urteil, dass durch die rechte Liebe zu Gott ein ‘Gott-Sein’ erreicht werden kann (*“Deum amas? quid dicam? deus eris? Non audeo dicere ex me, scripturas audiamus: ‘ego dixi: dii estis’”*).<sup>114</sup> Dazu muss man Gott *‘ex toto corde’, ‘ex tota anima’* und *‘ex tota mente’*, also entsprechend der speziellen Deutung von *ex* durch Eckhart, auf einer transzendenten Stufe lieben.<sup>115</sup> Dies gestaltet sich als eine schwierige Aufgabe, die nur durch die Schau des Intellekts auf jener Seinsstufe erfüllt werden kann, die sich durch *summa puritas* auszeichnet: *or <di> nat affectum, qui in illa summa puritate, qua ornatur aspectus intellectus, <ut> iam dictum est, deum amat.*<sup>116</sup> Man kann sich also durch die rechte Liebe, die hier konform mit der Tradition als intentionales, zur Einheit hin vermittelndes Prinzip aufgefasst ist,<sup>117</sup> auf Gott zubewegen.

Es folgen einige interessante Formulierungen, die das Höchste begrifflich zu fassen suchen. Eckhart beschreibt darin den *affectus*, der das Gute ganz und gar an sich ergreift: *Ubi nota quod, licet affectus non possit accipere nisi bonum, tamen ibi accipit bonum absque ratione boni, ut dicit effusionem ad extra.*<sup>118</sup> Bemerkenswert ist hier zum einen das Ortsadverb *ibi*, das wiederum eine räumliche Distanz suggeriert, zum anderen die negative Formulierung *bonum absque ratione boni*, die das Eine zu benennen sucht. Ganz ähnlich übernehmen im folgenden Satz die Negation *bonum sine bono* und die affirmative Übersteigerung *superbonum bonum* die Aufgabe, den idealen Ursprung, d.h. die Gutheit an sich, zu verbalisieren: *Adhuc tertio accipit bonum sine bono, quia scilicet superbonum bonum.*<sup>119</sup>

Wurden diese Auslegungen, die innerhalb einer Gesprächsposition der räumlich verschobenen Differenz von Vielheit und Einheit erfolgen, aus der Perspektive des *alius mundus* gemacht, so blickt die folgende Kommentierung erneut auf die Körperverhaftung der Seele. Eckhart greift das Bibel-Zitat *‘dii estis’* nochmals auf und erklärt, weshalb es sich nicht auf *anima* beziehen kann. Die Liebe nämlich bedeutet das Schwergewicht und damit den Ort einer Sache: *res locatur pondere suo, sed “amor*

<sup>113</sup> LW IV, S. 462, Z. 12–14.

<sup>114</sup> LW IV, S. 462, Z. 14 — S. 463, Z. 1.

<sup>115</sup> LW IV, S. 463, Z. 2 f. — Vgl. hierzu die Formulierung *in tota mente* (s. Anm. 63). Die verschiedenen Präpositionen lassen sich hier als Hinweis auf die hierarchisch verschiedenen Seinsstufen deuten.

<sup>116</sup> LW IV, S. 463, Z. 4.

<sup>117</sup> Zur Liebe als traditionell intentionales, zur Einheit hin vermittelndes Prinzip vgl. Köbele 1993, S. 134, Anm. 347.

<sup>118</sup> LW I, S. 463, Z. 6 f.

<sup>119</sup> LW I, S. 463, Z. 8 f. *Adhuc* ist hier im Gegensatz zu *adhuc* im zweiten Hauptabschnitt des Sermo (s.o.) nicht zeitlich aufzufassen, sondern steht im Sinne von “außerdem”.

*meus, pondus meum*<sup>120</sup>.“ Da sich nun *anima* dadurch auszeichnet, dass sie durch ihre Liebe dem Diesseits verhaftet ist, fehlt ihr das Schwergewicht in Gott: *Item locatur [sc. in deo aliqua res] dimensione, qua anima caret.*<sup>121</sup> Die Seele als Essenz ist in dieser Welt gleichsam verfärbt, d.h. “verdunkelt,” wie ein Hohelied-Zitat von Eckhart ge- deutet wird: *Cant. 1: ‘nigra sum, sed formosa’ etc. Sequitur: ‘quia decoloravit me sol’, id est mundus iste, cuius rector est sol.*<sup>122</sup> Sie ist beschwert durch die niederen, subintel- lektuellen Kräfte (*‘filii matris meae pugnaverunt adversum me’, id est vires inferiores ani- mae puritatem intellectus non nunquam impediunt*).<sup>123</sup> Diese Interpretation hebt sich deutlich von ihrer deutschen Parallele ab, welche anhand desselben Hohelied-Zitats — wie sich noch zeigen wird — die synchrone Differenz zwischen der Seele und ihrer reinen Wesenheit betont.

(3.) Eckhart beschließt die Auslegungen von *in hoc mundo* mit einer dritten Expli- kation, die wiederum durch die Wiederholung des Lemmas als Zwischenüberschrift markiert ist. Sie besteht lediglich aus einem Satz, der die Welt, die durch Raum und Zeit begrenzt ist, nachdrücklich aburteilt: *Mundus, qui est sub hic et nunc, cadens sub sensu, parvus est.*<sup>124</sup>

Die dreifache Auslegung von *in hoc mundo* ist konsequent durch eine Gesprächs- position gekennzeichnet, die auf die *unio* hin ausgerichtet ist. Aufgrund der durch- gängigen Betonung der Differenz einerseits und der Analogie andererseits gibt es keine Aussagen zu einer unmittelbaren Identität. In der ersten Auslegung wird in einem längeren Zitat Avicennas sogar das proportionale Analogiemodell illustriert. In der zweiten Auslegung wird die Seele jedoch dadurch als ungeschaffen be- schrieben, dass sie nur durch die Liebe (und nicht durch ihre Natur) am Kreatür- lichen haftet.

Zur Bezeichnung der aufgeschobenen Einheit finden sich Wegmetaphern, Ver- wandlungsverba, Zeitadverbien, Negation und affirmative übersteigerung. Das zeit- lich-räumliche Nacheinander von Differenz und *unio* tritt folglich auch in diesem Abschnitt klar hervor, wobei die Perspektive — von der Gesprächsposition der *ani- ma* bzw. *anima rationalis* aus — zwischen *alius mundus* und *hic mundus* oszilliert.

<sup>120</sup> LW, S. 463, Z. 10. Das Zitat stammt aus Augustinus, Conf. 13, 9, 10.

<sup>121</sup> LW IV, S. 463, Z. 11.

