

ANDERE ÄSTHETIK
|
KOORDINATEN 1

Schriftenreihe des SFB 1391

Herausgegeben von
Annette Gerok-Reiter

Beirat

Matthias Bauer
Sarah Dessi Schmid
Stefanie Gropper
Johannes Lipps
Anna Pawlak
Jörg Robert
Jan Stellmann
Dietmar Till
Anja Wolkenhauer

ANDERE ÄSTHETIK

Grundlagen – Fragen – Perspektiven

Herausgegeben von
Annette Gerok-Reiter, Jörg Robert,
Matthias Bauer und Anna Pawlak

DE GRUYTER

Gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft
(DFG) – SFB 1391 – Projekt-ID 405662736

Für den SFB ist eine geschlechtersensible Sprache ein wichtiges Anliegen. Wir empfehlen daher nachdrücklich die Abbildung faktischer Geschlechtervielfalt in der Sprache. Angesichts der unterschiedlichen Möglichkeiten, dies zu realisieren, schreiben wir den Autor:innen jedoch nicht zwingend vor, welche Form jeweils gewählt wird.

ISBN 978-3-11-069264-8
e-ISBN (PDF) 978-3-11-071996-3
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-071998-7
ISSN 2751-2665
e-ISSN 2751-2673
DOI <https://doi.org/10.1515/9783110719963>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Creative Commons-Lizenzbedingungen für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte (wie Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht im Original der Open-Access-Publikation enthalten sind. Es kann eine weitere Genehmigung des Rechteinhabers erforderlich sein. Die Verpflichtung zur Recherche und Genehmigung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2022942227

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 bei den Autorinnen und Autoren, Zusammenstellung © 2022 Annette Gerok-Reiter, Jörg Robert, Matthias Bauer und Anna Pawlak, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandgestaltung und Titelei: P. Florath, Stralsund
Einbandabbildung: Frans Floris, *Engelsturz*, 1554, Öl auf Holz, 308 × 220 cm, Antwerpen, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, © Koninklijk Museum voor Schone Kunsten Antwerpen, www.artinflanders.be, Foto: Hugo Maertens.
Satz: Dörlemann Satz, Lemförde
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
www.degruyter.com

Annette Gerok-Reiter und Volker Leppin

Religiöse Gebrauchstexte als Orte ästhetischer Verhandlungen

Kap. II,25 des *Fließenden Lichts der Gottheit* und Meister Eckharts
Predigt 57 im Vergleich

Abstract

The present essay brings together literary studies and theological investigations in the field of Church History. It examines aspects of a Christian aesthetics, as prevalent in the Middle Ages, examining Chapter II,25 of the *Flowing Light of the Godhead* handed down under the name of Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart's Sermon 57. Christian aesthetics finds its place here somewhere between the concealment of a transcendent God and his becoming visible in the incarnation. With its rhetorical inventory, Chapter II,25 of *The Flowing Light*, aims to achieve a performative comprehension of what is said, in order to lead, qua identification, to the experience of unity (*unio*) with God. Even if the structure of argumentation in Meister Eckhart's sermon 57 largely follows scholarly and learned guidelines and patterns, the goal here is also to convey and visualize the salvation of the biblical events in the here and now. In the tension between the religious reference to salvation and the linguistic design, whose mediating power is both doubted and celebrated, aesthetic processes of negotiation become tangible with great intensity. Therefore, this article aims to show how functionally bound texts, especially those claiming to mediate religious salvation, could become an outstanding site of aesthetic reflection in the pre-modern era.

Keywords

Flowing Light of the Godhead, Eckhart, Aesthetics, Transcendence, Incarnation, Mysticism

1. Problemaufriss: Christliche Ästhetik?

Mittelalterliche Ästhetik ist, so der Forschungskonsens, über weite Strecken als christliche Ästhetik zu verstehen. Doch der Terminus ‚christliche Ästhetik‘ birgt Aporien,¹ welche die Schwierigkeiten, in der Vormoderne von ‚Ästhetik‘ zu sprechen, paradigmatisch spiegeln.² Dies zeigt sich insbesondere in der mittelalterlichen Mystik und hier

1 Köbele 2004; vgl. auch Kiening 2016, hier S. 51.

2 Hierauf hat zu Recht Andreas Speer mehrfach hingewiesen, u.a. 1993 und 1994: Aussagen etwa über das ‚Schöne‘ lassen sich nicht als „Theorie“ (Assunto 1982) zusammenschließen und können keineswegs selbstverständlich als Grundlagen von ‚Kunst‘ oder ‚Ästhetik‘ im neuzeitlichen Sinn gelten, da hier Phänomene wie Begriffe (Schönheit, *claritas*, *proportio* etc.) an den heterologischen

vor allem in ihrer Prägung durch die Tradition neuplatonisch-lichtmetaphysischer Konzepte, wie sie über Ps.-Dionysius Areopagita vermittelt wurden. Dessen paradoxal ausgedrückte Vorstellung göttlicher Präsenz in der glanzvollen irdischen Erscheinung (ὑπέρφωτος γνώφος / *hyperphotos gnophos*)³ verbindet sich mit der lichtmetaphorischen Rede von Christus im Johannesevangelium (Joh 1,4f.) und führt so in das Zentrum christologischer Vorstellungen,⁴ die durch den Gedanken der Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur die theologische Lösung eines Problems bereiten, die medial und ästhetisch vor besondere Herausforderungen stellt: Das Erfassen der Transzendenz in der Immanenz. Denn was als in Christus schon geschehen erfolgt ist, jedoch in der und für die Erfahrung des einzelnen Menschen je neu erschlossen werden muss, lässt sich nur durch das materiale bzw. sprachliche Zeichen vermitteln. Aufgerufen ist damit zugleich aber wiederum eine paradoxe Spannung: Einerseits bedarf die göttliche Wahrheit der irdischen Vermittlung, um in ‚Erscheinung‘ zu treten, d.h. immer wieder neu erfahrbar zu werden. Dabei kommt dem irdischen *signum* als Abglanz göttlichen Lichts höchste Dignität zu. Andererseits bleibt der irdische Glanz doch lediglich ontologisch sekundäres Verweismedium, dessen Eigenanspruch hinter seinem Verweischarakter zurückstehen muss, will es nicht bloßer Anschein, luziferische Verblendung sein. Wie aber die komplexe Relation zwischen göttlichem Glanz und irdischem Abglanz, Schein und Anschein, Wahrheit und Vermittlung, theologischem und ästhetischem Verweis⁵ jeweils im irdischen *signum* zu fassen ist, kann sich immer nur in je neuen Aushandlungen zeigen.⁶

Referenzrahmen von Ontologie bzw. Theologie gebunden bleiben. Vgl. zum Projekt einer ‚Ästhetik in mittelalterlicher Literatur‘ und ihren methodischen Handicaps auch Braun 2007.

- 3 Ps.-Dionysius: *De mystica theologia* I,1 [PTS 67], S. 142,1f.: κατὰ τὸν ὑπέρφωτον [...] γνώφον („in dem überlichthaftern Dunkel“); Übers. nach (Ps.-)Dionysius Areopagita: Von den Namen zum Unnennbaren (von Ivánka), S. 91.
- 4 Siehe auch das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis mit der berühmten Wendung: φῶς ἐκ φωτός / *lumen de lumine* (Denzinger: *Kompendium*, Nr. 150).
- 5 Die Thematik des Scheinens, Erscheinens, In-Erscheinung-Tretens prägt die Reflexionen in mittelalterlichen Kontexten zwischen theologischer und ästhetischer Semantik in Bezug auf einzelne Begriffe (u.a. *claritas*: vgl. Eco 1991, S. 137–139; *lux* und *lumen*: vgl. Perpeet 1977; im Zusammenhang neuplatonischer Ansätze: Olejniczak Lobsien 2007; höfischen Erzählens: Müller, J.-D. 2006; bildtheoretischer Überlegungen: Ganz / Lenten 2004; Schellewald 2012 usw.); sie hält sich bis in moderne Reflexionen, tritt hier jedoch meist wieder auseinander in philosophisch-ästhetischen und theologischen Diskurs: z.B. Mersch 2002; Seel 2003; Welte 2015. Interdisziplinär zum Feld bildlichen In-Erscheinung-Tretens: Eusterschulte / Stock 2016. Vgl. auch Gerok-Reiter et al. 2023 [im Druck].
- 6 Die Frage nach Schein und Anschein ist auch insofern zu stellen, als das Attribut ‚christlich‘, angewandt auf Mystik, prekär sein kann: Auch wo der Selbstanspruch mystischer Autorinnen und Autoren die eigene Christlichkeit proklamiert, sind doch viele von ihnen Objekte häresiologischer Überprüfungen und Verurteilungen geworden. Die Problematik des Scheins, der zum bloßen Anschein werden kann, ist damit auch in dogmatischer Sprache reformulierbar – wenn etwa in der

Das Teilprojekt C3 „Der *schoene schîn* in der Mystik“ möchte im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1391, ausgehend von diesen Fragen, versuchen, sich den spezifischen Voraussetzungen, Bedingungen und Erscheinungsformen vormoderner Ästhetik im Blick auf mittelalterlich-volkssprachige Mystik zu nähern. Vor diesem Hintergrund untersucht das Projekt zwei Textkorpora, die es erlauben, möglichst unterschiedliche Inszenierungsformen des Themenfeldes von Glanz und Abglanz, Schein und Anschein, Wahrheit und Vermittlung, theologischem und ästhetischem Verweis in den Blick zu bekommen, um von hier aus auf die im Kern paradoxalen Vorstellungen einer ‚christlichen Ästhetik‘ zuzugehen. Im Zentrum stehen hierbei zum einen *Das Fließende Licht der Gottheit*, das unter dem Namen Mechthilds von Magdeburg (1207/08–1282) tradiert wird, zum anderen Meister Eckharts (gest. 1328) deutschsprachige Predigten.⁷ Beide Textkorpora eignen sich im Rahmen des Forschungsprogramms des SFB besonders, da sie aus zeitgenössischer Perspektive sicherlich nicht als ‚Kunstwerk‘, sondern als Kompendium religiöser Didaxe bzw. als Praxis der meditativen Gotteserfahrung zu verstehen sind. Sie gehören damit jenem Quellenbereich an, der nicht nur ‚anders‘ – d. h. vormodern – „in der Zeit“⁸ ist und ästhetische Aussagen allenfalls implizit entfaltet, sondern der auch jenem erweiterten, ‚anderen‘ Untersuchungsfeld des SFB in seinem Programm entspricht, insofern auch dort nach ästhetischen Verhandlungen gesucht werden soll, wo nicht ein künstlerischer Anspruch, sondern Gebrauchszusammenhänge im Zentrum stehen.⁹ Mit dem Ansatz bei religiösen Gebrauchstexten soll somit bewusst ein neuralgischer Punkt der ästhetischen Diskussion fokussiert werden.

Bulle *In agro dominico* gerade die Aussage aus Meister Eckharts Johanneskommentar, dass selbst noch im üblen Werk die Herrlichkeit Gottes leuchte (*relucere*), zur Grundlage der Verurteilung genommen wird (Denzinger: Kompendium, Nr. 954). Die dogmatische Kritik antwortet hier auf dogmatische Implikationen der Eckhartschen Metaphysik. So kann die Entstehung solcher dogmatisch angreifbaren Aussagen ihrerseits auf theologische Motive, aber auch auf beanspruchte Erfahrung oder ästhetische Vermittlungsformen zurückgeführt werden, was aber zugleich heißt, dass nicht nur deren problematische, sondern auch deren produktive Kraft sich auf theologische Gehalte auswirken könnte.

- 7 Die Korpora umfassen damit zwei Generationen volkssprachiger Mystik. *Das Fließende Licht der Gottheit* ist sukzessiv ab 1250 entstanden, 1265 lagen fünf Bücher vor, schließlich wurde eine Redaktion aus sieben Büchern zusammengestellt. Meister Eckharts Predigten entstammen unterschiedlichen Lebensstationen, deren Zuordnung und Datierung bis heute unsicher und vielfach strittig ist. Ihre Zuweisung zu Meister Eckhart erfolgt in der modernen kritischen Ausgabe, die Josef Quint begründet hat, und – ihr folgend – in der hier benutzten Ausgabe von Niklaus Largier aufgrund einer Entsprechung zu einem durch seine Verteidigung in dem gegen ihn gerichteten Häresieprozess gesicherten Korpus von Predigten.
- 8 Vgl. den Beitrag zum Forschungsprogramm des SFB: Annette Gerok-Reiter und Jörg Robert in diesem Band, S. 3–51, hier S. 20–22.
- 9 Vgl. Annette Gerok-Reiter und Jörg Robert in diesem Band, S. 3–51, hier S. 22f. Zum Zusammenhang von ‚Gebrauch‘ und ästhetischen Valeurs grundlegend: Müller, J.-D. 2007.

Als Ausgangspunkt der Analysen wählt das Teilprojekt innerhalb der beiden mittelalterlichen mystischen Textkorpora zum einen Argumentationen, in denen die aufgezeigten Problemkonstellationen explizit zur Sprache kommen, andererseits jedoch auch implizite Thematisierungen, etwa indem Bedingungen göttlicher Offenbarung, Konstellationen von Leiblichkeit und Erfahrung der Wahrheit, Erkenntnismöglichkeiten im Irdischen oder Überlegungen zur Leistungsfähigkeit der sprachlichen Vermittlung aufgerufen werden, oft verbunden mit dem Themenfeld von Licht oder Lichterscheinungen oder der *Hohelied*-Exegese. Die einzelnen Argumentationen, Motivausgestaltungen oder auch Lexeme in diesem Kontext werden dabei als „Reflexionsfiguren“¹⁰ aufgefasst, deren ästhetischer Modus in der Relation von theologischer Konzeptualisierung und sozialer Funktionalisierung einerseits, der Eigenlogik der Darstellung andererseits von Fall zu Fall aus den jeweiligen Textpassagen allererst zu erschließen ist. Ausgegangen wird dabei von der Arbeitshypothese, dass es gerade im Gegenüber und Miteinander von religiösem Anspruch direkter Heilsoffenbarung und neuem volkssprachigem Ausdruck, der den Glanz göttlichen Erscheinens in der *barbara lingua* im sozialen Kontext vermitteln möchte, ‚kollaborativ‘ zu impliziten ästhetischen Verhandlungen kommt.¹¹

Dies heißt jedoch auch, dass sich die Antworten auf die aufgeworfenen Fragen nur aus der dynamischen Relation von textuellen Strategien der Darbietung und Gestaltung einerseits, kontextuellen Einflüssen und Funktionen andererseits erschließen lassen. Zur Analyse der damit einsetzenden Wechselwirkungen zwischen textuell-autologischen und kontextuell-heterologischen Aspekten dient das praxeologische Modell des SFB.¹² Indem beide Korpora dabei nicht nur parallele, sondern auch unterschiedliche autologische und heterologische Perspektiven begründen – etwa im Blick auf die jeweils andere Überlieferungssituation, Gestalt, Dialogizität oder Argumentationsstruktur der Texte, aber auch im Blick auf die jeweils divergenten Formen der institutionellen Einbindung, der Bildungshintergründe bzw. die diese begründende Genderperspektive – steht mit den Unterschieden der Textkorpora nicht nur eine vielfach komplementäre

- 10 Zum Instrumentarium der „ästhetischen Reflexionsfigur“ vgl. Annette Gerok-Reiter und Jörg Robert in diesem Band, S. 3–51, hier insbes. S. 29–31. Vorstudien zum Instrumentarium mit Beispielen finden sich in: Gerok-Reiter et al. 2019.
- 11 ‚Kollaborativ‘ bezieht sich darauf, dass hier ganz unterschiedliche Akteurinnen und Akteure sowie ‚text-networks‘ beteiligt sind. Vgl. zu Begriff und Phänomen translingualer und transkultureller ‚text-networks‘: Selden 2019; zum Phänomen pluraler Autorschaft: vgl. grundsätzlich: Gropper et al. 2023 [im Druck], zum *Fließenden Licht*: Gerok-Reiter 2023 [im Druck].
- 12 Siehe dazu die Ausführungen in Annette Gerok-Reiter und Jörg Robert in diesem Band, S. 3–51, hier S. 26–29. Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass das Begriffspaar ‚autologisch – heterologisch‘ anders konnotiert ist als die vor allem von Paul Tillich 1987, S. 101–105, eingeführte Trias aus Heteronomie, Autonomie und Theonomie. Geht es bei Tillich vor allem um „Strukturelemente der Vernunft“ (Tillich 1987, S. 101), so orientiert sich das praxeologische Modell des SFB an der Verhältnisbestimmung zwischen der Eigenlogik der Gestaltung und dieser gegenüber fremden bzw. durch soziale Einflüsse bestimmten Konstituenten eines ästhetischen Produkts.

Profilierung der Problematik, sondern auch die Belastbarkeit des praxeologischen Modells selbst zur Debatte.

Auf der Basis dieser Fragen sind die Implikationen einer vormodernen Ästhetik zu konturieren, die dem christlichen Referenzrahmen verpflichtet bleibt und ihn zugleich mitgestaltet. Um der Herausforderung dieser Doppelperspektive gerecht zu werden, besteht die Notwendigkeit, Theologie und Literaturwissenschaft konsequent in interdisziplinärer Perspektive zusammenzuführen. Dabei ist zunächst in Rechnung zu stellen, dass beide Disziplinen von grundsätzlich anderen Fach- und Denktraditionen in Bezug auf ästhetische Vorstellungen ausgehen. Diese lassen sich in ihrer Vielfalt in einem knappen Abriss nicht darstellen. Daher fokussiert die folgende Zusammenfassung die Frage, inwiefern sich bei beiden Zugängen Korrelationen einer Problematik zeigen, die sich einerseits auf die oben exponierten Aporien, andererseits und vor allem auf Schwierigkeiten im Umgang mit der historischen Varianz ästhetischer Konstellationen zurückführen lassen.

2. Theologie und Literaturwissenschaft: Korrelationen und Differenzen in der Ästhetikforschung

Die Forschungssituation zur Ästhetik ist auf dem Feld der Theologie aus mehreren Gründen außerordentlich disparat. Die Gesamtheit des Faches Theologie stellt sich heute in einer großen sachlichen und methodischen Binnendifferenzierung dar, die zudem durch die konfessionell unterschiedene Verortung von Theologie, zumal im deutschsprachigen Raum, noch komplexer wird. So bilden sich für die Frage nach der Ästhetik in den konfessionell unterschiedenen Theologien trotz mannigfacher Konvergenzen in der Einzelforschung und im ökumenischen Gesamthorizont¹³ unterschiedliche Heuristiken ab.¹⁴ Nach einer neueren Deutung von Martin Luthers ‚Theologie der Schönheit‘ markierte eine Differenz in der Auffassung der Ästhetik geradezu den Punkt, an welchem Luther sich von seinen Gegnern in der Heidelberger Disputation von 1518 unterschied:

What makes Christ beautiful simply violates the standard medieval criteria of proportion, clarity and perfection. In aligning himself with sinners of all sorts, Christ associates with the disproportionate, the dark, and the imperfect, and he himself becomes all this ugliness. Hence, Christ's beauty is one which is ‚hidden under the opposite appearance‘,¹⁵

13 Siehe exemplarisch Holzem / Leppin 2020.

14 Diese sind nicht allein in der individuellen Bildungsbiographie der forschenden Persönlichkeiten verankert, sondern im Resonanzraum einer Glaubensgemeinschaft. Zu Religion als Resonanzraum vgl. Rosa 2016, S. 435–454.

15 Mattes 2017, S. 96.

so konstatiert Mark C. Mattes in seiner Monographie über Luthers Verständnis von Schönheit und zieht die Fäden des Unterschiedes bis in die Theologien des 20. Jahrhunderts. Wer wie Thomas von Aquin Schönheit als dasjenige definiert, dessen Wahrnehmung selbst gefalle,¹⁶ unterliege hiernach dem Verdikt, einer Theologie der Herrlichkeit, der *theologia gloriae*, das Wort zu reden, der Luther in der genannten Disputation die Theologie des Kreuzes, die *theologia crucis*, gegenübergestellt habe. Mit der dialektischen Deutung der Schönheit bei Luther ist zwar ein Zugang zum Ästhetischen keineswegs verschlossen, steht aber unter der Mahnung, einer unangemessenen *theologia gloriae* zu dienen.

Vor diesem Hintergrund ist es markant, dass die Neuentdeckung ästhetischer Theologie im 20. Jahrhundert in der römisch-katholischen Systematischen Theologie eben mit dem Begriff der „Herrlichkeit“ verbunden ist. Mit mehreren Bänden zu diesem Thema leitet Hans-Urs von Balthasar seine umfassende Darlegung der Theologie ein.¹⁷ Dies zu tun, ist für ihn vor allem deswegen möglich, weil er Schönheit zunächst und vor allem vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Transzendentalienlehre zusammen mit Wahrheit und Gutheit als ontologische Grundbestimmung versteht:¹⁸ Ästhetik heißt, die dem Sein innewohnende Schönheit zu entbergen. *Gloria* steht ihm so nicht im Gegensatz zur *crux*, wie dies bei Luther der Fall ist, sondern die Herrlichkeit Gottes besteht in der Offenbarung seiner Liebe eben am Kreuz – damit ist das Christentum für von Balthasar in eminenter Weise ästhetisch bestimmt,¹⁹ und er kann geradezu davon sprechen, dass eine „Schönheitslehre aus den Daten der Offenbarung selbst“ erschlossen werde; der Theologe habe von hier aus die Aufgabe, nicht allein eine ästhetische Theologie zu entwerfen, sondern eine theologische Ästhetik.²⁰ Offenbarung hat hiernach eine in Gott gegründete, ästhetische Schönheitsqualität und umgekehrt.²¹ Dieser genuin ästhetisch-theologische Ansatz hat eine veränderte, auf Liturgie ausgerichtete Nachfolge in einem äußerst umfangreichen Projekt der katholischen Theologie gefunden: der auf elf Bände angewachsenen „Poetischen Dogmatik“ von Alex Stock.²²

16 Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I-II q. 27 a. 1 ad 3, 192b: *pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet* („Schön wird aber das genannt, dessen Wahrnehmung Gefallen hervorruft“; Übers. V.L.).

17 Balthasar 1961–1969.

18 Siehe Balthasar 1965b, S. 27: „Gott kommt nicht primär als Lehrer für uns („wahr“), als zweckvoller ‚Erlöser‘ für uns („gut“), sondern um SICH, das Herrliche seiner ewigen dreieinigen Liebe zu zeigen und zu verstrahlen, in jener ‚Interesslosigkeit‘, die die wahre Liebe mit wahrer Schönheit gemein hat. Zu Gottes Glorie ward die Welt erschaffen, durch sie und zu ihr wird sie auch erlöst.“

19 Balthasar 1961, S. 208.

20 Balthasar 1961, S. 110.

21 Vgl. Lenten 2004, S. 13–15, der auf die Inkarnation als Paradigma der Medialisierung rekurriert.

22 Stock 1995–2016. Stock argumentiert weniger vor klassisch ontologischem Hintergrund wie von Balthasar, sondern eher im Horizont der liturgischen Praxis; siehe den Einstieg in sein Projekt über Liturgik und Liturgie in: Bd. 11, S. 7f., S. 15–90. Aufschlussreich sind auch die verschiedenen

In der evangelischen Theologie sind die Ansätze zur Entfaltung einer ästhetischen Theologie deutlich geringer ausgeprägt. Sie gruppieren sich vor allem um die mediale Bild-Schrift-Differenz und hier um die immer wieder apostrophierte ‚Krise des Schriftprinzips‘;²³ allerdings mit einer für evangelische Theologie erheblichen Spannweite der Deutung: Malte Dominik Krüger entwickelt eine Theorie des Protestantismus als kritischer Bildreligion, die Aspekte der Sprachbildlichkeit ausdrücklich einschließt.²⁴ Der Sichtbarwerdung Gottes eignet hiernach eine Spannung, die, so Krüger, darauf beruht, dass „in Jesus das Unbedingte verbildlicht wird“.²⁵ Daraus resultiert ein „kontemplationsaffiner und differenzträchtiger Zug zum Unbedingten [...], der in der menschlichen Kreativität und ihrem Bildvermögen aufscheint“,²⁶ jedoch ohne darin aufzugehen. Dem Bild Gottes in Christus und allen ihm folgenden Sprachbildern kommt dadurch die Qualität zu, in eminenter Weise das Verhältnis von Religiosität zur göttlichen Wirklichkeit in ihrer Unterschiedenheit auszudrücken. Das klassische Prinzip des *Sola scriptura* kann somit, wie auch Oswald Bayer darlegt, begrenzend für die Legitimität ästhetischer Phänomene angeführt werden.²⁷ Es kann aber auch, etwa bei Philipp Stoellger, weil es infolge der Aufklärung in eine unübersehbare Krise geraten ist, in Frage gestellt werden bzw. durch die Offenbarungsqualität des Bildes, dem eine eigentümliche Macht zukomme,²⁸ relativiert werden. Für das praktische Handeln wiederum eröffnen solche Überlegungen in der einen wie der anderen Richtung weite Räume – damit dürfte es kein Zufall sein, dass gerade in der Praktischen Theologie ästhetische Reflexionen eine große Rolle spielen. So hat Rudolf Bohren schon 1975 eine Programmschrift über *Praktische Theologie als Ästhetik* veröffentlicht,²⁹ und Albrecht Grözinger hat ein gutes Jahrzehnt später eine umfassende Theorie hierzu vorgelegt.³⁰

Dieser Umstand macht umso spürbarer, dass in der kirchenhistorischen Forschung auf dem Feld der Theologie bislang ästhetische Fragen unterbestimmt sind. Bis auf

Ansätze, die das Handbuch der Bildtheologie in vier Bänden zusammenführt: Hoeps 2007–2021. Zur Betonung der Gebrauchszusammenhänge siehe insbes. Hoeps 2020, S. 7: „Religiöse Bilder sind Ausdruck und Träger religiöser Funktionen. In religiösen Traditionen werden Bildwerke nicht um ihrer selbst willen hergestellt; sie dienen vorgegebenen Zwecken der visuellen Darstellung und der bildlichen Ausstattung besonderer Räume und Zeiten. [...] Ihre Gebrauchszusammenhänge prägen die Bilder bis in ihre Materialität, ihre äußere Gestalt sowie ihre kompositionellen Strukturen.“

23 Vgl. dazu in Auswahl: Bayer 1999; Stoellger / Klie 2011; Stoellger / Gutjahr 2014; Krüger, M. D. 2017; Stoellger 2019.

24 Krüger, M. D. 2017, S. 489f.

25 Krüger, M. D. 2017, S. 522.

26 Krüger, M. D. 2017, S. 508.

27 Sein Status bleibt eine theologische Grundfrage, über die im theoretischen Rahmen der Systematischen Theologie debattiert werden muss.

28 Stoellger / Kumlehn 2018.

29 Bohren 1975.

30 Grözinger 1987.

einzelne Ansätze etwa zur Einbeziehung von Bildlichkeit in die Forschung bei Bernd Moeller,³¹ Berndt Hamm³² und, wohl am ausgeprägtesten, bei Thomas Lentes,³³ spielen ästhetische Fragen eine nachrangige Rolle. Die Gründe hierfür sind vielfältig. Sie mögen an einer gewissen Theorieabstinenz des Faches Kirchengeschichte oder auch an der Nähe der Kirchengeschichte zur allgemeinen Geschichtswissenschaft liegen. Entscheidend ist, dass durch diese Nachrangigkeit eben jene historische Differenzierung weder ausreichend verfolgt noch in die Systematische und Praktische Theologie eindringen konnte, die in denjenigen Fächern, die Fragen nach der Ästhetik ‚von Haus aus‘ stellen – wie etwa die Literatur-, die Kunst- oder die Musikwissenschaften –, als zentrale heuristische Voraussetzung ästhetischer Analyse gilt. Denn auch wenn unter bestimmten Gesichtspunkten die Offenbarung insgesamt als ästhetisches Phänomen gelten kann, wird die Offenbarung als Offenbarung gleichwohl nur begreif- und erfahrbar für die einzelnen Akteurinnen und Akteure in je unterschiedlichen historischen Phänomenen, Wahrnehmungsmodi und ästhetischen Praktiken,³⁴ deren Offenbarungsanspruch oder -qualität außerordentlich disparat sein kann. Die *historische* Validierung dessen, wie die überzeitliche Schönheit Gottes je ‚in Erscheinung tritt‘ und wahrgenommen wird, bleibt somit eine nach wie vor einzuholende Aufgabe der theologischen Forschung und führt auf die anfangs angeführte Aporie einer ‚christlichen Ästhetik‘ zurück.

Komplementär hierzu lässt sich auf den ersten Blick die Situation in den Literaturwissenschaften verstehen. An Studien zu ästhetischen Fragen mangelt es nicht und die Konturierung historisch je *unterschiedlicher* ästhetischer Praktiken, Inszenierungs- und Wahrnehmungsmodi gehört zu den Grundanliegen literaturwissenschaftlicher wie insgesamt kulturwissenschaftlicher Disziplinen,³⁵ auch und gerade im Feld der germanistischen Mediävistik, die gegen ästhetische Generalisierungen bereits früh Einspruch erhoben hat.³⁶ Dennoch sollte nicht übersehen werden, dass das aktuelle Bemühen um historische Differenzierung auf vorausgegangene literarhistorische Vorstellungen und literaturgeschichtlich systematisierte bzw. kanonisierte ästhetische Konzepte ant-

31 Arndt / Moeller 2003.

32 Siehe Hamm 2011a.

33 Z.B. Ganz / Lentes 2004; Lentes / Gormans 2007.

34 Vgl. hierzu den im Graduiertenkolleg 1806 herausgearbeiteten Ansatz des ‚religiösen Wissens‘: demnach muss das Offenbarungswissen immer wieder neu durch die Akteurinnen und Akteure angeeignet und aktualisiert werden: Holzem 2013; unter Einbezug insbes. auch ästhetischer Perspektiven: Dürr et al. 2019; Gerok-Reiter / Mariss / Thome 2020.

35 Paradigmatisch: Belting 1990; Krüger, K. 1997; Braun / Young 2007; Kablitz 2012 u. a. Weitere Literatur nennt der komprimierte Forschungsbericht im Beitrag von Annette Gerok-Reiter und Jörg Robert in diesem Band, S. 3–51, hier insbes. S. 11–15.

36 Siehe z.B. die vehemente Kritik an Haugs Postulat der ‚Entdeckung der Fiktionalität‘ mit inhärentem Autonomieanspruch (Haug 1992) bei Huber 1988; Heinzle 1990; auch die Alteritätsdebatte setzt hier an, ausgehend von Jauß 1977, mit abwägenden Perspektiven: Peters 2007; Baisch 2013; umfassend: Braun 2013.

wortet, denen eine Tendenz zur Enthistorisierung im Zuge des Autonomieanspruchs der Kunst offen oder latent, in jedem Fall wirkungsmächtig lange Zeit eingeschrieben war.³⁷ Diese Enthistorisierungstendenz folgte ganz anderen Begründungsmustern und Logiken, als sie etwa der ontologisch argumentierende theologische Herrlichkeitsdiskurs bietet. Gleichwohl war sie aufs Engste verbunden mit religiösen Themen. Insbesondere erwies sie sich – paradoxerweise – als Korrelat jener teleologischen Säkularisierungsnarrative, die, religionswissenschaftlich begründet, nicht nur als Erklärungskategorie für politische und soziale Veränderungen in der Moderne reüssierten,³⁸ sondern gerade im Feld der *ästhetischen* Reflexion und Wertung erhebliche Ausstrahlungskraft gewannen.³⁹ So wurde die Freisetzung eines emphatischen Kunstbegriffs, ja das Postulat ‚wirklicher‘ Kunst, die sich aus allen Zwängen befreie und genau dadurch einen überzeitlichen Wert erhalte, besonders häufig in Literatur wie Forschung an der Zurückweisung oder säkularen Überschreibung religiöser Inanspruchnahme demonstriert. Als Beispiel aus der literarischen Praxis sei hierfür auf Äußerungen Lessings im 9. Buch seiner Abhandlung: *Laokoon: oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie* (1766) verwiesen.⁴⁰

Wenn man in einzeln Fällen den Mahler und Dichter mit einander vergleichen will, so muß man vor allen Dingen wohl zusehen, ob sie beyde ihre völlige Freyheit gehabt haben, ob sie ohne allen äußeren Zwang auf die höchste Wirkung ihrer Kunst haben arbeiten können. Ein solcher äußerlicher Zwang war dem alten Künstler öfters die Religion. Sein Werk zur Verehrung und Anbetung bestimmt, konnte nicht allezeit so vollkommen seyn, als wenn er einzig das Vergnügen des Betrachters dabey zur Absicht gehabt hätte. [...]

- 37 Vgl. hierzu Annette Gerok-Reiter und Jörg Robert in diesem Band, S. 3–51, hier insbes. S. 11–13. In philosophischer Perspektive diskutiert diese Wirkmächtigkeit, die bis heute anhalte, kritisch Bertram 2018 mit ertragreichem Angebot einer Alternative.
- 38 Vgl. Taylor 2007. Köbele / Quast 2014 bieten einen guten Überblick über die „Vielfalt der Säkularisierungsdiskurse“ (S. 12), auch über die derzeit gegenläufige Debatte im Zuge der „(Re)Sakralisierung“ (S. 11). Zu Recht heben sie hervor, dass die „gegenwärtigen Diskussionen um das ideengeschichtliche Deutungsschema der Säkularisierung und (Re)Sakralisierung, Dechristianisierung und Rechristianisierung [...] die geschichtsphilosophisch und ideologiekritische Zuspitzung der Debatten aus den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts hinter sich“ lassen (S. 11) und damit „einseitigen Teleologien“ auch im Bereich der Ästhetik entgegenarbeiten (S. 15). Enthistorisierung und Entdifferenzierung als ‚verdeckte Voraussetzung‘ der Säkularisierungsthese weist überzeugend Braun 2014 nach.
- 39 Vgl. Vietta / Uerlings 2008a, im Überblick: Vietta / Uerlings 2008b; Stierle 2008.
- 40 Vgl. hierzu Robert 2023 [im Druck]; nach Robert wird hier „der Kern ästhetischer Autonomie“ noch vor den philosophisch-idealistischen Entwürfen umrissen: „Zentral ist die Opposition von ‚Freyheit‘ und ‚äußere[m] Zwang‘ bzw. Zweck („Absicht“, ‚Verabredung[.]‘), der v.a. durch ‚Religion‘ vertreten wird.“ Lessing löse damit „die Horazische Einheit von *prodesse* und *delectare*“ auf. Auch wenn, wie Robert einschränkend hinzufügt, es auffalle, dass sich Lessing hier nur auf die Maler und Statuenbildner beziehe, zeigen „vor allem die hinterlassenen ‚Paralipomena‘ [...], dass Lessing neben der Differenzierung der Künste erstmals eine integrale Theorie *der Kunst* im Sinne hatte“. Vgl. Robert / Vollhardt 2013.

[So] daß man den Namen der Kunstwerke nur denjenigen beylegen möchte, in welchen sich der Künstler wirklich als Künstler zeigen können, bey welchen die Schönheit seine erste und letzte Absicht gewesen. Alles andere, woran sich zu merkliche Spuren gottesdienstlicher Verabredungen zeigen, verdienet diesen Namen nicht, weil die Kunst hier nicht um ihrer selbst willen gearbeitet, sondern ein bloßes Hülfsmittel der Religion war, die bey den sinnlichen Vorstellungen, die sie ihr aufgab, mehr auf das Bedeutende als auf das Schöne sahe; [...].⁴¹

Lessing definiert das „Kunstwerk“, das diesen Namen „verdient“ und in dem sich allererst der Künstler „wirklich“ als Künstler zeigen könne, dadurch, dass es sich aus heteronomen Zwecken, für die die religiösen Praktiken stellvertretend genannt werden, emanzipiert. Diese Sichtweise ist bekanntlich in eminentem Maß an die Debatten des 18. Jahrhunderts gebunden, somit historisch bedingt, d. h. im Kontext dieser Debatten nachzuvollziehen und plausibel. Zugleich erscheint diese historische Bindung jedoch verschleiert, indem als Beispiel Artefakte der Antike zum Zug kommen und die Gegenüberstellung des ‚alten‘ und des ‚progressiven‘ Künstlers in die Antike transferiert wird. Dies verweist auf den entscheidenden Punkt: So valide Lessings Verständnis von ‚Kunst‘ im eigenen zeitgenössischen Kontext auch sein mag, so problematisch wird der damit verbundene *überzeitlich* gemeinte Qualitätsanspruch des ‚vollkommenen‘ Kunstwerks und des ‚wirklichen‘ Künstlers, der den Äußerungen implizit eingeschrieben ist. Denn indem *grundsätzliche* ästhetische Qualitätskriterien von einem spezifisch historisch konturierten Verständnis von ‚Kunst‘ und ‚Kunstwerk‘ her entwickelt werden, verabsolutiert sich eine historisch bedingte Perspektive ahistorisch als Werturteil. Die Problematik autonomieästhetischer Ansätze, wie sie sich in der Folgezeit herauskristallisiert haben,⁴² deutet sich so bereits bei Lessing an: Sie liegt nicht im historisch bedingten und aus historischer Perspektive plausiblen Anspruch der „völlige[n] Freyheit“ von Künstler und Kunst, sondern in den *überzeitlichen* Wertungskategorien, die insbesondere die Literaturgeschichte wie die Philosophie hieraus abgeleitet haben mit der Folge, funktional eingebundene Artefakte – etwa als Bestandteile religiöser Praxis – aus dem Kanon ‚wirklicher‘, ‚vollkommener‘ Kunst ausschließen zu müssen.

Enthistorisierende Ansätze sind somit – sei es ontologisch begründet wie in der Theologie, sei es werturteilsbegründend wie in der Literaturwissenschaft – für ästhetische Fragen prekär. Haben die Literaturwissenschaften gegenüber historisch indifferenten Ansätzen und Urteilen bereits langjährig eine Gegenoffensive gestartet,⁴³ dürfte es auch für die Theologie lohnend sein, in ästhetischen Fragen historische Perspektiven verstärkt mitzuberücksichtigen. Umgekehrt ist von literaturwissenschaftlicher Seite

41 Lessing: Laokoon, S. 80–82.

42 Vgl. Robert 2023 [im Druck].

43 Hierbei wurde vielfach insbesondere auf die Interferenz religiöser und ästhetischer Aspekte abgehoben. Aus der Fülle der Literatur seien hier nur paradigmatisch mit je unterschiedlichen Ansätzen hervorgehoben: Kiening 2015; Köbele / Notz 2019; Kellner / Rudolph 2021.

gerade im historischen Forschungsfeld spätmittelalterlicher Frömmigkeit die Vielfalt der Frömmigkeitsdiskurse weitaus mehr in Rechnung zu stellen sowie die Diversität der verschiedenen Akteurinnen und Akteure – ja nach institutioneller Einbindung, Frömmigkeitspraxis, sozialem Status oder Gender etc.⁴⁴ So ist in die Reflexionen deutlicher einzubeziehen, dass die Präsenz des Göttlichen im Irdischen gemäß der Frömmigkeitspraxis des 13. und 14. Jahrhunderts z. T. im wörtlichen Sinn als ‚leibhaftig‘, als in der gesamten Schöpfung im *hic et nunc* immer schon realisiert gedacht wird,⁴⁵ was Semantiken wie die des ‚Einbruchs der Transzendenz in die Immanenz‘ obsolet werden lässt. Aufgabe des vorliegenden Beitrags ist es damit nicht nur, die Instrumentarien des SFB 1391 an religiösen Gebrauchstexten des 13. und 14. Jahrhunderts zu erproben, sondern im interdisziplinären Zusammenschluss divergierender Fachperspektiven ästhetische und frömmigkeitsgeschichtliche Vorannahmen auf beiden Seiten zu überprüfen.

Hierfür dient die Gegenüberstellung und Analyse zweier sehr unterschiedlicher religiöser Texte. Ausgangspunkt des Vorgehens ist es dabei, den Eigenwert der sprachlichen Formulierungen, der aus theologischer Perspektive oft lediglich unter dem Gesichtspunkt des bloßen ‚Zusatzes‘ gesehen wird, nun durch den dezidierten Bezug zu ästhetischen Fragestellungen in seinem produktiven Anteil für die Weiterentwicklung der Darstellungen der Gottesrede, aber auch der Reflexionen über sie, in historischer Perspektive zu erschließen. Umgekehrt sind die literaturwissenschaftlich erarbeiteten Ansätze einer ‚Ästhetisierung‘ religiöser Rede gerade nicht als ‚Säkularisierungen‘ misszuverstehen, sondern als Effekte zu beschreiben, die aus der religiösen Handlungs- und Erfahrungspraxis resultieren und in sie zurückführen sollen.⁴⁶ Aufgabe der interdisziplinären Perspektive von Theologie und Literaturwissenschaft ist es denn auch nicht, die Widersprüche und Spannungen einer ‚christlichen Ästhetik‘ aufzulösen, indem entweder der heterologischen oder der autologischen Seite der Vorzug gegeben wird oder indem theologischer Diskurs und formal-darstellungsbezogene Aspekte getrennt voneinander reflektiert werden. Ziel ist es vielmehr, die konstruktive und lebenspraktische Bezogenheit beider Seiten aufzuzeigen. Auf diese Bezogenheit wird nach den Analysen im Resümee zurückzukommen sein.

44 Gegen Vorstellungen vom Mittelalter als „christlicher Einheitskultur“ wendet sich bereits Oexle 1991, Zitat S. 65.

45 Vgl. Hamm 2011a; Hamm 2011b; Leppin 2021a, insbes. S. 109–197.

46 Im Sinn dieser wechselseitigen dialektischen Interaktionsprozesse, die je neu zu bestimmen sind, sehen Köbele / Quast 2014, S. 18, das produktive Potential eines dynamisch verstandenen Säkularisierungsbegriffs.

3. Das *Fließende Licht der Gottheit* II,25: Von der Jagd zur *süssen einunge*

Das *Fließende Licht der Gottheit*, dessen sieben Bücher in mehreren Etappen zwischen ca. 1250 und 1282 entstanden sind,⁴⁷ ist in der Zusammenstellung seiner heterogenen Texte ein Dokument religiöser Didaxe, theologischer Reflexion und des Anspruchs auf mystische Gottesbegegnung. Für die sozial- und frömmigkeitsgeschichtliche Verortung ist von Bedeutung, dass die Zuschreibung an Mechthild von Magdeburg als Autorin weniger biographisch-historische Aufschlusskraft hat, wie die neuere Forschung belegt,⁴⁸ sondern vor allem in der Betonung des Beginenstatus der aus adligem Umfeld stammenden Schreiberin, ihrem Kontakt zum dominikanischen Beichtvater Heinrich von Halle und ihrem späten Wechsel in das Zisterzienserinnenkloster Helfta einem Narrativ folgt, das auf Beglaubigung, Authentizität und Legitimierung zielt, eben hierdurch aber auch die sozialen und frömmigkeitsgeschichtlichen Plausibilitäten erkennbar werden lässt, von denen man Legitimation erwartete. So ergeben sich für den Text und seinen Verstehenshorizont aus diesen Zuschreibungen durchaus wichtige Anhaltspunkte heterologischer Kontextualisierung, die auch ohne biographische Fixierung ihren Aussagewert nicht verlieren, so etwa wenn wiederholt im Text auf den prekären Status der ungelehrten Schreiberin (z. B. FL II,3, S. 82,24)⁴⁹ und den offenbar fehlenden Schutz durch eine institutionelle Anbindung angespielt wird (FL II,26, S. 136,3–5) oder wenn in der reich verwendeten Lichtmetaphorik bzw. dem Emanationsgedanken dionysisch-neuplatonische Assoziationen auftauchen,⁵⁰ deren Vermittlung durch das dominikanische Umfeld möglich erscheint. Ebenso in Rechnung zu stellen ist die literarische Bildung der offensichtlich weiblichen Schreiberin, insbesondere ihre Kenntnis der minnelyrischen Sprache,⁵¹ und der Adressatenkreis, der sich – so ist anzunehmen – aus dem nächsten Umfeld der Gläubigen, insbesondere den *mulieres religiosae* sowie Mitschwestern, zusammensetzt. Die Funktion des Textes, die „Formierung eines auf Hei-

47 Zur Genese allgemein: Ruh 1993, S. 247–266; Vollmann-Profe 2003, S. 671–673; problematisierend und differenzierend: Nemes 2010, S. 246–307.