<sup>122</sup> LW IV, S. 464, Z. 3–5. Das hier auftauchende Bild des *sol* wurde nicht in die Betrachtungen zur Licht- und Feuermetaphorik aufgenommen, da *sol* als *istius mundi rector* expliziert wird und den *mundus iste* somit in einer realen Beziehung zum Weltenlenker repräsentiert; *sol* ist an dieser Stelle folglich metonymisch verwendet (“Sequitur: ‘quia decoloravit me sol’, id est mundus iste, cuius rector est sol.”). — Neben *scintillae* (LW I, S. 459, Z. 8) ist *sol* das einzige Beispiel für kreatürlich und damit pejorativ konnotierte Licht- und Feuerbegriffe in Sermo LV, 4.

<sup>123</sup> LW IV, S. 464, Z. 5 f. — Vgl. auch den ersten Hauptabschnitt: “Vere carcer animae non solum corpus, non solum tempus, sed et omnes vires sub intellectu, quibus artatur amplitudo intel- lectualis, ...” (LW IV, S. 459, Z. 6–8).

<sup>124</sup> LW IV, S. 464, Z. 7 f.



Predigt 17: *in dirre werlt*

Auch die deutsche Version bedient sich in ihren Ausführungen zur körperhaften Welt der Lichtmetapher.<sup>125</sup> Dieser dritte Hauptabschnitt ist, parallel zum lateinischen Sermo, der umfassendste der gesamten Predigt. Er gliedert sich in eine ausführliche Behandlung der *sêle in dirre werlt* und eine hieran anknüpfende Schlußbetrachtung zur *sêle*.

Zunächst bekräftigt Eckhart mittels mehrerer Meister-Zitate die Differenz zwischen der Seelen-Natur und dieser Welt. Er formuliert dabei zuerst eine allgemeine Dichotomie zwischen den beiden ontologischen Bereichen. Diese impliziert eine räumliche Hierarchie: *Ein meister spricht, daz diu sêle in irm hoehsten und lüsteren si ob der werlt.*<sup>126</sup> Beachtenswert ist das Personalpronomen *irm*. Es korreliert direkt mit dem lateinischen *suae* in der Wendung *propter absentiam suae puritatis* etc., wenngleich hier — wie schon im zweiten Hauptabschnitt bei *in irm grunde* — im Gegensatz zum lateinischen Text keine diachrone Dimension entworfen wird.<sup>127</sup> Eckhart fährt dann fort, dass lediglich die Liebe die Seele in diese Welt ziehe: *Niht entreget die sêle in dise werlt denne minne aleine.*<sup>128</sup> Wie bereits im lateinischen Sermo ist diese Aussage auch hier so zu werten, dass Eckhart die Seele als ungeschaffen auffasst. Sie wird nämlich nur durch ihre Liebe, nicht durch ihre Natur in die Welt gezogen.

In Übereinstimmung mit dem lateinischen Sermo wird die Dichotomie zwischen Immanenz und Transzendenz in diesem Teil der Auslegung konsequent hervorgehoben. Dabei expliziert Eckhart sein Bildprogramm. Es werde — so zitiert Eckhart einen Meister, den er wieder unbenannt lässt — die Natur und natürliche Vollkommenheit der *sêle* an jenem Ort eine vernünftige Welt in sich, an dem Gott aller Dinge Urbilder in die Seele eingeildet habe: *Ein meister spricht: der sêle natüre und natürlîchîu volkommenheit ist, daz si in ir werde ein vernünffîgiu werlt, dâ got in sie gebildet hât aller dinge bîlde.*<sup>129</sup> An dieser Stelle gebraucht Eckhart ein Verwandlungsverb im Präsens (*daz si in ir werde*) und impliziert damit eine noch zu vollziehende

<sup>125</sup> Deren Verwendung im Sinne eines schädlichen Lichtes soll hier allerdings vernachlässigt werden, zumal sie einerseits nicht zur Klärung der Anwendung des Bildes auf die Seele und ihre Essenz beiträgt ("swaz diu sunne, daz ist lust der werlt, swaz mich des beschînet und berüeret, daz machet mich dunkel und brún" [DW I, S. 292, Z. 2 f.]) und andererseits *sunne* hier ohnehin metonymisch verwendet ist. Vgl. Anm. 122.

<sup>126</sup> DW IV, S. 287, Z. 2 f.

<sup>127</sup> Siehe: "Unde propter absentiam suae puritatis et simplicitatis et abstractionis, quam nondum habet necdum atti<n>git necdum ipsi est nominabilis, causam habet odii et gemitus, ..." (s. Anm. 38). — Zu *in irm grunde* vgl. die Ausführungen oben zum zweiten Hauptabschnitt der deutschen Predigt ("Predigt 17: *sêle*").

<sup>128</sup> DW I, S. 287, Z. 3 f.

<sup>129</sup> DW I, S. 288, Z. 7 — S. 289, Z. 2. — Bei dem genannten Meister handelt es sich gleich um drei mögliche Philosophen, nämlich Avicenna, Augustinus und Plato (s. *ibid.*, S. 288 f., Anm. 4 zum lateinischen Text).

Transformation, die eine diachrone Differenz zwischen der Seele und ihrer reinen Wesenheit suggeriert.<sup>130</sup>

Mehrfach hebt Eckhart hervor, dass die Dinge, so wie sie in Gott sind, in der Seele sein müssen: *Swer dâ sprichet, daz er ze sîner natûre komen sî, der sol alliu dinc in im gebildet vinden in der lûterkeit, als sie in gote sint, niht als sie sint in ir natûre, mër: als sie sint in gote. ... Dâ nimet si alliu dinc in gote, niht in der lûterkeit, als sie in ir natûrlicher lûterkeit sint, mër: in der lûtern einvalticheit, als sie sind in gote.*<sup>131</sup> Hier benutzt Eckhart für die Beschreibung der Seele, in welche die Welt eingebildet ist, Vergangenheits- und Präsensstempora, so dass der Leser den Eindruck der Unvermitteltheit erhält. Die Verwandlung führt schließlich zur Einheit: *In dem kumet si in daz êrste, in den begin, dâ got úzbrichet mit gûete in alle créature.*<sup>132</sup>

Gegen Ende des ersten Teils der Auslegung zu *in dirre werlt* zitiert Eckhart nochmals einen Meister: die Seele besitzt das Vermögen, dass aller Dinge Bilder in sie eingeprägt werden (*Ein meister sprichet: diu sêle hat eine mûgelicheit in ir, daz aller dinge bilde in sie gedrûcket wird.*).<sup>133</sup> Auch in diesem Zitat lässt Eckhart eine Gesprächsposition deutlich werden, die eine Differenz zwischen *sêle* und ihrer Lauterkeit aufweist: im Hinweis auf das Vermögen wird automatisch eingeräumt, dass die Seele zunächst auf einer niedrigeren Stufe des Seins zu verorten ist, die sie im Aufstieg zu ihrer Vollkommenheit hinter sich zu lassen vermag. Die Überwindung der Differenz wird dabei nicht — wie etwa im lateinischen Parallelsermo — ausdrücklich in eine eschatologische Ferne gerückt. Dennoch wird durch den Verweis auf *eine mûgelicheit in ir, daz aller dinge bilde in sie gedrûcket wird*, hier eine Differenz zwischen der Seele und ihrer Vollendung aufgezeigt, zumal die Aktualisierung des Seelenvermögens nicht thematisiert wird. Damit führt dieser Auslegungsteil die Gesprächsposition des zweiten Hauptabschnitts zu *als verre si [sc. die sêle] mîn ist* fort, in dem die Differenz zwar markiert wird, ihre zeitlichen Dimensionen (Diachronie, Synchronie) jedoch nicht explizit werden.