48 Vgl. Peters 1988, S. 53–67; Poor 2004. Eine ebenso kritische wie umfassende Bestandsaufnahme zu dieser Zuschreibung und ihrer Substanz bietet auch hier Nemes 2010, S. 309–387. Vgl. auch Gerok-Reiter 2023 [im Druck].

49 Zitate und Übersetzung folgen der Ausgabe von Vollmann-Profe 2003 (im Folgenden Sigle FL mit Buch-, Kapitel-, Seiten und Zeilenangabe; sofern auf Kapitel II,25 Bezug genommen wird, folgen auf die Sigle direkt Seiten- und Zeilenzahl des mhd. Textes). Der Text ist erstellt auf der Basis der Einsiedler Handschrift.

50 Mehr als Assoziationen wird man jedoch kaum festmachen können: vgl. Leppin 2007, S. 88; Balthasar 1965a, S. 352 f. Zu möglichen weiteren theologischen Einflüssen: Ruh 1993, S. 285–292.

51 Allg. zur Kenntnis des ‚Höfischen‘: Vollmann-Profe 2003, S. 677 f.; kritisch zur Kenntnis des Minnesangs: Suerbaum 2019; zum Modus des lyrischen Sprechens im *Fließenden Licht*: Linden 2011.

ligung gerichteten Lebensvollzugs“,⁵² ist unbestritten und dokumentiert sich auch in der weiteren Rezeption, sofern sie greifbar wird.⁵³

Ausgewählt wird Kapitel II,25 des *Fließenden Lichts*, nicht nur weil es „zu den poetisch herausragenden Texten der deutschen mittelalterlichen Literatur“⁵⁴ gehört, sondern vor allem, weil sich die Relation von Thema und Darstellungslogik, heterologischen und autologischen Bezügen an diesem Kapitel besonders klar konturieren lässt.⁵⁵ Gattungsmäßig changiert das Kapitel zwischen Preis und Klage, entfaltet in einem Dialog zwischen der Seele und dem göttlichen Partner.⁵⁶ Über die Dialogeinheiten lässt sich die Gliederung des Kapitels erschließen, wobei die Dialogeinheiten keine scharfen Grenzen setzen, vielmehr wird über ein sich weithin spannendes Metaphernnetz das Thema von Trennung und *unio*, Differenz und Identität, Begehren und Erfüllung in immer erneuten Anspielungen, Fortschreibungen und Modulationen ausagiert und vorangetrieben.

Die Struktur anhand der Metaphernnetze stellt sich danach wie folgt dar:

- (1) Hymnischer Preis (FL 126,9–11)
- (2) Dialogpartie 1 (FL 126,12–130,10):
ich brinne
 Jagd
 gegenseitiges Begehren
- (3) Dialogpartie 2 (FL 130,11–130,30):
 der *fúrige* *minne strale*
 Verwundung
 Waage
- (4) Dialogpartie 3 (FL 130,31–134,10):
 die verlassene Braut
 der Baumgarten der Minne
 die *lichte sunne* der *ewigen gotheit*
- (5) Schlusspartie: der Gesang der Braut (FL 134,11–134,21)
wort, sang und *sússe[r] herzeklang*

52 Hasebrink 2007, S. 92.

53 Zu Überlieferung, Geschichte der Handschrift und Rezeption: knapp Vollmann-Profe 2003, S. 671–673; grundlegend Nemes 2010. – Pragmatische Aspekte im Sinn spiritueller Kommunikationsbedingungen mystischer Texte fokussiert Stridde 2009, zum *Fließenden Licht* insbes. S. 122–146.

54 Hasebrink 2007, S. 91.

55 Zum Kap. siehe insbes. den Kommentar von Vollmann-Profe 2003, S. 743–745 mit weiterer Literatur; Seelhorst 2003, S. 102–104 und 123–125; grundlegend Hasebrink 2007.

56 Zur Dialogstruktur: Haug 1984; Suerbaum 2003; Volging 2003; die Struktur der Klage nimmt Hasebrink 2007 als Ausgangspunkt seiner eindringlichen Deutung.

(1) Das Kapitel setzt ein mit einer dreifachen Anrufung Gottes, der in seiner unendlichen Fülle vor Augen gestellt wird. Diese Unendlichkeit wird semantisch einerseits herausgestellt durch die aufwendigen Apostrophen *schatz an diner richeit, wunder an diner manigvaltekeit* und *herschaft diner edelkeit* (FL 126,9–11),⁵⁷ andererseits durch die Negation jeglicher Begrenztheit in den Adjektiven *unzählhaftig*[], *unbegriffenlich*[], *endelos*[] (FL 126,9–11)⁵⁸ und emotional unterstrichen in dem anaphorisch prononcierten, adorativen dreimaligen Ausruf: *O du* (FL 126,9–11). In diesem hymnischen Präludium ist das Problem, das das Thema von Trennung und *unio*, Differenz und Identität, Begehren und Erfüllung grundiert, bereits vorgegeben: Wie lässt sich eine Einheit mit dem anstreben, was *endelos* ist? Ist eine solche Unendlichkeit, d.h. ist die Transzendenz im Irdischen überhaupt zu tragen oder zu fassen?

(2) Die erste Dialogpartie entfaltet sich dann aus diesem Gedanken heraus, indem zunächst eingespielt wird, dass Gott die Seele vor einer solch unendlichen Fülle und Herrlichkeit schonen (FL 126,13) wolle. Implizit werden damit die oben genannten Fragen verneint. Damit ist jedoch auch die grenzenlose Fülle Gottes, ihre Pracht, Vielfalt und Herrlichkeit (FL 126,9–11), der Seele entzogen, kann nicht greifbar werden (vgl. FL 128,16). Aus diesem Entzug (*Eya herre, [...] du [...] hast [mir] alles entzogen, das ich von dir han [...]*; FL 128,17)⁵⁹ resultiert die *unmenschliche not* (FL 126,17), die die Seele in ihrer verzweifelten Klage zu formulieren sucht. Es speist sich hieraus im Gegenzug jedoch auch die Dynamik eines ebenso unendlichen Begehrens, das in einer insistierenden Aktivität den Bezug zwischen dem Ich und dem Du über den Entzug hinweg wiederherzustellen sucht – mit deutlichen Anspielungen an die Szenerie und Semantik des *Hoheliedes*: *Ich sůche dich [...]* (FL 126,18), *[i]ch rűffe dir [...]* (FL 128,5), *ich beiten din [...]* (FL 128,7).⁶⁰ Im vierten Anlauf bleibt die Intensität der Bewegung weiter Thema (*ich mag nit rűwen*; FL 128,8), wobei die transitive Ausrichtung in eine Teilhaberrelation umschlägt: *ich brinne / unverlůschen in diner heissen minne* (FL 128,8f.).⁶¹ Auch damit ist jedoch weder Ruhe noch Ausgleich erreicht.⁶² Die Struktur dieser Minne ist also von Grund auf asym-

57 Übersetzung FL 126,9–11: „Schatz in deiner Fülle“, „Wunder in deiner Vielheit“ und „Macht deiner Herrlichkeit“.

58 Übersetzung FL 126,9–11: „unermesslich“, „unfassbar“, „endlos“.

59 Übersetzung FL 128,17: „Ach, Herr, [...] du [hast] mir alles entzogen [...], was ich von dir habe“.

60 Übersetzung FL 126,18, 128,5 und 128,7: „Ich suche dich“; „Ich rufe nach dir“; „ich warte auf dich“.

61 Übersetzung FL 128,8f.: „ich kann nicht ruhen“; „ich brenne unauslöschlich in deiner heißen Liebe“.

62 Exegetisch ist eine Anspielung auf die göttliche Offenbarung im nicht verbrennenden brennenden Dornbusch (Ex 3) denkbar – ein Bild für den Zusammenfall von Transzendenz und Immanenz. Die „Differenz von Anwesenheit und Abwesenheit“ wird somit zwar für einen Moment „ausgesetzt“, wie Hasebrink 2007, S. 99, richtig vermerkt, der Leidaspekt bleibt jedoch bestehen, die „Transformation im Vollzug der Vereinigung“, die mit der Metaphorik des Brennens verbunden werden kann, scheint daher gerade hier noch nicht zu gelingen.

metrisch. Ebendies entspricht jedoch nicht nur ontologisch dem Bezug zum „unvergleichlichen Partner“ Gott,⁶³ sondern – mit umgekehrten Rollen – auch im literarischen Feld demjenigen des Ich-Liedes der Hohen Minne. Und so partizipieren die folgenden Lösungsmöglichkeiten an den Topiken der unterschiedlichen Bezugfelder: Die transitive Suchbewegung wird im Jagdmotiv wieder aufgenommen, nun fast aggressiv: *ich jage dich mit aller maht* (FL 128,10),⁶⁴ um dann jedoch – in deutlicher Minnesanganspielung – umzuschlagen in die zweifach wiederholte zärtliche Interjektion [*e*]ya lieber (FL 128,14), [*e*]ya herre (FL 128,17) und in die Haltung genügsamer Treue, die – anders als im Minnesang – jedoch nicht als Leistung des Liebenden, sondern als Gnadengeschenk (FL 128,18) aufgefasst wird. Ihr obliegt in jedem Fall die Aufrechterhaltung des Bezugs im Entzug, auch dann, wenn die Erfüllung nicht erreichbar scheint: *das ich dir getrüwe si in miner not / [...] des gere ich sicherlich / serer denne dins himmelriches* (FL 128,20–23).⁶⁵ Das Ziel dieses ringenden Suchens ist schließlich das Begreifen Gottes (vgl. FL 128,16), das hier ambig in der Doppelung von mentalem Begreifen wie körperlicher Liebesumarmung bleibt.⁶⁶ Theologisch ist dabei zentral, dass durch die Brautmetaphorik, einschließlich der Anrede als Taube (FL 128,24), wie auch durch den folgenden Verweis auf die Weisheit Gottes (*gótlichú wisheit*; FL 128,25) christologische Anspielungen vorhanden sind: Der Gott, von dem die Rede ist, ist daher nicht einfach der transzendente, sondern der fleischgewordene, durch Auferstehung und Himmelfahrt aber wieder entzogene Gott.

Als Reaktion auf die verzweifelte Suche nach dem entzogenen Gott nähert sich dieser über die Stimme, indem er mit mehrfachen Hinweisen antwortet. Zunächst greift er den Aspekt des Schonens auf: Es sei seiner Weisheit geschuldet, die göttlichen Gaben der Seele nur in dem Maß zuzuteilen, wie es ihr *arme[r] li[p]* ertragen könne (FL 128,24–27). Diese Weisheit sei *über* (FL 128,25) ihr. Auch hier bleibt die Teilhaberrelation asymmetrisch. Anschließend werden jedoch in genauer Korrespondenz die Bildfelder von suchen, jagen, gebunden sein sowie brennen aufgegriffen und ein *finden* (FL 128,28), ein *müde* werden (FL 128,30), ein *küle[n]* (FL 128,31) und ein eigenes Gebundensein (*ich [bin] in gebunden*; FL 128,33; vgl. 128,1 f.) entgegengesetzt: Die Asymmetrie scheint im Versprechen (*müs*; FL 128,28), in der Möglichkeit (*mag*; FL 128,29) und schließlich in der Präsenz der Gegenliebe (*din süssets jagen*; FL 128,30) Ausgewogenheit zu erlangen, eine Ausgewogenheit, die im überraschenden Bekenntnis Gottes gipfelt: *Ich mag nit eine von dir sin!* (FL 128,37).⁶⁷ Doch auch hier ist die Spannung des Bezugs im Entzug, des

63 Haug 1984.

64 Übersetzung FL 128,10: „Ich jage dich mit aller Macht“.

65 Übersetzung FL 128,20–23: „daß ich dir getreu bleibe in meiner Not [...]; das wünsche ich wahrhaftig sehnächtiger als dein Himmelreich.“

66 Vgl. Hasebrink 2007, S. 100.

67 Übersetzung FL 128,37: „Ich kann nicht ohne dich sein!“ Die Betonung der Wechselseitigkeit des Begehens kann als Spezifik des *Fließenden Lichts* gelten: Ruh 1993, S. 264; Hasebrink 2007, S. 100 f.

Entzugs im Bezug noch keineswegs aufgehoben: Denn [w]ie wite wir geteilet sin – / wir môgen doch nit gescheiden sin (FL 130,1f.) gilt ebenso wie: Ich kann dich nit so kleine beriben: / Ich tû dir unmassen we an dinem armen libe (FL 130,3f.).⁶⁸ Damit ist zwar einerseits über die gestaltenden Elemente der Dialogstruktur, der korrespondierenden Bildfelder sowie der (Selbst-)Darstellung Gottes als eines ebenso Liebenden und Leidenden ein kaum zu übertreffender einender Bezug hergestellt, auf der Ebene theologischer Logik bleibt es jedoch beim status quo: Zwar ist die Immanenz immer schon christologisch mit der vorgängig zu denkenden Transzendenz verbunden,⁶⁹ das Offenlegen der allgegenwärtigen Transzendenz bleibt jedoch bis hierher ein Wunder, das als Wunder der Fassbarkeit entzogen ist (vgl. *du unbegriffenliches wunder*; FL 126,10).

(3) Diese in sich gegenläufige Struktur kennzeichnet auch die folgenden zwei Dialogpartien, die daher nur resümierend vorgestellt werden sollen. In der kurzen zweiten Dialogpartie weist die Seele das Schonungsangebot Gottes scharf zurück, indem sie in deutlicher Zuspitzung den Unwert ihres leiblichen Körpers als morastigen Kerker (*pfüligen kerker* []; FL 130,11) und dessen Hinfälligkeit (*brôdekeit*; FL 130,14) ausstellt. Zugleich transformiert sie die vorausgegangene Brandmetaphorik in das Bild des feurigen Minnepfeils (*mit diner fûrigen minne strale*; FL 130,16), was die Teilhaberrelation nun mit einer Ursachen- und Schuldzuschreibung verbindet: Der Sender des Liebespfeiles ist nicht *amor*, sondern Gott selbst. Wiederum greift die Antwort die Metaphorik in genauer Weiterführung auf und balanciert den geschilderten Mangel zumindest im sich vollziehenden Sprechakt aus: Für die Verwundung durch den Liebespfeil stehe im selben Augenblick (*in der selben stunde*; FL 130,22) die heilende Salbung bereit. Die Erniedrigung ist in der gegenwärtigen Fülle Gottes aufgehoben. Im Gegensatz zur ersten Dialogpartie behält hier nicht die gefährdende Übermacht der Transzendenz das letzte Wort, vielmehr wird die Vorstellung des übereinstimmenden Einklangs lautlich durch den Reim *din / sin* (FL 130,23f.), visuell durch das Bild der Waage abgerundet, auch wenn im Bild des Aufwiegens (*widerwegen*; FL 130,28) sowie in den temporal eher futurischen Hinweisen *ich wil* (FL 130,28f.) die Vorstellung von der Trennung in der Einheit sowie eines Heils, das nicht als Gegenwärtiges in der Immanenz, sondern erst eschatologisch zu realisieren ist, subtil erhalten bleibt.

(4) Gleichwohl scheint die sich anbahnende Ausgewogenheit die Seele soweit zu ergreifen, dass diese ihre rastlose Suche nun aufgibt. Die dramatisch-emotionale Klage wird von zwei Fragen abgelöst, die auf ein intellektuelles Verstehen der paradoxalen Leidsituation zielen: Wie solle die Sprecherin ihren eigenen, physisch nochmals gesteigert dargestellten Leidzustand verstehen (*min fleisch mir entvallet, / min blût vertrukent*,

68 Übersetzung FL 130,1–3: „Wie weit wir auch voneinander entfernt sind – wir können doch nicht getrennt sein. Ich kann dich gar nicht sehr zärtlich berühren, ohne dir unvorstellbar weh zu tun an deinem armen Leib!“

69 Vgl. Bleumer 2020, S. 154f.

min gebein kelleit; FL 132,2f.)⁷⁰ usw. und wo befinde sich Gott in seinem Entzug? Die emotionale Klage öffnet sich damit dem theologischen Diskurs. Die Antwort Gottes greift auf das durch die Seele zuvor schon angespielte Bild der verlassenen Braut zurück, wieder in deutlicher Anspielung auf die *Hohelied*-Allegorese. Die Erläuterung verstärkt den eschatologischen Bezug: *Die wile das dem jungeling sin brut ist nit heim gegeben, / so müß si dike ein von im wesen* (FL 132,18f.).⁷¹ Gleich darauf verortet sich Gott jedoch in einer immerwährenden Allgegenwart: *Ich bin in mir selben an allen stetten und in allen dingen / als ich ie was sunder beginnen* (FL 132,25f.).⁷² Beides gilt: Immanenz und Transzendenz durchdringen sich, gleichwohl bleibt die Seele im Status der Defizienz. Noch einmal ist damit das theologische Grundproblem der asymmetrischen Relation aufgerufen und bestätigt, für das die Seele mit aller Emphase einen Ausweg sucht.

Die Schlusspassagen der dritten Dialogpartie gelten diesem Ausweg. Er zeichnet sich in den Bildern der Liebesvereinigung im Baumgarten ab. Voraussetzung der Liebesvereinigung ist zum einen, dass das Kommen Gottes (*Ich kum zú dir*; FL 132,20) nicht erzwungen, nicht erjagt, nicht aufgefunden werden kann, sondern vom Begehren Gottes (*lust*; FL 132,20), seinem Belieben (*wenne ich wil*; FL 132,20), seiner Gnade abhängig ist. Voraussetzung ist zum anderen die Beherrschtheit und aufnehmende *stille* der Seele (FL 132,20f.), wie sie sich in der Wandlung von deren Klage zur Frage bereits performativ abgezeichnet hat, denn ebendies mehre der *minne kraft* (FL 132,23). Die Gefahr des Zerbrechens am Übermaß erscheint, so vorbereitet, aufgehoben in der Erfahrung der süßen Einigung (*süssen einunge*; FL 132,28), der göttlichen Herrlichkeit (*lustlicheit*; FL 132,32f.), in der sich synästhetisch alle bisherigen akustischen, visuellen und sensorischen Impressionen des Dialogs zu verdichten scheinen: *So brichestu denne die grünen, wissen, roten öpffel miner saftigen menscheit* (FL 132,37f.).⁷³ In der erotisch gezeichneten Begegnung transzendiert auch das Brennen des peinigenden Liebesfeuers nun im Leuchten und im Schein der Gottesliebe und -lust: *und dú liechte sunne miner ewigen gottheit / beschinete dich mit dem verborgenem wunder miner lustlicheit* (FL 132,31–33).⁷⁴

Doch noch immer ist die Seele offenbar nicht am Ziel. Denn die Darstellung in den Versen 132,20–22 und 132,27–134,9 bleibt eigentümlich offen in Bezug auf die Frage, ob hier wieder ein zukünftig-eschatologisches Geschehen imaginiert wird oder ob sich das Kommen des Gottes in der aktuellen Präsenz, im *hic et nunc*, d.h. zeitgleich zum bzw. im

70 Übersetzung FL 132,2f.: „ich [falle] vom Fleisch [...], mein Blut stockt, mein Gebein schmerzt“.

71 Übersetzung FL 132,18f.: „Solange der Jüngling seine Braut nicht heimgeholt hat, muß sie häufig von ihm getrennt sein.“

72 Übersetzung FL 132,25f.: „Ich bin in mir selbst an allen Orten und in allen Dingen, wie ich immer war, anfangslos“.

73 Übersetzung FL 132,37f.: „So brichst du dann die grünen, weißen, roten Äpfel meiner kraftvollen Menschennatur“.

74 Übersetzung FL 132,31–33: „und die leuchtende Sonne meiner ewigen Gottheit bescheint dich mit dem geheimnisvollen Wunder meiner Herrlichkeit“.