Am Schluß der ersten Auslegung von *in dirre werlt* wird noch einmal die Ineffabilität der göttlichen Vernunftwelt in Erinnerung gerufen: die Unbegreiflichkeit der Vernunftwelt, an die kein Gedanke heranreicht, wird erneut durch ein anonymes

<sup>130</sup> Sturlese hingegen will hier eine Synchronie von kreatürlicher und intelligibler Welt allein schon in der Erwähnung einer anderen Welt erkennen: "Durch diese Überlegungen [sc. dass die Seele durch diese Welt aufgrund der Liebe und des Willens, nicht aufgrund ihrer Natur angezogen wird — G.H.-C.] suggeriert Eckhart seinem Publikum eine ganz besondere Interpretation der >>anderen Welt<<, von der er spricht. Es ist keine Welt der Zukunft, sondern eine Welt des Präsens. Es handelt sich nicht um eine Welt, die sich nach dem Tod eröffnen wird, sondern um eine Dimension, in der jeder Mensch — bewusst oder unbewusst — lebt und schon immer gelebt hat. Die >>andere Welt<< ist die Welt des Denkens." (Sturlese 1998, S. 91).

<sup>131</sup> DW I, S. 289, Z. 2–9.

<sup>132</sup> DW I, S. 289, Z. 6 f.

<sup>133</sup> DW I, S. 291, Z. 1 f. — Der Meister, auf den sich Eckhart hier bezieht, ist Aristoteles (s. *ibid.*, Anm. 2 zum lateinischen Text).

Meister-Zitat benannt: *Ein ander spricht: niemer ist diu sêle komen in ir blôze natûre, si envinde alliu dinc in ir gebildet in der vernünfftigen werlt, diu unbegrîflich ist; enkein gedanc enhoeret dar zuo.*<sup>134</sup> Das Verwandlungsverb *komen* ist hier ins Vergangenhzeit-tempus gesetzt, so dass der Eindruck erweckt wird, die *sêle* befinde sich bereits *in ir blôze natûre*, d.h. in ihrer reinen Wesenheit. Hier wird also erneut die Diachronie von *sêle* und ihrer abstrahierten Essenz suggeriert. Die apophatische Aussage (*in der vernünfftigen werlt, diu unbegrîflich ist; enkein gedanc enhoeret dar zuo*) wird im folgenden durch ein Zitat Gregors des Großen unterstrichen: *Gregorius spricht: swaz wir von götlichen dingen reden, daz müezen wir stameln, wan man muoz im wort geben.*<sup>135</sup>

Abschließend ergeht eine gleichsam nachgelieferte Betrachtung zur *sêle*, welche die Bedeutung des Begriffs nochmals bewusst machen soll. Bezüglich der Verse Cant. 1,4 f., die in Sermo LV,4 im dritten Hauptabschnitt (am Ende der zweiten Auslegung) kurz behandelt wurden und die die Diachronie von Jetztzeit und Ewigkeit veranschaulichten (s.o.),<sup>136</sup> wagt Eckhart hier eine paradox anmutende Auslegung zur parallelen Lichtheit und Dunkelheit der *sêle*: *ez [sc. brîn, auf die sêle verweisend] hât etwaz liehtes und ouch tunkelheit.*<sup>137</sup> Dabei ist die *sêle* die schönste *in irm natürlîchen liehte.*<sup>138</sup> In einer zirkulären Struktur wechselt die Gesprächsposition hier

<sup>134</sup> DW I, S. 291, Z. 2–5. — Laut Benz / Decker / Koch kann sich Eckhart hier wieder auf Avicenna, Augustinus und Plato berufen (ibid., Anm. 3 zum lateinischen Text). Sturlese meint jedoch zu dem Predigtabschnitt, der in der Kohlhammer-Ausgabe S. 290, Z. 5 — S. 291, Z. 5 umfasst: “Hier weist Eckhart auf die historischen Koordinaten seiner Lehre von der >>Natur der Seele<< hin. Verblüffenderweise beruft er sich weder auf Platon noch auf Augustin, sondern er verbindet ausdrücklich die Theorie Avicennas mit der Intellektlehre des Aristoteles. Der erste zitierte >>Meister<< ist nämlich der Stagirit: Eckhart bezieht sich auf die sog. >>mögliche Vernunft<< (intellectus possibilis), welche >>irgendwie alles sein muss, um alles werden zu können<<, und daher >>das Universum ist << (De anima III, 5, 430a14–15 und 8, 431b21–23; vgl. In Gen. I n. 115, LW I / 2, S. 155; Pr. 21, DW I, S. 370, 2: *Diu sêle ist alliu dinc* [...]). Noch verblüffender ist das Faktum, dass Eckhart die Worte des Aristoteles nicht auf die Entstehung punktueller Gedanken bezieht, sondern sie als eine Bestätigung für die Idee versteht, dass sich die mögliche Vernunft vollkommen verwirklichen kann. Die Offenheit der möglichen Vernunft ist für ihn nicht nur die Offenheit gegenüber allen möglichen denkbaren Inhalten, sondern vielmehr Offenheit gegenüber dem als eine Einheit gedachten Universum. Hierin besteht die Verwirklichung der Vernunft — und dies ist Avicennas >>denkbare Welt<<. Begründung: >>aller Dinge Bilder<< (Avicennas *forma totius*) sind >>einfaltig in der Seele<<. Die Verbindung mit Avicenna wird in den folgenden Zeilen deutlich, als Eckhart fast wortwörtlich wiederholt, was er bereits über die >>Erlangung des eigenen Wesens<< (Avicennas *conversio in similitudinem substantiae divinae*) gesagt hat: Sie erfolgte erst, wenn man die *forma totius*, >>aller Dinge Bilder<<, nach einer höheren Einheit denkt, und zwar nach der reinen einfaltigen und unbegrifflichen Art und Weise, wie sie in ihrem Ursprung und ihrer Ursache, Gott, sind (Avicennas >>gedachte Welt<<).” (Sturlese 1998, S. 95).

<sup>135</sup> DW I, S. 291, Z. 5 f.

<sup>136</sup> Im lateinischen Text wird das Hohelied-Zitat erst auf das Stichwort *decolorata* hin angeführt. Im Gegensatz zum deutschen Text macht das Lateinische keine Ausführungen über Licht und Dunkelheit (LW IV, S. 464, Z. 3 f.).

<sup>137</sup> DW I, S. 292, Z. 4.

<sup>138</sup> DW I, S. 293, Z. 1.

wieder zu jener Haltung des ersten Hauptabschnittes zurück, wo göttliches und menschliches Sein äquivok auftraten. Das Licht steht im deutschen Text bereits für die Natur der *sêle* in der Jetztzeit. So verhält sich — wie bereits im ersten Hauptabschnitt von Predigt 17 — die *sêle* auf paradoxe Weise synchron zur Ewigkeit und verweist nicht nur auf die eschatologisch ferne Wesenheit der Seelen-Essenz.

Der Text spricht also im Gegensatz zu seiner lateinischen Parallele zugleich aus der Position der Differenz und der *unio*, da er die Identität der Wesenheiten Gottes und der Seele über das Paradox von gleichzeitiger Licht- und Dunkelheit in die Seele gleichsam hereinholt und begrifflich durch die Metapher direkt aufnimmt. Das Bild von dem *natiurlichen liehte* fungiert mit seinem identifikatorischen Charakter und seiner Offenheit folglich erneut als innovative Sprengmetapher.

Es lässt sich für diesen dritten Hauptabschnitt zusammenfassen, dass die Gesprächsposition teils nur durch die Differenz, teils gleichzeitig durch die Differenz und *unio* bestimmt wird. Dabei wird die Lichtmetaphorik — wie schon im ersten Hauptabschnitt — zur Kennzeichnung des paradoxen Zusammenfalls von Jetztzeit und Ewigkeit eingesetzt. Wenn der Text nur aus der Differenz zwischen *sêle* und ihrem bzw. dem göttlichen Grund spricht, finden sich in der Regel keine Verweise auf eine diachrone Differenz. Nur an jener Stelle, an der Eckhart einmal ein Verwandlungsverb im Präsens (*daz si in ir werde*) gebraucht, impliziert er eine noch zu vollziehende Transformation, die eine diachrone Differenz zwischen der Seele und ihrer reinen Wesenheit suggeriert.

Im Einklang mit dem lateinischen Sermo findet sich in diesem Abschnitt das attributive Analogiemodell in der Feststellung ausgedrückt, dass die Seele nur durch die Liebe, nicht durch ihre Natur zur diesseitigen Welt hingezogen wird und somit auf ihre ungeschaffene Substanz verweist.

Die Predigt mündet in die Aufforderung, Gott um den Haß auf die Seele, insofern sie einem zu eigen ist, zu bitten, damit die Seele das ewige Leben erlange. Der Bibelvers vom Eingang der Predigt wird damit nochmals resümierend in Eckharts eigenen Worten wiedergegeben: *Bittet des unsern lieben herren, daz wir unser sêle hazen under dem kleide, als sie unser sêle ist, daz wir sie behüeten in daz êwige leben. Des helfe uns got. Amen.*<sup>139</sup>

#### Sermo LV,4: *in vitam aeternam custodit eam*

Zum Schluß des lateinischen Sermo findet sich die Auslegung von *in vitam aeternam custodit eam*. In diesem Teil herrschen zwei Interpretationsaspekte vor:

1.) Eckhart weist zuerst auf das Paradox hin, dass der Tod gemäß dem Neuen Testament zum Leben führt: *Primo, id est in deum sive in Christum, Ioh. 14: 'ego sum*

<sup>139</sup> DW I, S. 293, Z. 4–6.

vita'; Col. 3: '*vita vestra abscondita est cum Christo in deo*'. Sed nota quod praemittitur: '*mortui estis*'.<sup>140</sup>

Es folgt eine Bekräftigung, dass *anima* nicht mit *animae essentia* zu verwechseln ist: *Nota: anima, ut dictum est, nominat non essentiam, sed exseritionem sive diffusionem sui et innexionem ad corpus*.<sup>141</sup> Die Seele soll deshalb bewahrt werden hin zu Gott, zu Christus und zum ewigen Leben bzw. zur Anbindung an und zur Diffusion in Gott. Diese erfolgt jedoch erst jenseits von Zeit und Stofflichkeit: *Animam ergo custodire in deum, qui est vita aeterna, utpote extra terminos temporis, materiae, essentiae, ...*<sup>142</sup> Hierin lässt sich eine Bewegung der *anima* zur *essentia* hin und über diese hinaus nachvollziehen, ein Behüten eines Teils der *anima* zur Ewigkeit hin. Wurde die *anima* im ersten Hauptabschnitt des Sermo als die mit subintellektuellen Kräften belastete *essentia* umschrieben, so will Eckhart die dieser Stufe zugrundeliegende und nunmehr zu überwindende *essentia* sich in Gott ausströmen lassen: *Animam ergo custodire in deum ... est ipsam custodire, ut se in deum exserat, diffundat*.<sup>143</sup> Die Partizipation (*ut se in deum exserat etc.*) steht hier neben einer Adhärenz: *anima ... nominat ... exseritionem ... ad corpus*. Die Präposition *in* markiert dabei das Verhältnis zwischen Zeuger und Gezeugtem, *ad* hingegen verweist auf die Trennung zwischen Gezeugtem und Geschöpf. Dabei ist die Seele in ein göttliches Licht und reines Sein erhöht: *pendens et suspensa in divino lumine et esse impermixto*.<sup>144</sup> Wichtig scheint hier, dass die absolute Metapher *divinum lumen* (göttlicher Lichtglanz) jene Erhebung der Seele kennzeichnet, die der *unio mystica* unmittelbar bevorsteht. Der Begriff *lumen* ist dabei in Unterscheidung zum reinen Sein, zur ursprünglichen *lux* zu verstehen.<sup>145</sup> Es wird also — wie überwiegend in den vorausgehenden Abschnitten des Sermo — die Unterscheidung zwischen Gott und der im *lumen* erhöhten *essentia* hervorgehoben. Die Essenz muss sich erst noch ganz verwandeln, um in Gott aufgehen zu können. Der hier implizierte Aspekt des 'Noch-Nicht', der in der finalen Konstruktion *custodire, ut ...* zum Ausdruck kommt, kennzeichnet erneut eine unterscheidende Gesprächsposition, welche diesmal von der Warte der *essentia* die Perspektive auf die *unio* richtet.

(2.) Die zweite Auslegung zu *in aeternam vitam custodit eam* lautet: man behütet die Seele, damit Gott bzw. Christus gleichsam in der *anima* lebe, so wie der Körper gegenwärtig (*modo*) in der Seele lebt: *ut quasi deus in ipsa vivat, sicut modo corpus, secun-*

<sup>140</sup> LW IV, S. 464, Z. 9–12. — Der entscheidende Vers im Kolosserbrief lautet: "mortui enim estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo" (Fischer u.a. 1994).

<sup>141</sup> LW IV, S. 464, Z. 13 f.

<sup>142</sup> LW I, S. 464, Z. 14 — S. 465, Z. 2.

<sup>143</sup> Ibid.

<sup>144</sup> LW IV, S. 465, Z. 4.

<sup>145</sup> Vgl. Anm. 17.