Textgeschehen selbst vollzieht. So ist einerseits nach wie vor vom *verborgenen wunder* (FL 132,32) die Rede, die Szenerie bleibt im Modus der Vorbereitung (etwa des *bette[s]*; FL 132,29) und der Erwartung (*ich warten din*; FL 132, 27); das *herzeleit* (FL 134,3) besteht noch immer. Andererseits scheint im Akut des temporalen Impulses (*und da [...]*) sowie in der Symbolik der entgegenkommenden Dreifaltigkeit ([...] *neige ich dir den höchsten böñ miner heligen drivaltekeit* (FL 132,35f.))⁷⁵ und dem Brechen der Äpfel durch das Ich (FL 132,37f.) die *süsse einunge* nun *in actu* erreicht. Diese Spannung wiederholt sich am Ende der dritten Dialogpartie, wenn der göttliche Sprecher einerseits die Lehre vom Gesang der Jungfrauen als temporal zukünftig in Aussicht stellt: *So du den böñ umbevahest, / denne lere ich dich der megde sang* (FL 134,4f.),⁷⁶ nur wenige Zeilen später jedoch die Seele selbst zum jetzt zu vollziehenden Gesang auffordert: *Liebú, nu sing an und la hóren, wie du es kanst* (FL 134,10).⁷⁷

(5) Erst in diesem Moment, d.h. im Erklingen des von der Seele angestimmten Gesangs, ist die Identität in der Differenz erreicht, werden Melodie, Wort und süßer Klang (*die wise, dú wort* und der *süsse[] klang*; FL 134,6) zum aktuellen Ereignis.⁷⁸ Die Adoration des Anrufs zu Beginn (*O du*; FL 126,9–11) wird dabei gleichsam überschrieben von der Einheit, die die Zweiheit in der vollkommenen Wechselseitigkeit in sich aufgehoben hat. Die Negationen, die zu Beginn auf die gefährdende Unendlichkeit der göttlichen Herrlichkeit verwiesen (*unzalhaftig[], unbegriffenlich[], endelos[]*; FL 126,9–11), erscheinen nun neuformiert im Bezug auf das Geheimnis der Inkarnation und reaktualisieren dieses Wunder der *einunge* von Gott und Mensch im akuten Gesang der Seele:

Herre, din blút und min ist ein, unbewollen –
 din minne und minú ist ein, ungeteilet –
 din kleit und min ist ein, unbeveleket –
 din munt und min ist ein, ungekust – etc. (FL 134,15–18)

„Herr, dein Blut und meines ist eines, unverdorben – deine Liebe und meine ist eine, ungeteilt – dein Kleid und meines ist eines, unbefleckt – dein Mund und meiner ist einer, ungeküßt – etc.“

Der Gesang benennt dabei nicht nur auf semantischer Ebene das Aufgehen der Zweiheit in der Einheit, der Veräußerlichung in der Reinheit, der Liebe in transzendenter Ungeschiedenheit, sondern vergegenwärtigt dieses Aufgehen in einem nun deutlich ly-

75 Übersetzung FL 132,35f.: „und da biege ich den höchsten Baum meiner Heiligen Dreifaltigkeit zu dir herab.“

76 Übersetzung FL 134,4f.: „Wenn du den Baum umfängst, dann lehre ich dich den Gesang der Jungfrauen“.

77 Übersetzung FL 134,10: „Liebe, nun beginne zu singen und laß hören, wie du es kannst!“

78 Zur Ereigniskategorie: Bleumer 2020, insbes. S. 13–19.

risch-rhythmisierten Klangkörper,⁷⁹ in dem die distinkten Parallelismen in der Syntax und der Partizipialstruktur überwölbt und zusammengeführt werden in der vierfachen Identitätsformel *din [...] und min ist ein*, dem vierfach wiederholten *un-* sowie den vokalisches-klangvollen *i-u*-Wechseln. Performativ verleiht der Text damit denjenigen, die sich hörend oder lesend in der dramatischen Inszenierung der vorausgegangenen Wechselfälle auf die Identifikation mit der Seele eingelassen haben, selbst eine Stimme, nimmt sie mit hinein in den Jubilus, macht sie selbst zu Akteurinnen und Akteuren der Begegnung mit Gott. Die zur mystischen Erfahrung stimulierende Funktion des Textes hätte damit ihr höchstes Ziel erreicht.

Doch die Einheitserfahrung im Jubilus wird jäh unterbrochen, indem gleich anschließend auf die unzulängliche mediale Präsentation durch die irdische Hand (FL 134,21) der Schreiberin verwiesen wird. Allein das schriftliche *wort*, ohne [*d*]er *minne stimme* bzw. den *süsse[n] herzeklang* (FL 134,19f.), entbehrt der Lebendigkeit, die die Reaktualisierung des Inkarnationsgeschehens verbürgen könnte. Der Text, der eben noch die Aktualität der Präsenz göttlicher *einunge* performativ erzeugen konnte, fällt auf den Status der Repräsentation zurück. Auf diese Dekonstruktion wird in Abschnitt 6. unter autologischen wie heterologischen Gesichtspunkten nochmals einzugehen sein.

4. Eckharts Predigt 57:

Vierfacher Schriftsinn und performatives Kerygma

Für Eckhart wird der Blick auf die Möglichkeiten einer Lektüre in theologisch-literaturwissenschaftlicher Perspektive anhand der Predigt 57 unternommen.⁸⁰ Diese aufgrund des Leitverses aus Offb 21,2 einer Kirchweihliturgie zuzuordnende⁸¹ und vermutlich kurz nach Eckharts erstem Aufenthalt in Paris entstandene⁸² Predigt scheint – im Gegensatz zu den Beispielen aus dem *Fließenden Licht* – gegenüber ästhetischen Lektüren zunächst schwer zugänglich, da sie den Prediger aus Thüringen in besonderer Weise als den scholastischen Gelehrten zeigt, der er bekanntlich auch war und der primär belehren, logisch in scharfen Begriffsbestimmungen argumentieren möchte. Gleichwohl dringen auch ganz konkrete Bildfelder mit ihrem ‚Eigenleben‘ in die exegetische Argumentation ein. Ebenso weist die Predigt z.B. gegen Ende in der Inszenierung einer

79 Vgl. dazu grundsätzlich Emmelius 2013 und 2015; nach Linden 2011, S. 373, muss die Seele im Gesang, der als „exklusiver Zugang zu Gott ausgewiesen wird“, sich nun gerade darin beweisen; auch: Gerok-Reiter 2022a, S. 57–59.

80 Zu Eckharts Predigten allg.: Largier 1993, S. 715–742; Köbele 1993, S. 123–129; Leppin 2007, S. 99–110; zu Predigt 57 vgl. Quint 1969, S. 592f.; Theisen 1990, S. 207–210; Largier 1993, S. 1076–1082.

81 Buchinger 2011, S. 254.

82 Siehe Largier 1993, S. 1076.

dialogischen Szene ein Element der Gestaltung auf, das zwar im scholastischen Kontext nicht unmöglich ist – man denke an den berühmten Dialog *Cur Deus homo* Anselms von Canterbury –, im vorliegenden Zusammenhang und in der Art der Darbietung aber doch aus dem Gestus der scholastischen Argumentation deutlich herausfällt. Es ist somit zu fragen, welche Funktion diese unterschiedlichen Darstellungs- und Explikationsmodi innerhalb der Gattung⁸³ der Predigt und ihrem sozialen Resonanzraum⁸⁴ übernehmen.

Die Predigt Eckharts entfaltet in der Auslegung des Leitverses Offb 21,2 *Vidi civitatem sanctam Ierusalem novam descendentem de caelo a domino*⁸⁵ etc. ihr Thema, das ähnlich wie Kap. II,25 des *Fließenden Lichts* die Bedingungen einer mystischen Gotteserfahrung zu fassen sucht. Zunächst ist dabei festzuhalten, dass die scholastische Argumentationsstruktur insgesamt dominant erscheint. Dies zeigt sich schon an der Gliederung der Predigt, die in ihrer reihenden Binnenstruktur an scholastische Traktate erinnert. Anhand der Seiten- und Zeilenangaben in der Largierschen Eckhart-Ausgabe⁸⁶ nimmt sie sich folgendermaßen aus:

Thema (EP 606,4): Das Herabsteigen Jerusalems vom Himmel

- (1) Exposition des Themas anhand des Begriffs *stat* (EP 606,5–13)
 - (2) *Ze dem êrsten: vride* (EP 606,14–26)
 - vride* als ordnende Kraft (EP 606,15–18)
 - vride* als Liebe (EP 606,18–20)
 - vride* als Dienstgemeinschaft (EP 606,20–24)
 - vride* als Rückkehr zu Gott (EP 606,24–26)
 - (3) *Daz ander: heilic* (EP 606,27– 610,6)
 - heilic* als Lauterkeit (EP 606,27–608,11)
 - heilic* als Lösung von der Erde (EP 608,12–610,6)
 - (4) *Ze dem dritten: niuwe* (EP 610,7–610,25)
 - niuwe* in Bezug auf Zeit und Ewigkeit (EP 610,7–610,22)
 - niuwe* in Bezug auf alle *bilde* und *crêtâture[n]* (EP 610,22–25)
- (5) Zusammenführung: Erkenntnismöglichkeit Gottes (EP 610,25–614,21)

83 Zur Gattung der Predigt siehe Schiewer / Schiewer 2009; zur Form der Predigten Eckharts: Largier 1993, S. 740 f.

84 Vgl. Rosa 2016.

85 „Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, vom Herrn her aus dem Himmel herabkommen“ (Übers. Einheitsübersetzung, an den lateinischen Text angepasst).

86 Zitate und Übersetzung erfolgen, wo nicht anders vermerkt, nach der Ausgabe Largier 1993, Bd. 1 (im Folgenden Sigle EP, in der Regel folgt die Predigt Nummer, die Seiten- und Zeilenzahl; sofern auf Predigt 57 Bezug genommen wird folgen nur die Seiten- und Zeilenzahl des mhd. Textes) oder nach der Ausgabe Largier 1993, Bd. 2 (im Folgenden Sigle EP 2).

Die Predigt entfaltet sich im Wesentlichen über eine vierfache Begriffsdefinition (*stat, vride, heilic, niuwe*). Dabei stehen bereits die vier Anfangsbegriffe nicht auf einer Stufe: Die abstrakten Begriffe *vride, heilic, niuwe* dienen der Explikation des Konkretum *stat*, das durch den themengebenden Bibelvers und die Anfangsvision (*Sant Johannes sach ‚eine stat‘*; EP 606,4) doppelt exponiert ist.

(1) Eckhart erklärt über die Stadt – zunächst noch auf einer grundständig materialen Referenzebene –, sie stehe für Befestigung und Eintracht der Bewohner, um dann zügig auf die von ihm angestrebte spirituelle Deutung zuzusteuern: *Disiu ‚stat‘ bezeichent eine iegliche geistliche sêle* (EP 606,10).⁸⁷ Es ist offenkundig, dass ihm die Möglichkeit zu dieser Ausdeutung, die letztlich einen gravierenden ‚Sprung‘ innerhalb der Vorstellungs- und Bedeutungsebenen impliziert, durch die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn gegeben ist: Aus der visionären Schau mit eschatologischem Bezug wird so über Anspielungen auf Literalebene im *sensus allegoricus* eine Aussage über maßgebliche Glaubensinhalte und im *sensus moralis* eine Bezugnahme auf die individuelle glaubende Seele. In geradezu schulmäßiger Weise hat Eckhart damit alle vier Ebenen des vierfachen Schriftsinns in Kürze angespielt, die Deutung im *sensus moralis* als entscheidende Ebene zugleich herausgestellt und damit wohl auch eine Rezeptionsanweisung für die folgenden Ausführungen gegeben.

Eckharts Hinführung auf die spirituelle Ausdeutung sowie die Weiterführungen zeigen aber zugleich, dass er eine solche exegetische Operation durchaus als Herausforderung im Kontext der Predigt wahrnimmt und sie von daher – möglicherweise auch in Hinblick auf eine heterogene Hörerschaft, innerhalb deren sich auch Menschen befunden haben können, die mit dem mehrfachen Schriftsinn nicht vertraut waren – auf weiteren Kohärenzebenen plausibilisieren muss. So wird die *stat* zwar zunächst ganz klar im Literalsinn konturiert: zum einen durch den Hinweis auf ihre Befestigungen und ihre Bewohner, zum anderen durch die Aussparung des symbolträchtigen Namens *Jerusalem* – konsequent ist nur von *ein stat* (EP 606,4f.) die Rede. Das folgende biblische Zitat⁸⁸ demonstriert dann jedoch die Auflösung der konkreten Lesart in einer Art syntaktischen Kippfigur, indem ein Bethaus (vgl. Jes 56,7; Mk 11,17) sowie Sonne und Mond konkret aufgerufen werden, zugleich aber nur im Modus der Negation: *Disiu stat enhâte kein betehûs; got was selber der tempel. Man endarf keines lichtes der sunnen noch des mânen; diu klârheit unsers herren erliuchtet sie* (EP 606,7–9).⁸⁹ Der Eindruck der Beschreibung einer Stadt auf Literalebene wird also einerseits durch Konkreta fortgeführt, zugleich aber deren Existenz unmittelbar verneint: Das konkrete Bethaus wird zugunsten der

87 Übersetzung EP 606,10: „Diese ‚Stadt‘ bedeutet eine jegliche geistige Seele“.

88 Es stammt aus dem Zusammenhang des auszulegenden Verses und findet sich zwanzig Verse weiter im selben Kapitel, Offb 21,22f.; wird also in Eckharts Auslegung bewusst nach vorne gezogen.

89 Übersetzung EP 606,7–9: „Diese Stadt hatte kein Bethaus; Gott selber war der Tempel. Man bedarf keines Lichtes der Sonne noch des Mondes; die Klarheit unseres Herrn erleuchtet sie“.

allumfassenden Präsenz Gottes in der Stadt zurückgewiesen, die konkreten Gestirne werden durch die erleuchtende *klârheit* (EP 606,9) Gottes überflüssig gemacht. Beides entstammt der eschatologischen Ansage des biblischen Sehers, lässt sich aber in der Verneinung der Alltagswirklichkeit auch als direkte Rezeptionsanweisung auffassen, welche die bündige Auslegung der *stat* in Vers 606,10 im Sinn des *sensus moralis* für den Hörer vorbereitet.

(2) Die komplexe Verdichtung biblisch-theologischer Vorstellungen gilt in ähnlicher Weise für den nächsten Großabschnitt, der sich dem Thema *vride* widmet. Dieser wird, nun ganz auf der Linie der individuellen Zuspitzung im ersten Themenfeld, genauer als *vride*, *der in der sêle sîn sol* (EP 606,14f.), gefasst und dies wird weiter expliziert: *Dar umbe ist si genant Jêrusalem* (EP 606,15). Dabei ist auffallend, dass der Begriff *vride* durch den zu interpretierenden Bibeltext nicht explizit vorgegeben ist. Eckhart selbst hat dessen Bedeutung allerdings durch das Motiv von der Einträchtigkeit der Menschen in der Stadt Jerusalem (*eintrehticheit der liute*; EP 606,7), das in den Erläuterungen im ersten Teil bisher ausgespart blieb, thematisch präludiert. Zugleich rekurriert er hier, ohne den Hintergrund explizit zu machen, auf das exegetische Grundwissen, dass Jerusalem etymologisch mit *שָׁלוֹם*/*shalôm*: Frieden zusammenhängt.⁹⁰ Die Kohärenz der keineswegs sinnfälligen Verknüpfungen wird also wie zuvor über zwei Verfahren hergestellt: Auf der eingängigen Ebene der bereits zuvor beobachteten Motivverschränkungen, einem Verfahren, dem auch der weniger kundige Hörer sich hat anschließen können, sowie auf der Ebene akademischen Wissens.

Die so eingeführte Friedensvorstellung entfaltet Eckhart im Weiteren dezidiert im gelehrten Horizont – nun allerdings in explizitem Rückgriff auf neuplatonische Diskurstraditionen sowie Dionysius –, indem er zwei Grundgedanken, den einer durchgängigen Ordnung der Interdependenz einerseits und den des Ausfließens aus Gott und des Zurückfließens in ihn, also Emanation und Exitus-Reditus-Schema entwickelt.⁹¹ Die beiden ersten Definitionsbereiche – *stat* und *vride* – sind so in ihrer Gemeinsamkeit ein Ausweis des engen Zusammenhangs von Mystik und Neuplatonismus, die sich gegenseitig stützen und bedingen. Der gegenseitige Zusammenhang wird vor allem dadurch erstellt, dass Eckhart das neuplatonische Denken dazu nutzt, die individuelle Zuspitzung auf die Seele nun in den Gesamtzusammenhang aller Kreaturen einzuordnen, die an jenem Zusammenhang von Ordnung und Fließen teilhaben. Ähnlich verhält sich das

90 Vgl. Petrus Lombardus: *Commentaria in psalmos*, zu Ps 59 (60),1 (PL 191,553A): *Haec est civitas trinomina, quae prius dicta est Jerus, postea Salem, inde Jerusalem. Jerus conculcata; Salem, pax: Jerusalem visio pacis interpretatur.* („Dies ist eine Stadt mit drei Namen. Früher wurde sie Jerus genannt, später Salem, dann Jerusalem. Jerus ist als die Verachtete, Salem als Frieden und Jerusalem als Schau des Friedens zu verstehen.“ Übers. VL.).

91 Beierwaltes 2014, S. 100–124, exemplifiziert den neuplatonischen Einfluss auf Meister Eckhart vor allem anhand der Lehre von der Einheit (und der ihr gegenüberstehenden Vielfalt).

Ineinander von biblischer und patristischer Autorität. Zwar fällt auf den ersten Blick auf, dass Eckhart bei den Erläuterungen zur *stat* gleich mit drei Bibelstellen argumentiert, nun hingegen mit keiner explizit, sondern mit einer ausführlichen Ps.-Dionysius-Zitation. Aber die Verklammerung ist durch die genannte Deutung Jerusalems auf den Frieden gegeben, und die Diskrepanz zwischen Bibel und Kirchenvater darf im Rahmen einer mittelalterlichen Harmoniehermeneutik nicht überstrapaziert werden.⁹²

(3) Bleibt bis hierher die Frage, inwiefern sich die Seele in jenen aufgerufenen Kreislauf der Kreaturen einreihet, da sie doch als unsterblich zu denken ist, letztlich ungeklärt, so antwortet hierauf der folgende Explikationspassus, der zugleich die Umschreibung der Bedingungen einer mystischen Gottesbegegnung fortsetzt. Den Anlass bieten die Ausführungen zur Heiligkeit, die sich aus dem entsprechenden Attribut der Stadt Jerusalem im Offb-Text ergeben und von Eckhart besonders ausführlich entfaltet werden. Biblischer Rekurs, Augustinus und Dionysius sowie die neuplatonische Tradition stellen wiederum die gelehrten Referenzpunkte, die Eckhart zunehmend auf seine eigenen Verständnisperspektiven zuspitzt. Heiligkeit bedeutet demnach zum einen jene Reinheit (*lûterkeit*) und Freiheit (*vriheit*) der Seele, die es überhaupt möglich macht, zur Vollkommenheit (*volkomenheit*) zu gelangen (EP 606,28f.), d.h. dass Gott in der Seele Wohnung nimmt und die ‚Gleichheit‘ ([g]leichnisse) zwischen der Seele und Gott erreicht wird (EP 606,30f.). Heiligkeit meint dann ebenso, komplementär hierzu, Distanz zu allem Irdischen. Als Gegenbegriff zur Heiligkeit exponiert Eckhart in diesem Zusammenhang die Sünde, womit wiederum durch bloße Wortnennung der umfassende Zusammenhang christlicher Ursündenlehre in der augustinischen Tradition angesprochen ist, eine Ursünde aber, die nach Eckhart dadurch überwindbar ist, dass die Seele sich von der Erde und ihrem körperlich-leiblichen sowie materialen Anspruch (*lîchamen*; EP 608,5 – *lîphaftigiu dinc*; EP 608,17 – *irdischen dingen*; EP 608,24) fort- und in die Lauterkeit Gottes hineinbegibt. Dabei ist besonders auffallend, dass Eckhart zur Schilderung jenes Weges in die *lûterkeit* wieder und wieder die Ablösung von allem Irdischen einfordert und doch zugleich die Seele nur mit dem Leib zu Gott (*mit dem lîchamen ze gote*; EP 608,20) wieder emporgetragen werden kann. Ebenso nehmen nun gerade bei der Darstellung des Läuterungsprozesses die konkretisierenden Sprachbilder (die Seele, die vom Leib getragen wird; EP 608,19f.), Gleichnisse (Zachäus auf dem Erdboden, ehe er auf den Baum stieg, um Jesus zu sehen [Lk 19,1–10]; EP 608,21–23) oder Beispiele aus der wissenschaftlichen bzw. handwerklichen Praxis (Goldgewinnung; EP 608,26–29) auffallend zu. Spätestens hier lassen sich die Vermittlungsregister von gelehrtem Wissen einerseits, konkreter

92 Die mittelalterliche Harmoniehermeneutik rechnet nicht mit einem möglichen Gegensatz zwischen Kirchenvater und biblischem Text, sondern bildet aus beiden eine Deutungseinheit, und dies umso mehr, wenn es sich um einen solchen handelt, der, wie es in der mittelalterlichen Vorstellung von Dionysius Areopagita der Fall ist, der ersten nachapostolischen Generation angehört. Zu der Kompilationsbiographie des Dionysius siehe Leppin 2021b, S. 126f.

Anschaulichkeit andererseits nicht mehr streng trennen, spätestens hier wird zugleich auf die Problematik der sprachlichen Vermittlung überhaupt rekurriert.