*dum illud: 'vivit in me Christus', Gal. 2.*<sup>146</sup> Zu beachten ist hier die Modifikation des *unio*-Bezugs durch *quasi* und die durch die präpositionale Konstruktion (*in ipsa vivat, vivit in me*) bewirkte Vorstellung einer Partizipation. Des weiteren bringt *modo* eine zeitliche Dimension ein, die die *unio* als noch fern erscheinen lässt.

Das Behüten der Seele ist nötig, wenn die Seelen-Essenz in *divinum esse* transformiert werden soll, in dem Gott er selbst ist und in welchem er lebt: *transformatur siquidem in illud esse divinum, quo utique esse divino deus est et vivit.*<sup>147</sup> Die Hervorhebung der Transformation zeigt den Weg der Verwandlung, den die Seele zur *unio* hin abschreiten muss. Das Verb *transformari* lässt den Aspekt der unmittelbaren Identität von göttlichem und seelischem Sein zurücktreten, da die Blickrichtung auf das Verwandlungsgeschehen und somit auf die implizierte Differenz gerichtet wird. Die notwendige Transformation der Seele wird schließlich mit einem ausdrucksstarken Vergleich bestätigt: die Seele bzw. die Seelen-Essenz speist das *divinum esse*, wie die Nahrung das Tier speist und die Holzscheite das Feuer nähren, indem sie im "Feuer-Sein" transformiert wurden: *Sic enim dicimus ... ignem suo modo vivere lignis transformatis in esse ignis.*<sup>148</sup> Obwohl es zunächst scheint, dass durch die unterschiedlichen Bildstrukturen bei Vergleich und Metapher dieses Feuerbild für die metaphorisch etablierte Relation zwischen Seele und Seelen-Essenz bzw. Seelen-Essenz und Gott nicht heranzuziehen ist, kann das Holz-Feuer doch nur über eine Deutung als absolute Metapher in den mystischen Prozess einbezogen werden. Da *ignis* im weiteren Kontext des lateinischen Werks auch als absolute Metapher sowohl für Gott als auch innerhalb des Sermo LV,4 für die Seelen-Essenz auftaucht (s. erster Hauptabschnitt), lässt sich aus der Verwandlung der Holzscheite in das Sein des Feuers das attributive Analogiemodell herauslesen. So deutet diese Stelle rückwirkend auch das Meister-Zitat im ersten Hauptabschnitt aus, in dem *ignis* als absolute Metapher, unter Einbeziehung des weiteren Kontextes jedoch als identifikatorische Sprengmetapher für *animae essentia* auftrat. Da *ignis* hier als Bildspender für das *divinum esse* (Bildempfänger) agiert, wird die Interpretation von *ignis* im ersten Hauptabschnitt als innovative Sprengmetapher unterstützt. Aufgrund der lediglich vermittelten Einheit, die durch die erforderliche Transformation zum Ausdruck kommt, trifft *ignis* an dieser Stelle im Gegensatz zu *ignis* am Beginn des Sermo nicht die synchrone Identitätsaussage einer innovativen Sprengmetapher.

Das Fehlen einer synchronen Identitätsaussage soll an folgendem Vergleich noch deutlicher werden. Eckhart spricht, kurz bevor er den Vergleich anbringt, in Bezug auf die Seele von einem *transformare in esse divinum*, ohne ein eigenes *esse* der Seele zu erwähnen.<sup>149</sup> Dies scheint besonders bemerkenswert, wenn man eine hier ver-

<sup>146</sup> LW IV, S. 465, Z. 6 f.

<sup>147</sup> LW IV, S. 465, Z. 7 f.

<sup>148</sup> LW IV, S. 465, Z. 8 f.

<sup>149</sup> Vgl. LW IV, S. 465, Z. 7 f.

gleichbare Stelle aus einer weiteren deutschen Predigt (Predigt 7) heranzieht. Diese Stelle äußert sich bezüglich der Seinsanalogie wesentlich deutlicher als Sermo LV,4: *Diu spise, die ich izze, diu wirt alsó vereinet mit mínem líbe als mín líp mit mínere sêle. Mín líp und mín sêle diu sint vereinet an einem wesene, niht als an einem werke, als mín sêle, diu einiget sich dem ougen an einem werke, daz ist, daz ez sihet. Alsó hát diu spise, die ich izze, ein wesene mit mínere natúre, niht vereinet an einem werke, und meinet die grózen einunge, die wir mit gote suln hân an einem wesene, niht an einem werke.*<sup>150</sup> Wie die Holzscheite im Feuer verliert die Seele also alle Ungleichheit mit Gott und wird ihm wesensgleich. An dieser Parallelstelle zeigt sich, dass Eckhart die lateinische Formulierung zurückhaltender wählt und die von ihm befürwortete Attributionsanalogie nicht ausdrücklich einbringt. Er gibt ihr nicht so offen Ausdruck wie in der deutschen Volkssprache.

So paßt sich die Aussage *anima vivit aeternaliter* im letzten Absatz der Predigt nur unter der Bedingung korrekt in den gesamten Gedankengang, dass die Seele als Ganzes vor ihrem Aufgehen in Gott transformiert wird.<sup>151</sup> Obwohl Eckhart an dieser Stelle den Begriff *anima* mit *vivere aeternaliter* zusammenzieht, weist doch der temporal-kausale *quando*-Satz in eine noch entfernte Ewigkeit: *anima vivit aeternaliter, quando nullum habet terminum in vita, non solum durationis, scilicet semper, sed nec terminum habet restrictionis, scilicet ubique, in omnibus vivendo.*<sup>152</sup> Dieselbe Aussagefunktion erfüllen auch die im nächsten Satz folgenden, antithetischen Zeitadverbien *modo* und *tunc*: *Sicut enim modo in omnibus amat deum, sic tunc in omnibus*

<sup>150</sup> DW I, S. 118, Z. 10 bis S. 119, Z. 6. — Die Hervorhebungen im Text stammen von der Verfasserin.

<sup>151</sup> LW IV, S. 465, Z. 10. — In seiner Analyse der deutschen Predigt 17 fasst Sturlese die Verwandlung der Seele als das "Bewusst-werden der göttlichen Begründung durch den Seelengrund" auf: "Im zweiten Teil der Predigt [...] untersucht Eckhart das Verhältnis zwischen Mensch und Gott unter einem neuen Gesichtspunkt. Nachdem er die Existenz eines unaussprechlichen Seelengrundes gezeigt hat, der das Wesen des Menschen begründet und mit Gott verwandt ist, entwickelt Eckhart den dynamischen Aspekt des Verhältnisses. Dreifach sind die Gründe, weshalb Christus sagt, man solle *seine* Seele hassen. (a) Soweit sie *sein* ist, gehört sie nicht Gott, und (b) ist sie noch nicht in Gott verwandelt. Ferner (c) soweit sie *sich selbst* schmeckt, schmeckt ihr Gott nicht vollkommen [...]. Es geht hier um >>den Gegensatz zwischen 'mein' und 'Gottes'<< — bemerkt mit Recht in seinem Kommentar Niklaus Largier. Largier deutet den Text im mystischen Sinne: >>Solange die Seele dem Menschen gehört, verfehlt sie Gott; sie trifft ihn erst, wo sie ihrer selbst verlustig gegangen ist und allein Gott wahrnimmt<< (ebda.). Dem Text Eckharts sind allerdings sowohl die Metaphorik des >>Treffens<< und des >>Verfehlens<< als auch die Idee des >>ihrer-selbst-verlustig-Gehens<< fremd. Ich verstehe vielmehr diesen Text dahingehend, dass hier >>mein<< auf die falsche Illusion einer gottlosen Fundierung des Menschen in seinem Wesen hinweist, während >>Gottes<< durch den Seelengrund bedeutet. Dieses Bewusst-werden versteht Eckhart als eine >>Verwandlung<<." (Sturlese 1998, S. 88 f.). Sturlese bezieht sich in diesem Passus auf Largier 1993, 1: S. 913.

<sup>152</sup> LW IV, S. 465, Z. 10–12.

*vivendo*.<sup>153</sup> Damit wird hier ganz am Schluß des Sermo nochmals ein Wechsel zurück auf die Gesprächsposition der *anima* vorgenommen.

Indem also eine Identitätsrelation von der *unio* her begrifflich keinen Raum erhält, wird im vierten Hauptabschnitt des Sermo zunächst eine Gesprächsposition von der Warte der Seelen-Essenz mit Perspektive auf die *unio* hin eingenommen. Die Lichtmetaphorik wird auch hier wieder eingesetzt, um die Differenz zu verbalisieren. Im Vergleich der brennenden Holzscheite bietet die Feuermetaphorik hier ein eindringliches Bild der Vereinigung von Seelen-Sein und göttlichem Sein. Diese Vereinigung stellt sich jedoch nur als eine mittelbare, über den Weg der vollkommenen Transformation erreichbare *unio* dar. Ganz am Schluß des Sermo wechselt die Gesprächsposition zur *anima* und führt damit den Gedankengang wieder in die körperverhaftete Gegenwart zurück.

### Zusammenfassung

Im Vergleich der Parallelpredigten LV,4 und 17 hat sich innerhalb der Feuermetaphorik und insbesondere innerhalb der Lichtmetaphorik deutlich die Tendenz gezeigt, dass im Lateinischen hauptsächlich absolute Metaphern im Sinn der traditionellen Theologie und Philosophie verwendet werden, während im Mittelhochdeutschen primär das spezifische Bildverfahren der identifikatorischen Sprengmetaphorik zur Anwendung gelangt. Dies ist mit den unterschiedlichen Gesprächspositionen, die in der jeweiligen Sprache vorherrschen, in Zusammenhang zu bringen. Es wurde dabei deutlich, dass im Vergleich die Unterschiede in den Aussageweisen überwiegen, dass aber auch auffällige Gemeinsamkeiten in den Positionen beider Texte festzustellen sind. Die Beschreibungsmodi in den beiden Sprachen stehen daher keineswegs streng getrennt nebeneinander.

Die jeweiligen Unterschiede und Gemeinsamkeiten seien hier nochmals zusammengefasst:

1. Zu Sermo LV,4. Gleich zu Beginn des ersten Hauptabschnitts legt Eckhart eine Gesprächsposition fest, die *hic et nunc* strikt von *tunc* trennt. Die Spannung zwischen Jetztzeit und Eschaton wird besonders durch das Schlüsselwort *nōndum / necdum* charakterisiert. Dabei wird die Differenz zwischen *anima* und Seelen-Essenz durch die jeweilige Blickrichtung entweder stärker oder minder betont: wird im ersten Absatz von der Warte der *anima* zu den höheren Wesenheiten aufgeblickt, so findet sich im zweiten Absatz von derselben Warte der rückgewendete Blick (*respec-*

<sup>153</sup> LW IV, S. 465, Z. 12 f.



tus) auf die Körperverhaftung. In den folgenden Hauptabschnitten ist ein stetes Oszillieren der Perspektiven zwischen Körperverhaftung und Einheit zu registrieren. Die Gesprächsposition wird dabei fast immer durch die noch in der Jetztzeit befindliche *anima* bestimmt. Lediglich zu Beginn des ersten Hauptabschnitts sowie im vierten Hauptabschnitt wechselt die Position kurzzeitig zur *essentia*, von deren Standpunkt aus der zukünftige Einigungsprozess geschildert wird.

Durchbrochen wird die von der Differenz geprägte Gesprächsposition allein durch die Meister-Zitate im ersten Absatz des ersten Hauptabschnitts. Zwar steht *scintilla stellaris essentiae* noch im Einklang mit der unterscheidenden Gesprächsposition, doch ließ sich für *lux* und *ignis* (als absolute Metaphern für die Seelen-Essenz) nachweisen, dass man diese als innovative Sprengmetaphern interpretieren kann. Dies gelang jedoch nur unter Berücksichtigung des mittelbaren Kontextes der anderen Hauptabschnitte sowie des Kontextes der weiteren lateinischen Schriften Eckharts. Eine augenfällige identifikatorische Sprengmetaphorik wie im Mittelhochdeutschen ließ sich indes nirgendwo feststellen, da im unmittelbaren Kontext eines Bildes nie eine Synchronie von *anima* und ihrer reinen Wesenheit deutlich wird. Es findet sich m.a.W. nirgends im lateinischen Sermo eine eindeutige Identität zwischen dem seelischen Sein und dem Sein Gottes in der Gegenwart.

Das diachrone Verhältnis von *anima* und *animae essentia* bzw. von *anima* und der *unio* zwischen Essenz und Gottheit im einen Sein beherrscht auch die folgenden Licht- und Feuermetaphern (*lux intellectualis, lumen divinum, ignis esse*). Die zeitlich wie räumlich dimensionierte Differenz zwischen *anima* und *essentia* wie auch zwischen *essentia* und *divinum esse* äußert sich dabei u.a. in der vielfältigen Wegmetaphorik, in Verwandlungsverba, die z.T. durch die Formulierung *non tota / non totus* unterstützt werden, in Zeit- und Ortsadverbien sowie Finalsätzen. Wird über die *unio* im Urgrund der Dinge gesprochen, so finden sich neben den absoluten Metaphern ferner affirmative übersteigerungen oder Negationen.