(4) Der erforderliche Läuterungsprozess wird dann im letzten Explikationsabschnitt unter der Vorstellung der Neuheit subsumiert: *Swanne wir mit ihm vereinet sîn, sô werden wir ‚niuwe‘* (EP 610,9f.).⁹³ Diese *unio* besteht, ganz auf der Linie des angesprochenen Exitus-Reditus-Schemas, in einer Rückkehr zu Gott als dem *anvanc* (EP 610,9), aber der Anfang ist seinerseits zeitlos. Neuheit scheint eine zeitliche Dimension einzuführen, zu welcher aber die Unmittelbarkeit Gottes durch die *unio* in Spannung steht. Eckhart entwickelt das damit angeschlagene hochkomplexe metaphysische Problem, das zugleich die paradoxe Grundlage mystischen Verständnisses aufruft, über zwei Wege, die zu substituierendes Gelehrtenwissen und performative Anschaulichkeit nun noch deutlicher aufeinander zuführen (EP 610,10–25). Zum einen taucht nun neben den zuvor genannten Autoritäten auch ein kollektives *wir* (EP 610,9f.) sowie der Sprecher als erklärender (*als ich iu sagen wil*; EP 610,13f.) und als Beispielfigur selbst auf (*ich stân hie*, EP 610,14f.). Zum anderen nutzt Eckhart, um Ewigkeit und Neuheit zusammenzudenken, die Metapher des Spiegels, die von ihm wieder in offenbar möglichst direkt nachvollziehbarer Anschaulichkeit präsentiert wird: Das Bild einer Person im Spiegel erscheint jeden Tag neu, auch wenn die Person mit sich selbst identisch bleibt – so seien nach Eckhart die Geschöpfe zu verstehen, die Gott aus sich heraussetze. Demnach gibt es in Gott selbst keine Neuheit, allgemeiner gesprochen, keine Zeit, sondern nur in der durch den Spiegel in Szene gesetzten Welt. Eckhart entfaltet dies als Gegensatz zu der Möglichkeit, Gott habe die Dinge ewig bei sich gemacht und setzte sie dann in die Zeit (EP 610,10–12). Ontologisch, so führt Eckhart diesen Gedanken in der Konsequenz fort, ist also auch die Einheit Gottes mit den Geschöpfen vorgegeben, ihr Heraustreten und Zurückkehren ist lediglich eine Expression Gottes, nicht eine ihm in einer Zeitdimension gegenüber tretende Realität anderer Art.

Mit diesen Überlegungen, die zum zusammenführenden Schlusspassus überleiten, tritt nun die Frage in den Vordergrund, wie sich das im Definitionsdurchgang und seinen Explikationen erworbene Verständnis zur Realisation vollkommener Gotteserkenntnis im Sinn der *unio* verhält (EP 614,3f.). Zur Veranschaulichung dieses Zusammenhangs stellt Eckhart nun noch eine weitere Metapher ins Zentrum, die er zuvor bereits en passant genutzt hat, auf deren tiefe Verankerung in der neuplatonischen Metaphysik er nun jedoch ausdrücklich rekurriert: die Metapher des Lichts, für die er sich wiederum auf Dionysius beruft. In der von Eckhart entworfenen Lehre von fünf Arten der Menschen, mit diesem Licht umzugehen (EP 612,9–27), handelt es sich um eine Art von Stufenrangfolge, in welcher, angefangen mit denen, die das Licht gar nicht aufnehmen, ein immer größeres Maß an Aufnahme des Lichts und damit verbundener Erkenntnis-

93 Übersetzung EP 610,9f.: „Wenn wir mit ihm vereint sind, dann werden wir [...] ‚neu‘.“

fähigkeit beschrieben wird. Der Subtext dieser Ausführungen ist offenbar Joh 1 mit der Rede vom Licht, das in die Finsternis kam und von dieser nicht ergriffen wurde.

(5) Der Bibeltext, der zur Erläuterung der fünften, am stärksten vom Licht ergriffenen Gruppe von Menschen dann leitend wird, ist aber ein anderer: das *Hohelied*. Eckhart montiert mehrere Zitate aus diesem biblischen Buch zu einem Wechselgespräch in einem Verfahren, das Inhalts- und Darstellungsebene nun in geradezu überraschender Prägnanz aufeinander bezieht und die bisherigen Modi des Verständnisses, die gelehrte Explikation und die metaphorische Anschaulichkeit, auf das Engste verbindet. Zum Verständnis dieser letzten Passagen ist der liturgische Kontext mit einzubeziehen, der sich, wie oben angesprochen, aus dem Kirchweihfest ergibt. Der biblische Zusammenhang Offb 21 konnte dabei nicht nur, wie oben erwähnt, allegorisch auf die Gemeinschaft der Kirche, insbesondere ihre himmlische, reine Verwirklichung, bezogen werden, sondern in der Liturgiegeschichte auch sehr konkret auf eine Abbildung des himmlischen Jerusalem durch die auf Erden errichtete Kirche.⁹⁴ Mit Bernhard von Clairvaux aber verbindet sich eine Deutung des Kirchweihaktes als Ganzem auf das individuelle Geschehen zwischen Gott und den Glaubenden: „Bemühen wir uns also, Brüder, mit ganzem Verlangen und geziemender Danksagung, ihm in uns einen Tempel zu erbauen.“⁹⁵ Es ist offenkundig, dass Eckhart in dieser Tradition steht, deren liturgisch-biblischen Zusammenhang man allerdings erst voll erfasst, wenn man den Predigttext über das in der Eckhart-Ausgabe angegebene knappe Anfangszitat hinaus verfolgt, denn das Herabsteigen Jerusalems vom Himmel wird im Weiteren mit einer Braut verglichen, welche für ihren Mann geschmückt ist. Diese Anspielung, die wiederum in die von Bernhard geprägte – und von Eckhart sonst nicht häufig gebrauchte – mystische Brautmetaphorik und ihre Grundlagen im *Hohenlied* passt, eröffnet so also biblisch die Möglichkeit für den *Hohenlied*dialog, den Eckhart in seine Predigt inseriert und diese damit zugleich beschließt.

Dieser wird einerseits durch den Zitatnachweis im Sinne des die Predigt prägenden Autoritätenbezugs eingeleitet: *Jâ, hie von spricht diu sêle in ‚der minne buoche‘* (EP 614,4f.).⁹⁶ Die Zitate kreisen zudem um die zuvor definitiv entfalten Gedanken der Reinheit der Seele als Voraussetzung der Gottesbegegnung. Die lyrischen,⁹⁷ offensichtlich auch nach ihrer Bildmächtigkeit ausgewählten Zitate können sich dabei jedoch nicht ‚frei‘ entfalten, sondern werden unablässig, stakkatoartig durch Deutungen unterbrochen: *daz ist* [...], die letztlich das Ende der Predigt zum Verfahren des vierfachen Schriftsinns zu Beginn zurückführen und die Sinnlichkeit der Bilder in der spiri-

94 Siehe hierzu Böcher 2010, S. 19–23; Berger 2017, S. 1386.

95 Bernhard von Clairvaux: In Dedicacione Ecclesie Sermo 2, S. 824f.: *Itaque, fratres, toto cum desiderio et digna gratiarum actione studeamus ei templum aedificare in nobis* (Übers. J. Schwarzbauer).

96 Übersetzung EP 614,4f.: „Gewiß, hierüber spricht die Seele im Buch der Liebe“.

97 Zum Hohenlied als Teil der orientalischen Liebesdichtung siehe Fox 1985.

tuellen Deutung auflösen: ein Paradestück von Exegese. Gleichwohl – und dies ist das Erstaunliche – wird die inserierte Dialogstruktur des *Hoheliedes* im Verbund mit ihrer sinnlichen Bildlichkeit und der rhythmisch aufgeladenen Prosa selbst zum Element, in welchem die Weise der Präsentation die intendierte Botschaft nicht nur plausibilisiert oder unterstreicht, sondern in der Schlusspassage fast performativ umsetzt und sich darin gerade von dem vorherigen akademisch-definitorischen Vorgehen der Predigt deutlich unterscheidet. Denn im Tempo der aufgerufenen wechselnden Zitate und der konkreten Bilder von Fenster, Taube, Regen, Blumen, Nord- oder Südwind verliert sich die Deutungsstruktur zwar nicht ganz, aber verblasst in ihrer Vorrangstellung. Ebenso treten die Autoritätenbezüge am Ende deutlich zurück gegenüber dem aufgerufenen Geschehen. Frömmigkeitsgeschichtlich handelt es sich hier um das auch sonst zu beobachtende Phänomen eines Reenactments.⁹⁸ Das vergangene Heilsgeschehen wird in der Predigt gewissermaßen neu inszeniert, so wie auch die Liturgie ein Reenactment des Geschehens auf Golgotha ist. Für Eckhart liegt ein solches Reenactment besonders nahe, wenn man die zuvor vorgetragenen Überlegungen zu einer Aufhebung der Zeitdifferenzen in Gott und damit in der Gesamtrealität ernst nimmt: Hier muss nichts Vergangenes handelnd vergegenwärtigt werden, sondern im dialogischen Handeln wird der stets schon gegenwärtige Gott auf neue Weise erfahrbar, ja, geradezu hörbar.

Denn Eckhart tritt zwar einerseits durch erläuternde Partien permanent in Distanz zur Rollensprache des Dialogs, aber zugleich führt er die Dialogpartien auch ohne Benennung der Sprechenden aus, ja, er kann im Vollzug des Dialogs das logische Subjekt der ersten Person gleitend vertauschen. Nach Sprechenden sortiert, gibt es so innerhalb einer Satzkonstruktion zwar drei unterschiedliche Sprechende:

- „[Eckhart:] Jâ, hie von sprichet diu sêle in *der minne buoche*:
 [Braut / Seele:] ‚mîn liep sach mich ane durch ein venster‘
 [E.:] – daz ist: âne hindernisse –,
 [S.:] ‚und ich wart sîn gewar; er stuont bî der want‘
 [E.:] – daz ist: bî dem lîchamen, der nidervellîc ist –
 [S.:] und sprach:
 [Bräutigam / Jesus:] ‚tuo mir ûf, mîn vriundinne!‘
 [E.:] – daz ist: wan si ist zemâle mîn an der liebe, wan
 [S.:] ‚er ist mir und ich bin im aleine‘;
 [J.:] ‚mîn tûbe‘
 [E.:] – daz ist: einvaltîc an der begerunge –,
 [J.:] ‚mîn schœne‘
 [E.:] – daz ist: an den werken –,
 [J.:] ‚stant ûf snellicfîche und kum ze mir! [...]‘“ (EP 614,4–12).

98 Siehe zu diesem Begriff Leppin 2021a, S. 17 f.

„Gewiß, hierüber spricht die Seele im Buch der Liebe: ‚Mein Geliebter schaute mich an durch ein Fenster‘ – das heißt: ohne Hindernis –, ‚und ich ward seiner gewahr; er stand an der Wand‘ – das heißt: bei dem Körper, der hinfällig ist –, ‚und sprach: ‚Tu mir auf, meine Freundin‘. – das heißt: sie gehört mir völlig in der Liebe, denn ‚Er ist mit mir, und ich bin ihm allein‘; ‚meine Taube‘ – das heißt: einfaltig im Begehren –, ‚meine Schöne‘ – das heißt: in den Werken –, ‚steh schnell auf und komm zu mir [...]!‘“

Die Verschränkung der Perspektiven der Sprechenden in diesem kurzen Textstück⁹⁹ ist jedoch überauffällig – in der Zeile *daz ist: wan si ist zemâle mîn an der liebe* (EP 614,9) wird sie noch einmal gesteigert, da hier Eckhart in seiner Erklärung die Position des Sprecher-Ich des Bräutigams / Jesu referierend aufnimmt. Zieht man medial die mündliche Darbietungsform der Predigt in Betracht,¹⁰⁰ so lässt der mehrfache Wechsel des Ich, vorgetragen in der stets nur einen Stimme des Predigers, dessen Ich und das jeweils sprechende Ich der Rollen aus dem *Hohenlied* ineinander verschwimmen und macht – insbesondere in der Redesituation der Predigt – den Prediger auch zum Sprecher des Christus-Ich. So unterstreicht der Dialog in der Inszenierung seiner Sprechakte die Schlusszusage der Predigt, dass Gott selbst aller Vollkommenheit gebiete, in die Seele zu kommen (EP 614,20f.). Diese Zusage kommt von Gott, der der Seele gegenwärtig ist und dessen Worte aus der Stimme des Prediger-Ich eben zu hören waren. Genau darin wird aus der distanzierteren, bis zuletzt den akademischen Explikationsgestus beibehaltenden Predigt gleichwohl performatives Kerygma.

5. Zwischen Autologie und Heterologie I: Die Wahl der gestalterischen Mittel

Sowohl Kap. II,25 des *Fließenden Lichts* als auch Eckharts Predigt 57 kreisen um die Frage der Erkenntnis Gottes in einer als Einheit gedachten Verbindung von Transzendenz und Immanenz. Dabei stellt sich in beiden Texten das grundlegende theologische Problem der Fassbarkeit Gottes in der Seele, aber auch das ebenso grundsätzliche mediale Problem der Fassbarkeit Gottes in der Repräsentation des jeweiligen sprachlichen Mediums. Beide Texte arbeiten sich an diesen Fragestellungen ab, jedoch auf deutlich unterschiedene Weise.

⁹⁹ Vgl. Leppin 2021a, S. 224f.

¹⁰⁰ Eine gewisse Problematik des Genres Predigt liegt für die historische Analyse darin, dass diese genuin mündliche Gattung nur in schriftlicher Form überliefert ist – und dies durch vielfache Brechungen des Hörens, Mit- und Abschreibens hindurch. Insofern steht das Folgende unter einem gewissen methodischen Vorbehalt, soll aber die Aufmerksamkeit auf die Funktionsweise des benannten Dialogs lenken.

Kap. II,25 des *Fließenden Lichts* präsentiert das Thema in der „Inszenierung eines Dramas, in dem die Paradoxie der Anwesenheit des Transzendenten“¹⁰¹ in immer neuen Anläufen und Perspektiven über die Spannung zwischen Entzug und Bezug Gottes, Trennung und möglicher *unio*, Differenz und angestrebter Identität, Begehren und erhoffter Erfüllung, Zweiheit und Einheit ausagiert wird. Entsprechend einer Exegese „im Vollzug“,¹⁰² wie sie sich vor allem ungelehrtem Wissen in der Fortsetzung zisterziensischer *Hohelied*-Auslegung anbot, und angepasst an die zu erwartende Hörer- und Leserschaft, steht nicht die propositionale Aussage, die kausallogische Erklärung oder die gelehrte Explikation im Vordergrund. Die zahlreichen gestalterischen Mittel, die zum Einsatz kommen, zielen vielmehr auf einen emotionalen Nach- und performativen Mitvollzug.

So ist die Klage, die sich aus dem anfänglichen Preis herauschält und in ihn mündet, per se eine affektive Redeform. Über Lexeme der Not, des Leidens und Begehrens, über Interjektionen und wiederholte Anreden wird die Affektivität zusätzlich herausgestellt. Metaphern aus dem Bereich der antiken Liebespassio – Liebespfeil, Verwundung, Verletzung, Brand, Fessel – unterstreichen den affektiven Bezug ebenso wie Vokabeln und paradoxe Denkfiguren aus dem Bereich der Hohen Minne (*triuwe*, Bezug – Entzug, Anrede: *Herzeliebú*;¹⁰³ FL 130,19) und vor allem der *Hohelied*-Allegorese. Die affektive Verve wird jedoch auch angestoßen durch alltagsweltliche Bilder (*widerwegen*; FL 130,28 – *zucker*; FL 134,13), Tier- und Naturallegorese (*löwe* []; FL 132,7 – *böngarten*; FL 132,27 – *öppfel*; FL 132,37) oder das Netz an Feuer-, Licht- und Leuchtlexemen, die sich neben der antiken auch aus der biblischen oder aus der dionysischen Tradition herleiten. Wesentlich für den entstehenden dynamisch-atemlosen Eindruck ist zudem, dass die Bildbereiche in rascher Folge wechseln, oft in- und übereinander geblendet werden und sich nahezu schwellenlos mit Anspielungen an Bibelzitate (z. B. Ps 12,15f. oder Hiob 19,20)¹⁰⁴ oder Fragen gelehrter Theologie (z. B. *gabe von nature [per naturam]*, *gabe von gnade [per gratiam]*; FL 128,18–23; Farballegorese der Äpfel FL 132,37f.)¹⁰⁵ verbinden. Syntaktische Elemente wie anaphorisch eingesetzte Parallelismen etwa zu Satz-anfang ([*i*]ch *rüffe dir*, *ich beiten din*, [*i*]ch *jage dich*; FL 128,5,7,10) oder auch die rhythmisierte Satzstruktur, die durch den Reim bzw. die Reimassoziationen immer wieder Verscharakter annimmt, tragen zum hohen Tempo des Klage- wie Bilderstroms bei, in den die Rezipierenden analog zur Seele immersiv eintauchen können.¹⁰⁶ Mehr als durch die inhaltlichen Satzaussagen spiegelt sich die Unruhe der Seele somit in den beständig

101 Hasebrink 2007, S. 94.

102 Largier 2000, S. 104.

103 Konjektur aus *liebú herze*, vgl. zur Stelle Vollmann-Profe 2003, S. 743.

104 Vgl. z. B. Vollmann-Profe 2003, S. 743.

105 Vgl. Hasebrink 2007, S. 100, bzw. Vollmann-Profe 2003, S. 744.

106 Zu entsprechenden Immersionspraktiken als Bestandteil mystischer Lektüren siehe Nemes 2012. Vgl. zum der Schrift inhärenten „Programm eines Handlungsvollzuges“ auch Kiening 2011, S. 13.

wechselnden Bildbereichen und rhythmischen Valeurs, werden die Mittel der Gestaltung zur gleichrangigen, z.T. primären Aussageinstanz.

Die gestalterischen Mittel, die synästhetische Erfahrung und theologische Reflexion, affektiven Bezug und erkennendes Wahrnehmen engführen, erweisen sich so als Strategie der Immersion, um den Nach- und Mitvollzug des Gesagten zu unterstützen. Ziel ist es dabei, über die emotiven Stufen des verzweifelten Hintereinanderher-Jagens und eines Sich-gegenseitigen-Aufwiegens den Hörenden oder Lesenden die Erfahrung der *süßen einung* selbst performativ zu ermöglichen.¹⁰⁷ Diesem Ziel arbeitet dann auch zu, dass nicht eine biographisch konturierte Sprecherin, sondern die entpersonalisierte Ich-Position der Seele als ‚bereinigte‘, damit vielfach überschreibbare Identifikationsfläche den Rezipierenden angeboten wird.

Der Duktus von Eckharts Predigt 57 ist aufgrund von Eckharts scholastischen Bildungsvoraussetzungen, seiner lateinischen Schulung sowie seines vornehmlich gebildeten Adressatenkreises ein deutlich anderer. Seine Argumentationsstruktur folgt weitgehend scholastisch-gelehrten Vorgaben und Mustern, was sich in klar hierarchisierten Gliederungen, in einem durchgehenden Autoritätenbezug, in der Argumentationsfigur der Begriffsdefinition, in fortgesetzten Zitationen aus biblischen und patristischen Quellentexten und vor allem in der hermeneutischen Praxis des vierfachen Schriftsinns zeigt, insbesondere in der Auslegung in Hinblick auf den *sensus moralis*. So dürfte es kein Zufall sein, dass die Eckhartsche Predigt die Deutungspraxis des vierfachen Schriftsinns in homiletischem Bemühen besonders ausgeprägt am Anfang der Predigt gebraucht – als unmissverständliche Demonstration jenes Rezeptionsmodus, der für die gesamte Predigt von grundlegender Bedeutung ist.

Doch das Verständnis der Themenfelder und Deutungszusammenhänge wird auch hier durch spezifische sprachlich-rhetorische Mittel gestützt.¹⁰⁸ Diese Mittel bestehen, ähnlich wie im *Fließenden Licht*, in der Bezugsetzung über Binnenstrukturen, Motivkor-

107 Es ist entscheidend, dass der immersive Mitvollzug, lanciert über ästhetische Gestaltungsmittel, sowohl Differenzenerfahrungen einschließt als auch Erkenntnis ermöglicht (ebenso wie „die Einheit noch in der Trennung wirksam ist,“ siehe Köbele 1993, S. 95). Gerade die in Bezug auf die sinnliche ‚Süße‘ immer mitlaufende „Notwendigkeit der Unterscheidung der Geister“ (Largier 2007, S. 47) dürfte dann jedoch die Gefahr der Entgegensetzung von sich verselbständigender, ‚autonomer‘ ästhetischer Erfahrung und dem Ziel der *cognitio experimentalis* – so tendenziell Largier 2007, S. 55–60 – entkräften, eine Gefahr, deren Annahme in dieser Form sich wohl vor allem einem neuzeitlichen Ästhetikverständnis verdanken dürfte. Zur Kritik an Largier in diesem Punkt vgl. aufschlussreich Zech 2015, S. 15f. Vermittelnd Hasebrink 2007, S. 105, der die Differenz zur neuzeitlichen Ästhetik gerade darin sieht, dass „eine transzendente Anbindung spezifisch für das Verständnis mittelalterlicher Ästhetik ist, das Ästhetische also nicht im schönen Schein des Kunstwerks aufgeht, sondern immer auch die Differenz ihrer eigenen Ermöglichung mitführt und damit Abwesenheit bekundet“ (S. 105).

108 Vgl. dazu insbes. Seelhorst 2003, S. 150–230.

responenzen, semantische Ambiguität; in der Verwendung von Metaphern, Gleichnissen, Beispielen aus unterschiedlichen Bildbereichen¹⁰⁹ – auch hier mit Anbindung an Fertigkeiten des sozialen Alltags (EP 608,26–29); und am Ende der Predigt kommen durchaus syntaktische oder rhythmische Verdichtungen zum Einsatz. Diese Mittel treten jedoch anders als im *Fließenden Licht* tendenziell sparsam auf und übernehmen Funktionen meist im Sinn rhetorischer Kohärenz und Anschaulichkeit in der Unterstützung der sachlich-argumentativen Explikationslogik dort, wo das Wissen um die Argumente im lediglich andeutenden, komplexe Kommentartraditionen abschöpfenden Verweissystem möglicherweise nicht ausreicht, um alle Predigthörerinnen und -hörer im Fortgang der Predigt persuasiv mitzunehmen. Sie können aber auch, verbunden mit der Intensivierung und Ausstellung der sprachlich-sinnlichen Präsentation, im Extremfall eben auf jene Aktualisierungen zielen, die – gemessen an der weitreichenden Prophetie des Literalsinns – eine partielle Verwirklichung des Eschatons in der Seele schon hier und jetzt mit sich bringen.