Interessant ist die in der Auslegung zu *suam* sich aussprechende Reziprozität zwischen Gott und *anima* (*non tota / non totus*). Sie besitzt zwar aufgrund des implizierten zeitlichen Aufschubs keine identifikatorische Aussagekraft, doch bringt sie zum Ausdruck, dass der jeweilige Seins-Zustand der Seele sowie jede Veränderung dieses Seinszustandes Gott 'betrifft'. Insofern suggeriert die Reziprozität des lateinischen Textes eine ähnlich gewagte Aussage wie die Äquivokität des Mittelhochdeutschen, nämlich dass es — in Übereinstimmung mit dem attributiven Analogiemodell — einen direkten Zusammenhang zwischen seelischem und göttlichem Sein gibt.<sup>154</sup>

Eine Identitätsrelation, die sich in einer Gesprächsposition von der *unio* her ausdrücken würde, erhält im lateinischen Sermo also begrifflich fast keinen Raum. Es

<sup>154</sup> An anderen Stellen des lateinischen Predigtwerks tritt diese Bedeutung der Reziprozität stärker hervor (s. Anm. 90).

wird vielmehr die bildhafte Ähnlichkeit zwischen Seelen-Essenz und Gott unterstrichen. Der Blick aus dem Diesseits auf die Transzendenz sowie die — mit Ausnahme der Meister-Zitate zu Anfang des Sermo — fortwährend suggerierte Inkommensurabilität zwischen Seele einerseits und Seelen-Essenz und Gott andererseits erzeugen eine spannungsreiche diachrone Distanz. Diese muss erst durch die Läuterung und Annäherung an Gott überwunden werden.

Die heilsgeschichtlich projektive Dynamik der Seins-Aussagen gibt letztlich der Tendenz der lateinischen Sprache Ausdruck, in ihrer Bedeutungsspanne traditionell festgelegte Begriffe zu verwenden. Dieser Befund erstreckt sich insbesondere auf die Licht- und Feuermetaphorik, die trotz der Einpassung in das attributive Analogiemodell den Rahmen der traditionellen Begrifflichkeiten zumindest im engeren Kontext des Sermo LV,4 nicht sprengt. Erst unter Hinzunahme des weiteren Kontextes entwickelt ein Teil der Licht- und Feuermetaphern eine identifikatorische Aussagekraft im Sinne der innovativen Sprengmetapher.

2. Zu Predigt 17. Was die Licht- und Feuermetaphorik im deutschen Text betrifft, so holt diese im Gegensatz zum lateinischen Sermo überwiegend die Ewigkeit in die Gegenwart. Die Gesprächsposition ist dabei nicht nur durch eine Bewegung zur *unio* hin, sondern auch durch ein gleichzeitiges Sprechen aus ihr heraus gekennzeichnet: in der paradoxen Synchronie von Identität und Differenz treten göttlicher Urgrund und Seelen-Natur in den identifikatorischen Sprengmetaphern *viur* und ganz besonders *licht* und *grunt* sowie in den sprachphilosophischen Erwägungen als äquivok auf. So wird im Gegensatz zur lateinischen Predigt in auffälliger Weise ein und dieselbe Prädikation für das Sein der Seelen-Essenz und für das Sein Gottes verwendet. Das Ziel des mystischen Wegs zur *unio* ist überwiegend bereits in der Jetztzeit erreicht, die als ewige Gegenwart die Differenzen zwischen den Seinstufen bereits überwunden hat.

Des weiteren zeigt sich in Bezug auf die gesamte Predigt, dass die eigentümliche Synchronie von Identitäts- und Differenz-Aussage nicht konsequent durchgehalten wird. Dies zeigen die zweite Auslegung im ersten Hauptabschnitt und der zweite Hauptabschnitt, in denen die Gesprächsposition allein durch die Differenz bestimmt wird. Doch obwohl hier keine Synchronie zwischen Jetztzeit und Ewigkeit ausgedrückt ist, fehlt im Vergleich zum Lateinischen auch jede räumliche und zeitliche Projektion in der Unterscheidung von Gott und *sêle*.

Ebenso finden sich im letzten Hauptabschnitt zu *in dirre werlt* zwei Meister-Zitate, die eine Gesprächsposition deutlich werden lassen, welche eine Differenz zwischen *sêle* und ihrer Lauterkeit aufweist.

Eckhart gebraucht einmal das Verwandlungsverb *werden* im Präsens und impliziert damit eine noch zu vollziehende Transformation der Seele. Diese suggeriert eine diachrone Differenz zwischen der Seele und ihrer reinen Wesenheit. Ferner bezieht sich Eckhart auf das Vermögen der Seele, zu einer intelligiblen Welt zu wer-

den (*diu sēle hat eine mügelicheit in ir, daz aller dinge bilde in sie gedrucket wird.*).<sup>155</sup> Die Aktualisierung des Vermögens wird in diesem zweiten Meister-Zitat jedoch nicht explizit in eine eschatologische Ferne gerückt, wie dies im Lateinischen immer wieder geschieht. Die Differenz wird zwar markiert, ihre zeitlichen Dimensionen (Diachronie, Synchronie) finden jedoch so gut wie keinen Ausdruck. Nur an einer Stelle (im dritten Hauptabschnitt) ließ sich ein diachrones Verhältnis zwischen Differenz und Einheit feststellen.

So wechselt die Gesprächsposition in der Weise, dass zwar an exponierter Stelle, nämlich am Anfang und Ende der Predigt, göttliches und menschliches Sein ausschließlich äquivok auftreten. Doch setzt sich zwischendurch innerhalb der Position, die synchron von der Differenz und der Einheit her bestimmt wird, wiederholt die Differenzposition durch.

Der vorliegende Beitrag hat versucht, die Ergebnisse von Susanne Köbele, die sich in ihrer Arbeit auf die Unterschiede zwischen deutschen und lateinischen Metaphern der Mystik konzentriert, in einen komplexeren Zusammenhang zu stellen. Die Analyse der Parallelpredigten LV,4 und 17 hat gezeigt, dass sich einerseits die Resultate der Köbel'schen Studie bestätigen lassen, soweit dies die Konstatierung verschiedener Bildprogramme im Lateinischen und Mittelhochdeutschen betrifft. Andererseits sind jene Resultate jedoch dahingehend zu modifizieren, dass der Bild-Vergleich im größeren Zusammenhang des Argumentationsverlaufs nicht auf diese Unterschiede reduziert werden darf. Eckharts deutsche Predigt enthält auch Differenzaussagen, die mit den Aussagen des lateinischen Sermo kongruieren. Dabei ist festzuhalten, dass diese Differenzaussagen sich nicht in der Licht- und Feuermetaphorik niederschlagen. Umgekehrt zeigt das Lateinische im engeren Kontext des Sermo zwar ein traditionsgebundenes Begriffsverständnis. Im weiteren Kontext der lateinischen Schriften Eckharts können einzelne Licht- und Feuermetaphern jedoch als identifikatorische Sprengmetaphern interpretiert werden.

Für die beiden untersuchten Texte gilt demnach zwar konsequent das attributive Analogiemodell, doch gibt Eckhart diesem im Lateinischen in der Regel nur relativ verhalten Ausdruck, während ihm die Volkssprache dadurch, dass sie in ihrer philosophischen Terminologie nicht so differenziert ist wie das Lateinische, die relativ unbefangene Möglichkeit bietet, die attributive Analogie durch die innovative Sprengmetapher eindringlich auszudrücken. Dadurch entsteht im Mittelhochdeutschen eine gleichsam horizontale oder synchrone Dynamik, während im Lateinischen die Dynamik überwiegend traditionell diachron bleibt. Es werden damit zwei unterschiedliche Arten von Spannung erzeugt, die auch auf den Rezipienten unterschiedlich gewirkt haben dürften. Ob die eigentümliche deutsche Bildsprache dabei produktiv auf Eckharts Denken wirkte, bleibt freilich zur Diskussion gestellt.