Ähnlich wie dem *Fließenden Licht*, dies ist hervorzuheben, geht es also auch Eckhart um die Vermittlung und Vergegenwärtigung des Heils des biblischen Geschehens in der Gegenwart. Jene Vermittlungs- und Vergegenwärtigungsleistung suchen sowohl die Schreiberin als verantwortliche und von Gott beauftragte Mitschwester als auch Eckhart als Prediger und hochangesehener dominikanischer Lehrer in bestmöglicher Weise und mit aller zur Verfügung stehenden rhetorischen Raffinesse erfolgreich zum Ziel zu bringen. Trotz der ähnlichen seelsorgerischen Zielsetzung zeigt sich die jeweilige Umsetzung aber insgesamt deutlich unterschieden, angepasst an die Gattungsformen von mystischem Preis bzw. Klageruf einerseits, Predigt andererseits sowie an die bildungsmäßigen und institutionellen Voraussetzungen der Sprechenden und ihres Rezipierendenkreises. Gerade im Vergleich wird so unübersehbar, wie entschieden die eingesetzten Mittel in autologischer Dimension in die heterologischen Bezüge der Sprechenden oder deren Inszenierungen eingelassen bleiben, was eine rein literaturwissenschaftlich-sprachreflexive Lesart verbietet. Ebenso tritt zutage, wie sehr die differenten sprachlichen Mittel auf der Ebene der Rezeption funktional auf die jeweilige Heilsvermittlung gemäß des heterologischen Gebrauchszusammenhanges zielen und so auch, wiederum in der gebotenen Vorsicht, über diesen Aufschluss geben können: ein methodisches Angebot der Literaturwissenschaft an die Theologie.

109 Zur Metaphorik bei Eckhart siehe – mit unterschiedlicher Ausrichtung und Gewichtung – Köbele 1993, S. 123–191, und Seelhorst 2003, S. 215–230.

6. Zwischen Autologie und Heterologie II: Sprachreflexionen

Die genaue, variantenreiche und stringente Anwendung der Mittel – sei es im Sinn der durchgehenden Strategien der Immersion wie im *Fließenden Licht*, sei dies wie bei Eckhart in der im Verlauf der Predigt zunehmenden Annäherung von akademisch gelehrtem Explikationsgestus und unmittelbarer Anschaulichkeit – verweist zugleich auf einen Reflexionsstand, der die rhetorisch selbstverständlichen Überlegungen zum *ornatus* oder zum *aptum* zur impliziten ästhetischen Verhandlung werden lässt. Denn das grundlegende theologische Problem der Fassbarkeit Gottes in der Seele, um das beide Texte ringen, wirft durch einen Vermittlungsanspruch, der eben nicht nur auf religiöse Unterweisung, sondern auf Vergegenwärtigung, ja auf die Erfahrung mystischer *unio* zielt, zwangsläufig das Paradoxon der Fassbarkeit (oder des Entzugs) Gottes in der Repräsentation des jeweiligen sprachlichen Mediums auf.¹¹⁰

Dabei ist zunächst einzubeziehen, dass sich sowohl die Sprecherin in Kap. II,25 des *Fließenden Lichts* als auch Eckhart in Bezug auf die sprachliche Präsentation bzw. ihre Mittel wiederholt kritisch äußern, wenngleich z. T. aus völlig unterschiedlichen Motivationen heraus. So fällt auf, dass die Sprecherin in Kap. II,25 ihre eigene, an den Leib gebunden Stimme als *ellendig* (FL 128,6) bezeichnet, was sowohl mit der Konnotation ‚in der Fremde‘ als auch in Opposition zum Antrieb mit großer Sehnsucht (*mit grosser gere*; FL 128,5) im Sinn einer schwachen, kaum hörbaren, „kläglich[e]“¹¹¹ Stimme aufgefasst werden kann. Mit dem Überhandnehmen des Jammers kann die Zunge auch gelähmt werden oder sich der Mund ganz verschließen (FL 130,34f.). Ebenso unzureichend kann die irdische Hand (FL 134,20f.) der Schreiberin nur Fragmentiertes bieten: die aufgeschriebenen Wörter dem (toten) Buchstaben nach, denen jedoch die Melodie (*wise / stimme*; FL 134,6 und 20) der Liebe und der *süsse herzeklang* fehlen, ebendas, was im Zusammenschluss die Spiritualität des Gesangs der Jungfrauen (FL 134,5) ausmacht. Jedesmal sind hier die irdisch-körperlichen Bedingungen Grenze und Fessel. Doch auch dann, wenn es nicht die leibliche Sprecherin selbst ist, die die Stimme erhebt, sondern ihre Seele, ist eine adäquate Artikulation, die dem Mangel oder der Fülle¹¹² gerecht zu werden vermag, offensichtlich schwer zu finden. So ertönt das laute Erbeben der Seele, das dem Gebrüll eines hungrigen Löwen gleicht, zwar kraftvoll, bleibt aber ebenso unausgewogen wie unartikuliert (FL 132,6f.). Und selbst die Stimme ganz am Ende, die im nächsten Moment aus der *einunge* heraus singen soll und wird, weist sich in der Selbst-

110 Dieses „Repräsentationsparadox“, an dem sich Mystikforschung insgesamt abarbeitet, verdeutlicht prägnant Köbele 2004, Zitat S. 122.

111 So die Übersetzung Vollmann-Profe 2003, FL 129,7.

112 Zu dieser Grundspannung in theologischer, anthropologischer wie medialer Hinsicht einführend: Kiening 2016, insbes. S. 21–38, zum *Fließenden Licht* S. 205 f.

beschreibung vor dem Anheben des Gesangs noch immer als negativ, unzulänglich und rau, als *heiser* (FL 134,11) aus.

Diese Skepsis verweist sicher auf das genderübergreifende theologische Problem, dass jede Art der Artikulation die Erfahrung des überwältigenden Gottesentzugs wie des ebenso überwältigenden Gottesbezugs nicht einfangen kann, wie es bereits zu Anfang der *lamentatio* heißt: *das möhten dir alle creaturen nit vollesagen* (FL 126,14).¹¹³ In der wiederholten Spezifik der Äußerungen wird man jedoch vor allem jene immer wieder auftauchende, an die soziale Praxis rückgebundene Perspektive im *Fließenden Licht* wiedererkennen, in der die Sprecherin sich selbst aufgrund ihrer Ungelehrtheit, ihrer Weiblichkeit, ihres fehlenden Äußerungsrechts in der Inszenierung des Textes zum Verschwinden zu bringen sucht.¹¹⁴ Dieses Sich-zum-verschwinden-Bringen ist zugleich die notwendige Voraussetzung dafür, dass die Sprecherin zum reinen Medium der Offenbarung Gottes und der von ihrer mangelhaften Hand geschriebene Text zum fließenden Licht der Gottheit selber werden kann. Auf heterologischer Ebene ergibt sich hieraus für die Sprecherin eine veritable Legitimation für ihre im institutionellen Kontext prekären Äußerungen. Ebenso wichtig erscheint auf autologischer Seite, dass das radikale, selbstlose, vollkommen durchlässige „Sprechen vom Anderen her“¹¹⁵ jene einzige Möglichkeit darstellt, den Umschlag vom *nit vollesagen* zum *vollesagen* zu vollziehen.

Ein solcher Umschlag erscheint nach dem Übergang von der Klage in die gelassen(er)e Frage, von der Frage zur Aufforderung durch den Geliebten: *nu sing an* (FL 134,10) *in actu* möglich. Analog zum Auftrag durch Gott, das *buoch* zur Offenbarung des göttlichen fließenden Lichts werden zu lassen, geht auch hier die entscheidende Initiative vom göttlichen Partner aus. Ebenso ist es auch hier nicht das eigene Vermögen, sondern die Großzügigkeit (*miltekeit*; FL 134, 13) Gottes, die die Kehle medial zum Klingen bringt. Auch das nun hervorgehende Produkt ist nicht ein eigenes, sondern ein Sich-Einfinden in *der megde sang* (FL 134,5)¹¹⁶ und bedeutet damit zugleich dessen Aktualisierung. Erst in diesem völligen Sich-Übereignen hat das Ich jenen medialen und kognitiven Status erreicht, der im doppelten Wortsinn zum *begrifen* Gottes (vgl. FL 128,16), zum Begreifen des Anderen im Eigenen wird. Kennzeichen des begreifenden Vollzugs ist eine synästhetische, sinnliche und alles Sinnliche übersteigende *süeze: das zucker der süssen miltekeit* (FL 134,13), der *süsse[] klang von wort und wise* (FL 134,6) und der *süsse herzeklang* (FL 134,20) werden eins. Erst in dieser *süssen einunge* (FL 132,28) kann das *vollesagen* (FL 126,14) im Sinn eines Sprechens, in dem Repräsentation und Präsenz, *signum* und *res* zusammenfallen, im nun anhebenden lyrischen Gesang gelingen.

113 Übersetzung FL 126,14: „das könnten dir alle Kreaturen nicht wirklich sagen“.

114 Neben den oben angeführten Unfähigkeitsbeteuerungen und Demutsformeln und dem ‚Verschwinden‘ des Ich hinter dem Begriff ‚Seele‘ wäre auch die Dissoziation des Ich in verschiedene Köperteile hier anzuführen (vgl. hierzu Gerok-Reiter 2023 [im Druck]).

115 Hasebrink 2006.

116 Dies betont auch ausdrücklich Linden 2011, S. 373 f.

Auch wenn dieses performativ-emphatisch zu erreichende *vollesagen* in der Ewigkeit kein Ende findet (*etc.*; FL 134,18),¹¹⁷ ist es im *hic et nunc* der religiösen Adressaten nicht auf Dauer zu stellen. So bedeutet der Wechsel zurück zur Begrenztheit des geschriebenen Wortes (FL 134,21) nicht, dass die Einheit nicht in der Immanenz gefasst und ausgedrückt werden kann,¹¹⁸ sondern verweist nochmals in neuer Perspektive – wie das gesamte Kapitel – auf die Bedingungen, unter denen ein *vollesagen* sich vollziehen kann. Die Semantik von *bliben* (FL 134,20) lässt sich damit durchaus ambig auffassen, d. h. nicht nur als ‚ausbleiben‘. Um immer wieder *dú wort des sanges* zum Leben erwecken und sie als fließendes Licht der Gottheit erfahren zu können, muss das Liebesbegehren, muss der *süsse herzklang* zumindest als Spur des eben Gehörten oder Gelesenen in der Erinnerung der Rezipierenden ‚verbleiben‘. Gerade für die Vermittlung des Heilswissens in den lebensweltlichen Zusammenhängen der Mitschwestern ist diese pragmatische Rückbindung notwendig. Und sie zeigt noch einmal, wie eng die Darstellung – bei und mit aller Emphase – in das Bemühen um konkrete Seelsorge und Heilsverkündigung eingelassen ist.

Schaut man nun auf Eckharts Reflexionen des Medialen, setzen diese bezeichnenderweise nicht direkt bei der eigenen Leiblichkeit oder dem eigenen Ungenügen an, sondern grundsätzlicher: beim ‚Nichts‘ der Kreatürlichkeit schlechthin. So ist es für die ästhetische Verhandlung durchaus bedeutsam, wenn Eckhart im metaphysisch-ontologischen Sinn in der Predigt 57 dem ‚Etwas‘ Gottes das ‚Nichts‘ der kreatürlichen Wesen entgegenstellt, deren Sünde in der Leiblichkeit an sich besteht, während die Rückkehr zu Gott, die mystische Einigung, gerade das ‚Ausfließen‘ in die Leiblichkeit wieder ‚in seinen Anfang zurückbeugt‘ (EP 610,25f.). Das entspricht dem ontologischen Ansatz, den Eckhart in seinem lateinischen Werk entwickelt hat. Bekanntlich hat Eckhart hier die provokante These vertreten: *Esse est deus*¹¹⁹ und für die Kreaturen die Konsequenz gezogen:

[...] alles, was von irgendeinem gemacht ist, ist ohne ihn nichts. Denn offenbar ist alles, was ohne Sein ist, nichts. Wie wäre nämlich etwas ohne Sein? Alles Sein aber und aller Sein ist von Gott allein.¹²⁰

117 Mit etwas anderer Deutung Linden 2011, S. 374, vgl. dort auch Anm. 35.

118 So Seelhorst 2003, S. 102–104, 124f.; Hasebrink 2007, S. 104f. Die Übersetzung der entscheidenden Zeilen FL 134,19–21 von Vollmann-Profe 2003, die sich offenbar an Mechthild: *Lux divinitatis*, Liber IV,7, 30f. (S. 232) orientiert, lenkt in diese Richtung: *Dis sint dú wort des sanges. / Der minne stimme und der süsse herzeklang müsse bliben, / wan das mag kein irdenschú hant geschriben!* „Die Melodie der Liebe und der süße Herzensklang können nicht ausgedrückt werden, denn das kann keine irdische Hand aufschreiben.“

119 Meister Eckhart: Prologus generalis Nr. 12, S. 8; ders.: Prologus in Opus propositionum Nr. 1, S. 16 u. ö.; vgl. Manstetten 1993.

120 Meister Eckhart: Expositio in Iohannem Nr. 53, S. 44,12–15: *omne factum a quocumque sine ipso est nihil. Constat enim quod omne, quod est sine esse, est nihil. Quomodo enim esset sine esse? Esse autem omne*

Die kreatürliche Welt kann also allenfalls in abgeleitetem Sinne als seiend angesprochen werden. Indem die Sprache nun aber Teil dieser defizienten leiblichen Welt ist, hat sie zwangsläufig Teil an jenem Ungenügen und jener Vorläufigkeit des Kreatürlichen, die es im Sinn der *vriheit* und *lûterkeit* abzuschütteln gilt. Doch die einseitige, gleichsam radikale Zurückweisung greift zu kurz. Dies zeigt sich im Folgenden darin, dass Eckhart, zunächst fast quer zur Thematik der Predigt 57, auf jene grundsätzliche mediale Vermittlungsnotwendigkeit zu sprechen kommt, die mit der Geschöpflichkeit des Menschen, mit der Inkarnation Gottes und mit der christlichen Offenbarung in den christlichen Denkhorizont ebenso fest eingeschrieben ist. Denn Eckhart weist im Übergang zu den Schlusspassagen der Predigt dezidiert darauf hin, dass – auf ontologischer Ebene – selbst der Leib gottgegeben ist, dass er als ‚Träger‘ der Seele und damit als unaufgebbare Ausgangsbedingung und Hilfe des Aufstiegs zu Gott zu lieben sei.¹²¹ Ja, sogar das Licht Gottes könne nur ‚umhüllt‘ zur Wahrnehmung gelangen, wie Dionysius sage: „*ist, daz daz götliche licht in mich schînet, sô muoz ez bewunden sîn, als mîn sêle bewunden ist*“ (EP 612,9–11).¹²² Nimmt man als Bezugshintergrund Joh 1 hinzu, so steht das Licht für das göttliche Wort bzw. dessen Offenbarung durch und in Jesus Christus. Selbst das göttliche Wort hat sich somit ‚medial‘ auf die ‚leibliche‘ Einkleidung eingelassen, um in die Welt zu gelangen. Es muss sich entsprechend der menschlichen Sprache bedienen, um dort fruchtbar zu werden. Oder umgekehrt: Weil die Selbstmitteilung Gottes sich auf die begrenzenden Bedingungen der defizienten Kreatürlichkeit einlässt, bedarf selbst das göttliche Wort der medialen Vermittlung.

Adaptiert und aktualisiert der Prediger im Akt des Predigens jenes Werk der Offenbarung, so bleibt auch seine Rede jenem Zwiespalt zwischen einer immer schon aufgehobenen Vermittlung im Sein Gottes und jener notwendigen Veräußerung verpflichtet, den Eckhart zuvor auch in der Erläuterung des Widerspruchs von Anfang und Ewigkeit avisiert und als Differenz in der Identität erläutert hatte. Auch das homiletische Bemühen ist somit in diesen Zwiespalt gestellt. Gleichwohl ist das Ziel des Predigers, das er durch die Vermittlung des Predigtwortes anstrebt und verheißt, die Unmittelbarkeit zu Gott. In dieser Unmittelbarkeit überwindet die Seele innerhalb der Kreatürlichkeit deren Bedingungen und wird selbst zum Tempel Gottes, in welchem dieser in

et omnium a deo est solo, [...]. („alles, was von irgendeinem gemacht ist, ist ohne ihn nichts. Denn offenbar ist alles, was ohne Sein ist, nichts. Wie wäre nämlich etwas ohne Sein? Alles Sein aber und aller Sein ist von Gott allen, [...].“ Übers. J. Koch).

121 Eindrücklich betont er diesen *medialen* Nutzungsaspekt nochmals in der Schiffsmetapher EP 612,1–3: *Hân ich die liebe, daz ich über mer wil, und hæte ich gerne ein schif, ez wære aleine, daz ich gerne über mer wære; und als ich über mer kume, sô enbedarf ich des schiffes niht.* („Habe ich Lust, übers Meer zu wollen, und hätte ich gern ein Schiff, so nur deshalb, weil ich gern übers Meer wollte; und sobald ich übers Meer gelange, bedarf ich des Schiffes nicht mehr.“)

122 Übersetzung EP 612,9–11: „Wenn das göttliche Licht in mich scheint, so muß es umhüllt sein, so wie meine Seele umhüllt ist.“

volkommenheit (EP 614,20) anwesend ist. Auch Eckhart muss sich damit der grundsätzlichen Paradoxie der Offenbarungsvermittlung stellen, unter den Bedingungen der Immanenz Transzendenz erfahrbar werden zu lassen, d. h. in der sprachlichen Repräsentation die Vergegenwärtigung des Heils zu gewährleisten.

Eckhart wählt hier, angelehnt an die Diskurstradition der Predigt, gestufte Vorgehensweisen: Anders als es der mystische Sprechgestus in Kap. II,25 des *Fließenden Lichts* einfordert, sucht der Gelehrte keinen Mitvollzug in affektiv-emotionaler Hinsicht, türmt keine Metaphern oder nutzt evokative Reimklänge. Nicht die „Applikation der Sinne“,¹²³ sondern die scholastische Argumentation, die Explikation des Gedankens stehen im Vordergrund. Die Redefiguren unterstützen die Erläuterung des Sachverhalts, sie vollziehen ihn nicht. Weniger das Bild zählt als dessen Bedeutung.¹²⁴ Gleichwohl liegt auch Eckhart an der Dynamisierung der hermeneutischen Prozesse in der intellektuellen Auseinandersetzung. Von hier aus erschließen sich die Erklärungsreihen (*stat, vride, heilic, niuwe*) innerhalb der allegorischen Auslegungskunst des vierfachen Schriftsinns, der immer erneute Ebenenwechsel zwischen dem Literal- und dem Spiritualsinn, die Vielfalt der Autoritätenbezüge oder der genutzten biblischen Zitate.¹²⁵ Sein homiletisches Ringen kann sich jedoch auch, wie Predigt 57 zeigte, darin niederschlagen, dass die akademisch gelehrten Explikationen und die Dynamisierungen passagenweise in einen anschaulich-performativen Duktus übergehen.¹²⁶

123 Largier 2007.

124 Wie sehr dennoch Differenzierungen vom „Bild-Konkretum“ bis zu „abstrakt-begrifflichen Inhalten“ möglich sind, zeigt Köbele 1993, S. 171–191 (Zitate S. 190).

125 Von hier aus erschließt sich auch die prinzipielle Adaptation jener Denkmuster, die vor allem durch Dionysius in das Christentum eingegangen sind und die aufgrund des unzureichenden Charakters der Begriffe gegenüber der Allmacht und Herrlichkeit Gottes eine *theologia negativa* präferieren. Kann die Erscheinung nicht als adäquater Verweis auf Gottes Sein, kann der Ausdruck nicht als angemessenes *signum* jener gottbezogenen Erscheinung gelten, ist nur über den Weg der Negation eine Gleichheit bei je größerer Ungleichheit zu erreichen. Meister Eckharts Position wird hier markant, wenn man sie mit den gleichzeitigen Bemühungen um sprachlogische Präzision in der Suppositionslogik vergleicht. Diese fragte sehr präzise nach dem Verhältnis zwischen Begriffen und der Realität, für welche diese standen (*supponere*), und brachte so auf ihre Weise eine erhebliche Sprachskepsis mit sich, die sich in den folgenden Jahrzehnten immer mehr in Gestaltungen von Nominalismus beziehungsweise Konzeptualismus ausdrücken sollte. Von diesen Überlegungen ist Meister Eckhart weit entfernt und kommt doch durch den neuplatonischen Horizont seines Denkens gleichfalls zu skeptischen Sprachreflexionen. Siehe hierzu etwa Kaufmann 1994.

126 Diese Bandbreite bei Eckhart dürfte auf eine Ambivalenz gegenüber der *schoene[n] rede* zurückzuführen sein, wie sie sich etwa in Predigt 29 (EP 29, S. 330,5f.) zeigt, da die *schoene rede* einerseits durch den Gebrauch insbesondere von Tropen verunklarend, ablenkend oder sogar verstellend wirken kann, andererseits diese Mittel bei Eckhart aber doch immer wieder genutzt werden, insbesondere das Sprechen im Gleichnis (siehe Predigt 9: EP 9, S. 112,24–27). Hierin dürfte sich jene Spannung wiederholen, die Haug 1992, S. 18f., für die christliche Tradition insgesamt geltend

Gerade im Vergleich zur Schlusspassage von Kapitel II,25 im *Fließenden Licht* zeigen sich dabei jedoch nochmals entscheidende Differenzen, die selbst hier, in diesen sensiblen Momenten, auf die heterologische Eingelassenheit der Sprechenden verweisen. Während das sprechende Ich des *Fließenden Lichts* sich selbst zum Verschwinden zu bringen sucht, ja strukturell zum Verschwinden bringen muss, um zum reinen Medium der Stimme Gottes zu werden, bleibt der geschätzte und geachtete Prediger *in persona* (auf der Kanzel) doch sichtbar – auch wenn sich für einen Moment lang die Stimme Jesu und seine nicht mehr unterscheiden. Seine Stimme füllt sich gleichsam mit der göttlichen, während die Stimme des sprechenden Ich im *Fließenden Licht* sich in der Seele spiritualisiert und in Gott völlig aufhebt. Ebenso unterschiedlich gestaltet sich der Bezug zu den Zuhörenden. Werden die Rezipierenden durch das performativ vorbereitete Identifikationsangebot im *Fließenden Licht* in den Transformationsprozess in der Weise hineingezogen, dass sie im besten Fall selbst die Stelle des sprechenden Ich einnehmen und dieses substituieren, so bleibt das Gegenüber von verkündendem Prediger und dessen religiösen Adressaten bis zuletzt gewahrt. Und selbst dort, wo sich ein Sehen wie durch ein *venster* eröffnet, muss gleichsam noch in diesem Moment die Steuerung durch den Gelehrten, den Scholastiker, den Prediger in der Auslegung (*daz ist: âne hindernisse*; EP 614,6) bestehen bleiben, während das *Fließende Licht* den Bruch erst nach dem performativen Vollzug ansetzt als Rückkehr in eine unhintergehbare Haltung der Demut und *humilitas*.

7. Zwischen Autologie und Heterologie III: Ästhetische Verhandlungen – Resümee

Basierend auf den dargelegten Ausführungen soll im Folgenden zusammenführend die Frage nach der Paradoxie einer christlichen Ästhetik nochmals aufgeworfen werden. Dabei erheben die bisherigen Einsichten keineswegs den Anspruch, für das breite und variante Spektrum einer christlichen Ästhetik in mittelhochdeutschen Schriftzeug-

gemacht hat und bereits bei Augustinus verortet: „Was bei Augustinus in dieser Weise nebeneinandersteht: zum einen die Empfehlung, nicht auf die rhetorisch-literarischen Mittel zu verzichten, die die antike Bildungstradition bereithielt, und zum anderen die programmatische Wende zur Ästhetik des *Sermo humilis*, dies ist nur die Radikalisierung eines Widerspruchs, der das christliche Verhältnis zu Wort und Welt grundsätzlich kennzeichnet und der schon früh von den schriftstellerischen und literaturtheoretischen Zeugnissen der neuen Religion faßbar wird. Auf der einen Seite stehen die Bemühungen, das christliche Glaubensgut als höchsten Wert auch in der kunstvollsten Form darzubieten. [...] Dem widerspricht auf der anderen Seite die Überzeugung, daß dem formalen Aspekt keine entscheidende Bedeutung zukommen dürfe: der Inhalt hat absoluten Vorrang gegenüber der Form. *Simplicitas* und *Rusticitas* werden zu Bürgen der Wahrheit.“

nissen insgesamt entstehen zu können. Unterschiedliche Textsorten setzen je nach Zeit, konkreter Funktion und Diskursgebundenheit je eigene Maßstäbe, die auch innerhalb des christlichen Rahmens von einer extensiven Spannweite sein können.¹²⁷ Doch beide Texte eignen sich durch ihre heterologische Eingebundenheit in eine religiöse Gebrauchspraxis ebenso wie durch ihren extremen Anspruch, religiöse Didaxe zu bieten mit dem Ziel performativen Kerygmas, in besonderer Weise, Kriterien eines ästhetischen Verständnisses unter christlich-mittelalterlichen Vorzeichen nochmals grundsätzlich zu reflektieren. Dies soll abschließend in sieben Gedankenschritten thesenartig geschehen.

(1) *Ästhetik und religiöse Gebrauchspraxis*: Konsens der Forschung dürfte sein, dass „eine transzendente Anbindung spezifisch für das Verständnis mittelalterlicher Ästhetik ist“,¹²⁸ zumindest sofern die Texte im religiösen Diskursfeld angesiedelt sind und auf dieses dezidiert rekurren.¹²⁹ Diese transzendente Anbindung ästhetischer Praktiken gilt umso mehr in Texten religiöser Frömmigkeitspraxis, d. h. in Texten, die in der Regel eine konkrete Funktion im Rahmen liturgischer, homiletischer oder seelsorgerischer Praxis übernehmen. Die ästhetische Faktur, sofern die Texte eine solche aufweisen, bleibt damit tief eingelassen in die pragmatischen und inhaltlichen Ansprüche religiöser Gebrauchspraxis. Dies heißt in der Konsequenz: Die ästhetische Faktur wird dezidiert von den Ansprüchen im jeweiligen soziohistorisch-individuellen Kontext aus (mit-)bestimmt, entworfen, gestaltet oder kritisiert,¹³⁰ sie soll im besten Fall praxisnah im Sinn religiöser Lehre, religiöser Erfahrung und religiösen Kerygmas auf diesen Kontext zurückwirken. Ebendies zeigten die Gestaltungsmittel und sprachreflexiven Ansätze im *Fließenden Licht* ebenso wie in der Predigt Eckharts. Gerade die zugrundeliegenden Textsorten machen dann aber unübersehbar deutlich, dass sich ihre ästhetische Faktur in Erscheinung, Leistung oder Qualität nicht mit Hilfe von Kriterien und Begriffen beschreiben lässt, die sich aus den Ansprüchen von Literaturen ergeben, die aus ihrem historischen Kontext heraus eine Loslösung von pragmatischen Zwecken

127 Vgl. hierzu die Beiträge von Sandra Linden und Daniela Wagner in diesem Band, S. 243–282, und Mireille Schnyder in diesem Band, S. 445–464. Insbes. der Beitrag von Mireille Schnyder zeigt auf, wie unterschiedlich die Zugänge sein können.

128 Hasebrink 2007, S. 105.

129 Zur Breite und Heterogenität des Feldes und den damit verbundenen methodischen Handicaps siehe Braun 2014, S. 422–425; auffallend ist, dass derzeit die Einbindung in christlich-religiöse Bezugfelder wieder stärker im Fokus mediävistischer Analysen steht, auch und gerade unter ästhetischen Gesichtspunkten; dazu: Benz / Nowakowski / Rippl 2020.

130 Der Anspruch der ästhetischen Wahrnehmung kann auch zum Konflikt führen: vgl. bezogen auf mystisches Sprechen Largier 2014, S. 366–368; auf ‚Erbauungs‘-Konzepte im weiteren Sinn: Köbele / Notz 2019.

einfordern oder vollzogen haben¹³¹ oder die die „poetische Funktion“ von Sprache an Selbstreferentialität binden.¹³²

(2) ‚Kunst‘ versus ‚ästhetische Verhandlung‘: Diese Einsicht wirft in der Folge zu allererst die Frage nach religions- wie literarhistorisch *adäquaten* Begrifflichkeiten im Umgang mit vormodernen Artefakten im Rahmen religiöser Gebrauchspraxis auf. Ist der emphatische und exklusive Begriff des ‚Kunstwerks‘ im historischen Prozess, wie sich an Lessings Ausführungen paradigmatisch ablesen ließ, mit der geschilderten Emanzipation der Artefakte aus heteronomen Zwecken verbunden, so expliziert dies, warum sich der neuzeitliche Begriff des ‚Kunstwerks‘ bzw. der ‚Kunst‘ und des damit einhergehenden Kunstverständnisses in der Tat nicht ohne erhebliche Missverständnisse auf religiöse Gebrauchstexte wie das *Fließende Licht* oder Eckharts Predigt zurückprojizieren lassen. In ebendiesem Sinn differenziert auch Hans Belting, wenn er die „Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst“ oder Christian Kiening, wenn er von „Texte[n] vor dem Zeitalter der Literatur“ spricht.¹³³ Ebenso vorsichtig wird man im Rückgriff auf den Begriff der ‚Ästhetik‘ sein müssen, der erst seit Baumgartens *Aesthetica* und dann unter spezifischen historischen Vorgaben programmatisch Kontur gewinnt.¹³⁴ Gleichwohl bleibt zweierlei unbestritten: zum einen, dass die Texte, die, wie die Analysen zeigten, selbst Teil der religiösen Praxis sind, eine Fülle an gestaltenden Mitteln, verbunden mit komplexen Sprachreflexionen, einsetzen, die über ein rein rhetorisch orientiertes Anwendungsprofil des *ornatus* hinausgehen und damit den Begriff der ‚ästhetischen Aus handlung‘ im vollen Umfang rechtfertigen; zum anderen und weitreichender, dass die religiösen Gebrauchstexte, eingelassen in ihre heterologische Funktionalität, durchaus auf eine „höchste Wirkung“ und ein „[V]ollkommen seyn“¹³⁵ im *vollesagen* (FL 126,14) aus sind, d. h. ihrem eigenen sprachlichen Selbstverständnis nach eine höchst anspruchsvolle Wirkung und Wertung implizieren, ja in ihrer ästhetischen Faktur auf diese hin ausgerichtet sind.

131 Zur Historizität des Anspruchs auf Autonomie der Künste ebenso wie zur Historizität des Begriffs bzw. Konzepts ästhetischer Autonomie vgl. Robert 2023 [im Druck]: „Noch schwieriger sind unsere Begriffe von ‚ästhetischer Autonomie‘ und ‚Autonomieästhetik‘. Kein Manifest der ‚Sattelzeit‘ trägt sie im Titel; kein Akteur der philosophischen Ästhetik von Baumgarten bis Hegel hat sie ausdrücklich verwendet oder vertreten. Vielmehr scheint es sich um ein Bündel von Konzepten zu handeln, das erst ex post – und dann polemisch – auf diesen Begriff gebracht wurde.“ Zu den aus der Historizität resultierenden strukturellen Widersprüchen: Kablitz 2012.

132 Jakobson 1979, S. 92–94. Selbst bei einer so differenzierten Analyse wie derjenigen von Hasebrink 2007, S. 105, findet sich dieser Rekurs: „Insofern könnte es gerade die Klage sein, in der sich das Ästhetische aus heteronomen Zwecken befreien kann, weil sie in ihrer Pragmatik, der Bekundung eines Schmerzes, über jeden Verdacht eines Autonomen erhaben ist.“

133 Belting 1990; Kiening 2003.

134 Vgl. den Beitrag von Annette Gerok-Reiter und Jörg Robert in diesem Band, S. 3–51, hier S. 16–18.

135 Lessing: Laokoon, S. 80, bzw. die Diskussion im Beitrag unter Abschnitt 2.

(3) *vollesagen – Kriterien ästhetischer Wirkung und Wertung*: Lassen sich Begrifflichkeiten wie ‚ästhetische Verhandlungen‘ weitgehend über die Verwendung gestalterischer Mittel sowie über Reflexionen in Bezug auf die Optionen sprachlichen Ausdrucks plausibilisieren, so setzt ein *vollesagen*, das ästhetische Erfahrung, Wirkung und Wertung umfasst, im Kontext mystischer Rede offensichtlich sehr viel weiter an. Die Kriterien, die hierbei zum Zug kommen, sind daher weit schwerer zu erfassen. Unübersehbar ist jedoch, dass die Texte einer Praxis folgen, in der die *Freiheit* von funktionaler Einbindung gerade in Hinsicht auf ästhetische Erfahrung, Wirkung und Wertung *keine* Rolle spielt. Die vorgestellten Texte gehen vielmehr umgekehrt von einer unlösbaren Interferenz von pragmatischer Einbindung und ästhetischer Wirkung und Wertung aus. Erst über und in dieser Interferenz erfüllt sich das *vollesagen*. In diesem Sinn war anzusetzen bei der in den Texten thematisierten Spannung von Immanenz und Transzendenz und deren Vermittlung im Kerygma von der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus. Erst wenn der Nachvollzug der in Christus schon vollzogenen Vermittlung in der performativen Vergegenwärtigung unter den gegebenen soziohistorischen Bedingungen und mit ihnen gelingt, ist ein *vollesagen* im Sinn der *süssen einunge*, ist das homiletische Ziel der Vergegenwärtigung des Göttlichen und seines Reenactments des Heils im Hier und Jetzt erreicht. Die ästhetische Dimension wird genau hier zu einer epistemischen¹³⁶ mit höchstem religiösen Anspruch.

(4) *Religiöse und ästhetische Strukturanalogie*: Voraussetzung der Eröffnung dieser weiten epistemischen Dimension ist die Erfahrung der Transzendierung des Sinnlichen bzw. des Umschlags des Sinnlichen in das Übersinnliche. Die Spannung dieser Relation gehört bekanntlich zu den Grundkonstituenten ästhetischer Erfahrung.¹³⁷ Sie bürgt für deren epistemische Aufschlusskraft und zielt auf diese. Dabei stehen durch die Struktur dieser Relation bzw. den avisierten Umschlag religiöse und ästhetische Erfahrung zunächst in Analogie. Diese Analogie präferiert jedoch ihren Zusammenschluss, ja kann religiöse und ästhetische Erfahrung zur Deckung bringen.¹³⁸ Aus dieser Strukturanalogie lässt sich, quasi im Umkehrschluss zu Lessing, denn auch die *Privilegiertheit* religiöser Thematik für die ästhetische Darstellung erklären ebenso wie das Faktum, dass religiöse Begrifflichkeit¹³⁹ bis in die gegenwärtigen Entwürfe hinein zur Beschreibung von äs-

136 Der Begriff setzt in diesem Zusammenhang im weiten Sinn des Berliner SFB *Episteme in Bewegung* an: Cancik-Kirschbaum / Traninger 2015, S. 1f.

137 Von kunstgeschichtlicher Seite aus formuliert dies besonders klar Gottfried Boehm 2006, S. 30: „[Das Bild gehört] der materiellen Kultur unaufhebbar zu[...], [ist] auf völlig unverzichtbare Weise in Materie eingeschrieben [...], [läßt] darin aber einen Sinn aufscheinen [...], der zugleich alles Faktische überbietet.“ Inwiefern der ‚aufscheinende Sinn‘ jedoch auch ‚übersinnlich‘ zu verstehen ist, wäre von hier aus zu diskutieren.

138 Zu den „reziproke[n] Perspektiven“ religiöser und ästhetischer Erfahrung: Krüger, K. 2016, S. 7–19.

139 Exemplarisch: Krüger, K. 2016.

thetischer Erfahrung dient.¹⁴⁰ Doch auch diese Relation wird nur in ihrer historischen und kulturellen Varianz sprechend. Die vorgestellten Texte diskutierten sie auf menschlicher Ebene im Bezug von Leib und Seele bzw. von eigenem Tun und göttlicher Gnade, auf sprachlicher Ebene im *aptum* zwischen dem Medium der Äußerung einerseits – der Sprache, deren Klanglichkeit oder deren impliziten Bildentwürfen – und andererseits den allegorisch zu erschließenden Bedeutungsebenen des vierfachen Schriftsinns, der „heiligen Erkenntnis“ (*heligen bekantheit*; FL 132,30) Gottes oder der *unio*, wie das *Hohe Lied* sie in seiner mystischen Deutung vermittelt.

(5) *Unfassbarkeit und Fassbarkeit des Heils*: En détail findet die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz, dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen nicht nur in diachroner und kultureller Hinsicht extrem variante Begründungen und Ausprägungen, sondern auch in den christlich geprägten mittelalterlichen Kontexten des 13. und 14. Jahrhunderts selbst. Das Spektrum setzt im historischen Feld einerseits an bei der im Laterankonzil 1215 gewählten Formulierung: „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“¹⁴¹ Die Bandbreite reicht jedoch über den eucharistischen Gebrauch von Psalm 34,9 (33,9 Vg.): „Schmecket und sehet, wie süß der Herr ist“¹⁴² bis zu jenen Ausprägungen der christlichen Frömmigkeitskultur, in denen das Heilige in Pilgerwegen erlaufen, in Bildern gesehen und in Reliquien oder anderen Heiligen Orten berührt wird.¹⁴³ Die synästhetische, ja geradezu ‚haptische‘ Erfahrbarkeit und Fassbarkeit des Göttlichen im Hier und Jetzt ist nach diesem Verständnis nicht prinzipiell ausgeschlossen, vielmehr christliche Erfahrungsrealität, die es einzuholen gilt. Diese Auffassung findet in der Inkarnation Christi ihre heilsgeschichtliche Grundlage. Vom „Materialismus der Fleischwerdung Gottes“ im Inkarnationsgeschehen ausgehend, formuliert Klaus Müller daher pointiert: „Es gibt bis dato keine sinnlichere Religion als das Christentum.“¹⁴⁴ In der Inkarnation kommt das „Repräsentationsparadox“,¹⁴⁵ so ließe sich demzufolge sagen, in seinem „performativen Selbstwiderspruch“¹⁴⁶ zur Ruhe.

140 Danto 1981 etwa aktiviert den Begriff der „transfiguration“, Mersch 2002 den Begriff der „Aura“, Seel 2003 den Begriff des „Erscheinens“.

141 Denzinger: Kompendium, Nr. 806: *inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.* (Übers. P. Hünermann, Nr. 806).

142 Zur liturgischen Verwendung siehe Jungmann 1962, S. 486f.

143 Zahlreiche Beispiele hierzu bei Leppin 2021a, insbes. S. 109–197. Ausführlich diskutiert Kirakosian 2021 den Zugang mystischer Erfahrung über „material objects“ (S. 211) anhand der volkssprachlichen Überlieferung der Visionen Gertruds von Helfta. Vgl. auch Bynum 2011.

144 Müller, K. 2012 führte zuvor aus: „Es versteht sich von selbst, dass dieser durch den Materialismus der Fleischwerdung Gottes festgesetzte ästhetische Grundzug des christlichen Bekenntnisses fundamentale Folgen für das Verständnis des Religiösen wie des Ästhetischen nach sich ziehen musste“ (S. 219).

145 Köbele 2004, S. 122.

146 Vgl. Müller, J.-D. 2001, bezogen auf den Minnesang; zum Vergleich Hasebrink 2007, S. 105f.

Ebendies prägt von hier aus nicht nur die Liturgie, insbesondere in der Vorstellung der Wandlung in der Eucharistiefeier, sondern findet auch frömmigkeitsgeschichtlich in der Annahme Ausdruck, dass in heiligen Gegenständen die *virtus* heiliger Personen und Gottes selbst präsent ist.¹⁴⁷

Dabei bilden die Variationen dieses Spektrums in der Praxis der vorgestellten Texte keine grundsätzlichen Oppositionen, sie bedingen sich – zumindest darstellungslologisch – vielfach¹⁴⁸ und können daher auch in ein- und demselben Text zur Sprache kommen. Deutlich herrscht die Logik der Differenz, die auf die Unähnlichkeit und Unfassbarkeit Gottes bei aller Annäherung setzt, bei Eckhart in der Auslegungspraxis des vierfachen Schriftsinns vor, wie sie in der Grundstruktur seiner Predigt greifbar wird. Unmissverständlich zeigt sie sich im *Fließenden Licht* in der wiederholten Ausstellung der Nichtigkeit der Schreiberin oder der Betonung des toten Buchstabens, den ihre lediglich *irdenschú hant* (FL 134,21) hervorbringen könne. Erst als Schreiberin und Prediger am Ende ihrer Ausführungen – graduell unterschieden, aber beide doch gleichsam in ihrer Personalität neutralisiert – ein (fast) vollkommen durchlässiges Medium sind, erscheint die Differenz aufgehoben: Auf ein solches Gnadenerlebnis, bestehend in der Aufhebung der Differenz, zielt am Ende von Eckharts Predigt der reaktualisierte Dialog des *Hoheliedes* sowie im *Fließenden Licht* der performativ-emphatisch inszenierte Gesang der Seele, in dem der Gesang der Jungfrauen aktuelle Präsenz gewinnt.

(6) *Historische Alterität – jenseits der Differenz*: Die Forschung hat in theologischer wie germanistischer Hinsicht diese Spannweite aufgegriffen,¹⁴⁹ insbesondere in der germanistischen Forschung sich jedoch – im Gegensatz zum frömmigkeitsgeschichtlich orientierten kirchenhistorischen Diskurs – mit dem Ansatz einer Partizipation der diesseitigen Welt an der jenseitigen eher schwerer getan. Doch in jüngster Zeit ist die Betonung der letztlich uneinholbaren Differenz zwischen Jenseits und Diesseits verstärkt auch von germanistischer Seite aus, vor allem im Rahmen der Legendenforschung, in die Kritik geraten.¹⁵⁰ Für die hier vorgestellten mystischen Texte sind diese Überlegungen durchaus fruchtbar zu machen. Den systemtheoretischen Zugriff nimmt insbesondere Hartmut Bleumer ins Visier: „Durch den Differenzprimat des Systemdenkens“ werde das Heilige letztlich prinzipiell als „aus der Immanenz ausgeschlossen und systematisch unverfügbar“ gedacht, was die Heilserfahrung als „Dilemma“ erst konstruiert und zur Konzeption eines „endlosen“ und „vergeblichen“ Erzählprozesses als Annäherungs-

147 Leppin 2021a, S. 112f.

148 Zu den in sich ‚abgestuften‘ Verfahren im *Fließenden Licht*: Gerok-Reiter 2017.

149 In germanistischer Hinsicht ist vor allem auf Auseinandersetzungen in Bezug auf die Leistungsfähigkeit der Metapher zu verweisen: Haug 1986; Köbele 1993, S. 64–68; Haug 1997.