<sup>155</sup> DW I, S. 291, Z. 1 f.

## LITERATURVERZEICHNIS

*Textausgaben*

- Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1936 ff.
- Alberigo, Guisepe u.a. (Hgg.). 1973. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna: Istituto per le Scienze Religiose Bologna.
- Buttimer, Charles Henry (Hg.). 1939. *Hugonis De Sancto Victore Didascalicon*. Washington: The Catholic University Press.
- Delorme, F. (Hg.). 1934. *Bonaventura, Collationes in hexaemeron*. Florenz (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 8). S. 1–275.
- Fischer, Bonifatius u.a. (Hgg.). 1994. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Offergeld, Thilo (Hg.). 1997. *Hugo von Sankt Viktor, Didascalicon de studio legendi*. Freiburg: Herder Verlag (Fontes Christiani 27).
- Plasberg, Otto (Hg.). 1933. *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*. Leipzig: Teubner.
- Regali, Mario (Hg.). 1983. *Macrobio, Commento Al Somnium Scipionis, Libro I. Introduzione, testo, traduzione e commento*. Pisa: Giardini (Biblioteca di studi antichi 38).
- Ziegler, Konrat (Hg.). 1969. *M. Tulli Ciceronis De re publica*. Leipzig: Teubner.

*Forschungsliteratur*

- Beierwaltes, Werner. 1980. "Lichtmetaphysik." In: Ritter 1980.
- Becker, Karin Elisabeth. 1994. *Licht — (L)lumièr(s) — Siècle des Lumières. Von der Lichtmetapher zum Epochenbegriff der Aufklärung in Frankreich*. Köln: Hundt.
- Bohnet-von der Thüsen, Adelheid. 1972. *Der Begriff des Lichts bei Heinrich Seuse*. München: Schön Dissertationsdruck.
- Blumenberg, Hans. 1957. "Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung." *Studium Generale* 10: 432–447.
- 1960. *Archiv für Begriffsgeschichte* 6: 7–142.
- 1971. "Beobachtungen an Metaphern." *Archiv für Begriffsgeschichte* 15: 161–214.
- 1996. "Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit." In: Haverkamp 1996, 438–454.
- 1996. "Paradigmen zu einer Metaphorologie." In: Haverkamp 1996, 285–315.
- Bremer, Dieter. 1980. "Aristoteles, Empedokles und die Erkenntnisleistung der Metapher." *Poetica* 12: 350–376.
- Egerding, Michael. 1997. *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik*. 2 Bände. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- Gerwing, Manfred und Schachten, Winfried Heinrich Josef. 1989. "Heilsplan, -geschichte." In: *Lexikon des Mittelalters*. 9 Bände. München: Artemis und Winkler Verlag 1980–1999. Band 4 (1989)
- Haas, Alois Maria. 1979. *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz (Dokimion 4).
- 1986. "Was ist Mystik?." In: *Ruh* 1986, 319–341.
- Haug, Walter. 1995. *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*. Tübingen: Max Niemeyer
- Haverkamp, Anselm (Hg.). 1996. *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hoffmann, Ernst. 1950. *Platon*. Zürich: Artemis.
- Köbele, Susanne. 1993. *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*. Tübingen, Basel: Francke (Bibliotheca Germanica 30).
- Kurz, Gerhard. 1982. *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Largier, Niklaus (Hg.). 1993. *Meister Eckhart, Werke. Texte und Übersetzungen*. 2 Bände. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Lessing, Hans-Ulrich. 1984. "Mystik, mystisch." In: Ritter 1984.
- Lindberg, David C. 1987. *Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler* (übersetzt aus dem Amerikanischen von Matthias Althoff). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Löser, Freimut. 1994. "Rezension über Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit*." *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 123: 363–372.
- 1998. "Predigt 19: >Sta in porta domus domini<." In: Steer / Sturlese 1998, 117–149.
- Lossky, Vladimir. 1960. *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: J. Vrin (Études de Philosophie Médiévale 48).
- McGinn, Bernard (Hg.). 1986. *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*. Albany, NY: SUNY Press.
- Quint, Josef. 1953. "Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts." *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 27: 48–76; = *Ruh* 1986, 113–151.
- Ritter, Joachim (Hg.). 1980. 1984. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. bis dato 10 Bände. Basel, Stuttgart: Schwabe & Co. Basel in Zusammenarbeit mit der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1971–98. Bd. 5 (1980). Bd. 6 (1984).
- Ruh, Kurt (Hg.). 1986. *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*. Stuttgart: J. B. Metzler, Germanistische Symposien. Berichtsbände 7).
- 1989. *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*. München: Verlag C. H. Beck.

- 1996. *Geschichte der abendländischen Mystik*. 3 Bände. München: Verlag C. H. Beck, 1990–96. Bd. 3: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik* (1996).
- Schlee, Thomas Daniel und Kämper, Dietrich (Hgg.). 1998. *Olivier Messiaen. La Cité céleste — Das himmlische Jerusalem*. Köln: Wienand.
- Schürmann, Reiner. 1978. *Meister Eckhart. Mystic and Philosopher*. Bloomington: Indiana University Press.
- Seppänen, Lauri. 1985. *Meister Eckeharts Konzeption der Sprachbedeutung. Sprachliche Welterschöpfung und Tiefenstruktur in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik?* Tübingen: Max Niemeyer.
- Sertillanges, Antonin Gilbert. 1954. *Der heilige Thomas von Aquin* (aus dem Französischen von Robert Grosche). Köln: Olten.
- Soudek, Ernst. 1973. *Meister Eckhart*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Spitz, Hans-Jörg. 1969. "Metaphern für die spirituelle Schriftauslegung." In: Wilpert, Paul und Hoffmann, Rudolf (Hgg.). *Lex et Sacramentum im Mittelalter*. Berlin: Walter de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 6), 99–112.
- Steer, Georg. 1992. "Zur Authentizität der deutschen Predigten Meister Eckharts." In: Stirnimann / Imbach 1992, 127–168.
- Steer, Georg und Loris Sturlese (Hgg.). 1998. *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Stierle, Karlheinz. 1981. "Text als Handlung und Text als Werk." In: Fuhrmann, Manfred u.a. (Hg.). *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*. München: Fink (Poetik und Hermeneutik 9), 537–545.
- Stirnimann, Heinrich und Ruedi Imbach (Hgg.). 1992. *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz (Dokimion 11).
- Sturlese, Loris. "Predigt 17: >Qui odit animam suam <." In Steer / Sturlese 1998, 75–96.
- Tobin, Frank. 1986. *Meister Eckhart: Thought and Language*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.