150 Hammer 2015, S. 4; Bleumer 2020, S. 153.

asymptote geführt habe.¹⁵¹ Dem hält Bleumer entgegen, dass den „systemtheoretischen Annahmen zum Trotz“ die Legende „an die Zugänglichkeit des Heils“ glaube.¹⁵²

Die differenzlogische Geltungsbehauptung, die Transzendenz sei das aus der Immanenz ausgeschlossene und beruhe auf einem ‚unüberbrückbaren Hiatus‘, suggeriert einen Primat des Diesseits, in dem das Heilige nachträglich als das Andere begegnet. In religiöser Kommunikation ist aber das Heil nicht nur alles andere als sekundär, die Transzendenz ist auch nicht prinzipiell ausgeschlossen. Sie ist nur unsichtbar und so in der Immanenz immer schon gegeben.¹⁵³

Vor diesem Hintergrund erscheine das „Wunder“ nicht als ein „technisch unmögliches Ereignis“. ¹⁵⁴ Die Gnade, d.h. die „Grenzüberschreitung der Transzendenz in die Immanenz“, sei demnach in der Entbergung des immer gegebenen, unsichtbaren Heils „jederzeit [...] möglich“, sei „Ausdrucksmoment des jederzeitlichen Heils“. ¹⁵⁵ Man wird zwar keineswegs die Vorstellung einer Differenz zwischen Jenseits und Diesseits bei den mystischen Texten ganz ausklammern wollen: Zu sehr arbeiten sich diese zumindest auf sprachlicher Ebene an ihr ab. Doch Bleumers Einspruch konvergiert aus literaturwissenschaftlicher Sicht mit den religionshistorischen Einsichten in die mittelalterliche Frömmigkeitskultur, die ihren Niederschlag auch und insbesondere in den Vorstellungen ganz konkret gemeinten ‚Berührens‘, ‚Greifens‘ und ‚Schmeckens‘ des Göttlichen findet. Während Eckharts philosophisch durchdrungene, spekulative Mystik gerade diese haptisch-synästhetische Konkretion nicht propagiert, begegnet sie wiederholt insbesondere in spätmittelalterlicher Frauenfrömmigkeit, in sakramentalen Vorstellungen oder in der kultischen Verwendung von Bildern.¹⁵⁶

Dieses durchaus konkret-sinnlich gemeinte ‚Schmecken der Transzendenz‘¹⁵⁷ dürfte denn auch im *Fließenden Licht* gemeint sein, wenn der Begriff der *süeze* in der

151 Bleumer 2020, S. 152f.

152 Bleumer 2020, S. 153. „Darum gibt es vor der modernen, aufgeklärten Rationalität aus religiöser Sicht jenes kalkulierte Beschreibungsdilemma zwischen Transzendenz und Immanenz nicht, welches für das Erzählsystem postuliert wird.“ (S. 153f.). – Es ist allerdings zu erwägen, ob die Lösung auf ontologisch-theologischer Ebene die Aporie auf medialer Ebene wirklich völlig auflöst. So wie die Erfahrung des immer vorhandenen Heils für die einzelne Seele im Entzug Gottes prekär werden kann, so muss auch nicht jedes Zeichen heilseröffnend wirken.

153 Bleumer 2020, S. 154; mit dem Verweis auf den „unüberbrückbaren Hiatus“ zitiert Bleumer Strohschneider 2000, S. 105.

154 Bleumer 2020, S. 155.

155 Bleumer 2020, S. 154f.

156 Bleumer 2020 verortet die Heilserfahrung in diesem Sinn aber durchaus auch in gelehrtem Kontext: „Das Heilsereignis ist derartig eine Selbstentdeckung im Sinne einer integumentalen Selbstentblößung der geistlichen Semantik, die immer schon gegeben und unsichtbar anwesend ist“ (S. 155).

157 Zum Zusammenfall von Sinnlichkeit und Spiritualität in diesem Schmecken: Trínca 2019, S. 35 und 46f. Largier 2007 hat hervorgehoben, dass die meditativen *lectiones*, wie sie auch das *Fließende Licht* darstellen, „als artifizielle Selbstaffektion in der geistigen Übung“ zu beschreiben sind (2014,

emphatischen Schlusspassage zum Schlüsselwort schlechthin avanciert (*süssen einunge*; FL 132,28; *das zucker der süssen miltekeit*; FL 134,13; *der süsse klang von wort und wise*; FL 134,6; *der süsse herzeklang*; FL 134,20), aber auch darüber hinaus im *Fließenden Licht* sich als Leitlexem erfüllter religiöser Erfahrung erweist.¹⁵⁸ Eckhart reizt offensichtlich in seiner Predigt demgegenüber die Mittel einer synästhetischen Evokation nicht in derselben Weise aus, wie dies im *Fließenden Licht* geschieht. Angesichts der Tatsache, dass im Irdischen das Göttliche nur durch einen ‚Spalt‘ (*schrantz*; EP 612,26 f.) gesehen werden kann, wie es in Eckharts Predigt heißt, darf die *süezichkeit* (EP 612,31) der Erfahrung auch als ‚Süße‘ des Ausdrucks möglicherweise nicht das *himelrîche* (EP 612,31 f.) erreichen, sondern, wie Eckhart in einer anderen Predigt unter Verwendung der *süeze*-Terminologie sagt, nur den „Umkreis der Ewigkeit“ (*umberinge der êwicheit*; Q 86; EP 2, 86, S. 216,20). So bleibt bei Eckhart selbst in der Emphase des Schlusses die Explikation *daz ist* [...] intellektuelles, das Immersionsangebot zumindest kontrollierendes Element. Man wird der Predigt daher – bei ähnlicher Zielsetzung – zwar eine atemberaubende ‚intellektuelle Energie‘, zugleich jedoch eine geringere ‚ästhetische Energie‘¹⁵⁹ zusprechen wollen.

(7) *Ästhetische Energie – Alternative Konzepte der Wertung*: Durch Vergleich und Skalierung ist die Frage des ästhetischen Werturteils – aus heuristischer Perspektive – abschließend noch einmal aufgerufen. Sie stellt sich für den SFB 1391 aufgrund seines weitgefassten Quellenmaterials und seines praxeologischen Ansatzes als besondere Herausforderung sowie mit besonderer Konsequenz. Hier transdisziplinär tragfähige Antworten zu geben wäre verfrüht. Anzuschließen wäre aber sicherlich in theoretischer Hinsicht an Positionen Georg Bertrams, der hervorhebt, dass der „Wert“ von Kunst aus ihrer historisch-kulturell je „spezifische[n] Aushandlung von Bestimmungen menschlicher Praktiken“, die sie spiegelt und reflektiert, abzuleiten ist.¹⁶⁰

S. 364); sie bieten eine „Phänomenologie rhetorischer Affekte“, die darauf abzielen, die Seele über affektive und sinnliche „Applikation“ auf den spirituellen Sinn hin zu öffnen.

158 Genauere quantitative Auswertungen bietet die Annotationsarbeit unter Leitung von Marion Darilek im Teilprojekt B3 „Semantiken des Ästhetischen in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters“ des SFB 1391; vgl. auch Gerok-Reiter 2022a, S. 48–53.

159 Zum Begriff der Energie bzw. Intensität vgl. Kiening 2015, S. 11 f. In konzeptueller Weiterentwicklung: Gerok-Reiter 2022b. Der Begriff hat gegenüber Formulierungen wie der ästhetischen Wertung den Vorteil, nicht dichotomisch beurteilend, sondern skalar beschreibend anzusetzen. Auch bezieht er nicht nur den Betrachterstandpunkt ein, sondern geht von dem für ästhetische Erfahrung konstitutiven Wechselspiel von Angebot des Artefakts und Aufmerksamkeit der Rezipierenden aus (vgl. Seel 2003, S. 45 f. und 183).

160 Bertram 2018, S. 218. „Bestimmungen“ versteht Bertram als Konturierung der Bedeutung, der Funktion oder des epistemischen Potentials derjenigen Praktiken, die eine Gesellschaft – je historisch variant – konstituieren: „Kunstwerke entwickeln jeweils in Bezug auf einen historisch-kulturellen Stand der menschlichen Praxis den Anspruch auf angemessene Bestimmungen für diese Praxis und streiten darum mit anderen Kunstwerken“ (S. 189).

Im Anschluss hieran dürfte das Anliegen der bisherigen Ausführungen nochmals an Profil gewinnen. Gezeigt werden sollte, dass es zu kurz greifen würde, die ‚ästhetische Energie‘ in beiden Texten alleine auf die Quantität oder Ausdrucksstärke der rhetorischen Figuren und Tropen, der Rhythmen und Bildnetze zurückführen zu wollen, somit alleine die autologische Seite bzw. die formalen Mittel für sie verantwortlich zu machen. Ebenso wenig reicht eine allein religions- oder soziohistorische Rekonstruktion der ‚Hintergründe‘ der Textgenese wie der Textfunktionen. Solcherart Rekonstruktionen sind methodisch essentiell, bleiben als bloßer ‚Hintergrund‘ jedoch lediglich ein unverbindliches Bezugsangebot. Die Dringlichkeit des homiletischen Ziels der Predigt bei Eckhart, die heilseröffnende Dimension der *lectio contemplationis* im *Fließenden Licht*, d.h. eine ästhetische „Praxis“ im Vollzug des Textes nach Bertram, ist hieraus nicht abzuleiten. Umso wichtiger war es offenzulegen, wie konkret die Mittel der sprachlichen Gestaltung sowie die Ausrichtung der sprachlichen Reflexionen selbst auf Aspekte der heterologischen Seite rekurren bzw. funktional von ihnen her bestimmt werden – bis in sublimen Details, die sich der intentionalen Inszenierung entziehen. Die ‚Amplitude‘ dieses Austauschs erschien dabei in Kap. II,25 des *Fließenden Lichts* extremer auszufallen als in der Predigt Eckharts: dynamischer in der Bewegung zwischen dem ‚Glanz‘ der gestellten Aufgabe und der Angst, dem allzu schönen Schein der Sprache zu verfallen;¹⁶¹ angespannter zwischen der Hoffnung, durch das *buoch* direkte Heilsvermittlung zu leisten (z.B. FL II,26, S. 136,10–22), und der Furcht, darüber das eigene Heil womöglich auch verlieren zu können (z.B. FL II,26, S. 136,1–10); intensiver in der Spannung zwischen einer Ausdrucksfülle, der für die gestellte höchste Aufgabe kein Redeschmuck auszureichen scheint, und der prononcierten *diemütekeit* (z.B. FL IV,2, S. 236,32–238,3) des aufzeichnenden Ich, das als nicht männlich, nicht gelehrt, nicht institutionell-gesichert in Erscheinung tritt und sich wiederholt mit der Metapher des Hundes beschreibt (z.B. FL II,3, S. 82,24–27). Aus dem performativen Zusammenwirken dieser extremen Spannungen bis in die Semantik und Motivik, ja bis in die Syntax, den Rhythmus oder die Lautgebung hinein ergibt sich jene spezifische ‚ästhetische Energie‘ des *Fließenden Lichts*.

Ästhetische Einschätzungen heute, die historischer Varianz gerecht werden wollen, müssen, so der konzeptuelle Vorschlag, ihren Maßstab an der Dynamik und Intensität des performativen Austauschs zwischen der autologischen und der heterologischen Seite in zeitgenössischer Perspektive nehmen¹⁶² sowie an der epistemischen Reichweite, die sich über diesen Austausch in historisch wie kulturell höchst unterschiedlichen

161 Die Gefahr des „ästhetischen Genuss[es] um seiner selbst willen“ ergibt sich aus den „Aspekten sinnlich-affektiver Erfahrungsproduktion, die immer neu in ästhetischen Experimenten dramatisch zu evozieren und zu inszenieren sind“, dabei aber „eine Reihe von ethischen Problemen aufwerfen, um deren Lösung sich die Unterscheidung der Geister bemüht“ (Largier 2014, S. 367 f.).

162 Vgl. hierzu den Beitrag von Johannes Lipps und Anna Pawlak in diesem Band, S. 465–547.

Angeboten vermittelt.¹⁶³ Statt nach einem überzeitlichen Kunstanspruch oder dem ‚wirklichen Künstler‘ zu suchen, sind daher historisch operationalisierbare Kriterien ‚ästhetischer Energie‘ zu explorieren. In Hinblick auf diese Kriterien ist am praxeologischen Modell des SFB weiterzuarbeiten. Erst von diesem Ansatz aus, der die Faktur des Ästhetischen selbst verändert, wird man auch und gerade Artefakten, die in Gebrauchszusammenhänge eingebunden sind, in der ästhetischen Beurteilung gerecht werden können.¹⁶⁴ Damit gilt auch umgekehrt: Erst wenn man in diesem Sinn ästhetische Werturteile mit aller Entschiedenheit von einseitig anachronistischen Vorstellungen von Autonomie, Selbstreflexion oder bloßem Formenspiel befreit, wird man verstehen können, warum gerade Artefakte, die Bestandteile religiöser Praxis sind, oft in besonders komplexer Weise ästhetische Verhandlungen führen und in der Umsetzung von Fall zu Fall ein je eigenes „[V]ollkommen seyn“¹⁶⁵ erreichen. Von einem solchen Konzept aus ließe sich dann auch substantiell begründen, warum Gebrauchszusammenhänge wie „gottesdienstliche Verabredungen“¹⁶⁶ durchaus in der Vormoderne das Potential haben konnten, nicht zum Kontrahenten, sondern zum Promotor herausragender ästhetischer Verhandlungen zu werden.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Bernhard von Clairvaux: In Dedicacione Ecclesiae Sermo 2 = Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke, 10 Bde., lateinisch / deutsch, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990–1999, Bd. 8, Innsbruck 1997, S. 821–827.

Denzinger: Kompendium = Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen / Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. von Peter Hünermann, 45. Aufl. Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2017.

EP = Meister Eckhart: Werke, 2 Bde., Bd. 1: Texte und Übersetzungen, hg. von Niklaus Largier, Frankfurt a.M. 1993 (Bibliothek des Mittelalters 20).

EP 2 = Meister Eckhart: Werke, 2 Bde., Bd. 2: Texte und Übersetzungen, hg. von Niklaus Largier, Frankfurt a.M. 1993 (Bibliothek des Mittelalters 21).

163 Auch unter diesem Gesichtspunkt ergeben sich Anknüpfungspunkte zur philosophischen Argumentation bei Bertram 2018, insbes. S. 189, 191–211.

164 Der Unterschied zu Artefakten außerhalb direkter Gebrauchszusammenhänge dürfte in dieser Hinsicht jedoch nur ein gradueller, kein konstitutiver sein.

165 Lessing: Laokoon, S. 80.

166 Lessing: Laokoon, S. 82.

- FL = Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, hg. von Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt a.M. 2003 (Bibliothek des Mittelalters 19).
- Lessing: Laokoon = Lessing, Gotthold Ephraim: Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie. Studienausgabe, hg. von Friedrich Vollhardt, Stuttgart 2012.
- Mechthild: Lux divinitatis = Mechthild von Magdeburg: Lux divinitatis – Das liecht der gotheit. Der lateinisch-frühneuhochdeutsche Überlieferungszweig des *Fließenden Lichts der Gottheit*. Synoptische Ausgabe, hgg. von Balázs J. Nemes und Elke Senne unter Leitung von Ernst Hellgardt, Berlin / Boston 2019.
- Meister Eckhart: Expositio in Iohannem = Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke, Bd. 3: Magistri Echardi expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem, hg. und übers. von Karl Christ / Bruno Decker / Josef Koch / Heribert Fischer / Loris Sturlese / Albert Zimmermann, Stuttgart / Berlin / Köln 1994, S. 1–708.
- Meister Eckhart: Prologus generalis und Prologus in Opus propositionum = Meister Eckhart: Studienausgabe der Lateinischen Werke, Bd. 1: Prologi in Opus tripartitum, Expositio Libri Genesis, Liber Parabolarum Genesis, hgg. von Loris Sturlese und Elisa Rubino, Stuttgart 2016, Nr. 1, S. 2–15, und Nr. 12, S. 16–27.
- Petrus Lombardus: Commentaria in psalmos = Petrus Lombardus: Commentaria in Psalmos, in: Patrologia Latina [PL] 191, Sp. 61–1296.
- Ps.-Dionysius: De mystica theologia = Ps.-Dionysius Areopagita: De mystica theologia I,1, in: Corpus Dionysiacum. Bd. 2, hg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter, 2., überarb. Aufl., Berlin / Boston 2012 [Patristische Texte und Studien 67], S. 139–150.
- (Ps.-)Dionysius Areopagita: Von den Namen zum Unnennbaren = (Ps.-)Dionysius Areopagita: Von den Namen zum Unnennbaren, ausgew. u. eingel. von Endre von Ivánka, Einsiedeln 1956 (Sigillum 7).
- Thomas von Aquin: Summa theologiae = Sancti Thomae Aquinatis opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita [Editio Leonina], Tomus 6, Rom 1891.

Sekundärliteratur

- Arndt / Moeller 2003 = Arndt, Karl / Moeller, Bernd: Albrecht Dürers „Vier Apostel“. Eine kirchen- und kunsthistorische Untersuchung, Gütersloh 2003 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 202).
- Assunto 1982 = Assunto, Rosario: Die Theorie des Schönen im Mittelalter, Köln 1982 [zuerst 1963] (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2089).
- Baisch 2013 = Baisch, Martin: Alterität und Selbstfremdheit. Zur Kritik eines zentralen Interpretationsparadigmas in der germanistischen Mediävistik, in: Klaus Ridder / Steffen Patzold (Hgg.): Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität, Berlin 2013 (Europa im Mittelalter 23), S. 185–206.
- Balthasar 1961–1969 = Balthasar, Hans-Urs von: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 3 Bde. (in vier Halbbänden), Einsiedeln 1961–1969.
- Balthasar 1961 = Balthasar, Hans-Urs von: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Erster Band: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961.
- Balthasar 1965a = Balthasar, Hans-Urs von: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Dritter Band / Erster Teil: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965.
- Balthasar 1965b = Balthasar, Hans-Urs von: Rechenschaft 1965. Mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Hans-Urs von Balthasars. Zusammengestellt von Berthe Widmer (Christ heute 5,7), Einsiedeln 1965.

- Bayer 1999 = Bayer, Oswald: Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie, Tübingen 1999.
- Beierwaltes 2014 = Beierwaltes, Werner: Platonismus im Christentum, 3., erw. Aufl., Frankfurt a.M. 2014 (Philosophische Abhandlungen 73).
- Belting 1990 = Belting, Hans: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990.
- Benz / Nowakowski / Rippl 2020 = Benz, Maximilian / Nowakowski, Nina / Rippl, Coralie: Idiosynkrasien zwischen Gott und Welt: Zur Einführung, in: Beiträge zur deutschen Sprache und Literatur, Sonderheft 142.4 (2020), S. 463–465.
- Berger 2017 = Berger, Klaus: Die Apokalypse des Johannes. Kommentar, 2 Bde., Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2017.
- Bertram 2018 = Bertram, Georg W.: Kunst als menschliche Praxis. Eine Ästhetik, 2. Aufl. Berlin 2018 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2089).
- Bleumer 2020 = Bleumer, Hartmut: Ereignis. Eine narratologische Spurensuche im historischen Feld der Literatur, Würzburg 2020.
- Böcher 2010 = Böcher, Otto: Johannes-Offenbarung und Kirchenbau. Das Gotteshaus als Himmelsstadt, Neukirchen-Vluyn 2010.
- Boehm 2006 = Boehm, Gottfried: Die Wiederkehr der Bilder, in: Gottfried Boehm (Hg.): Was ist ein Bild?, 4. Aufl. Paderborn 2006, S. 11–38.
- Bohren 1975 = Bohren, Rudolf: Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975.
- Braun 2007 = Braun, Manuel: Kristallworte, Würfelworte. Probleme und Perspektiven eines Projekts ‚Ästhetik mittelalterlicher Literatur‘, in: Manuel Braun / Christopher Young (Hgg.): Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters, Berlin / New York 2007 (Trends in Medieval Philology 12), S. 1–40.
- Braun 2013 = Braun, Manuel (Hg.): Wie anders war das Mittelalter? Fragen an das Konzept der Alterität, Göttingen 2013 (Aventiuren 9).
- Braun 2014 = Braun, Manuel: Verdeckte Voraussetzungen oder: Versuch über die Grenzen der Hermeneutik. Einige Vorüberlegungen zur Erfassung ‚literarischer Säkularisation‘, in: Susanne Köbele / Bruno Quast (Hgg.): Literarische Säkularisation im Mittelalter, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 4), S. 409–425.
- Braun / Young 2007 = Braun, Manuel / Young, Christopher (Hgg.): Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters, Berlin / New York 2007 (Trends in Medieval Philology 12).
- Buchinger 2011 = Buchinger, Harald: Die Johannes-Apokalypse im christlichen Gottesdienst: Sondierungen in Liturgie und Ikonographie, in: Joseph Verheyden / Tobias Nicklas / Andreas Merkt (Hgg.): Ancient Christian Interpretations of „Violent Texts“ in the Apocalypse, Göttingen 2011 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 92), S. 216–266.
- Bynum 2011 = Bynum, Caroline Walker: Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe, New York 2011.
- Cancik-Kirschbaum / Traninger 2015 = Cancik-Kirschbaum, Eva / Traninger, Anita: Institution – Iteration – Transfer. Zur Einführung, in: Cancik-Kirschbaum, Eva / Traninger, Anita (Hgg.): Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer, Wiesbaden 2015 (Episteme in Bewegung. Beiträge zur einer transdisziplinären Wissensgeschichte 1), S. 1–13.
- Danto 1981 = Danto, Arthur C.: The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art, Cambridge, MA 1981.
- Dürr et al. 2019 = Dürr, Renate / Gerok-Reiter, Annette / Holzem, Andreas / Patzold, Steffen (Hgg.): Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion, Paderborn 2019.

- Eco 1991 = Eco, Umberto: *Kunst und Schönheit im Mittelalter*, München / Wien 1991 [Aus dem Ital. von Günter Memmert].
- Emmelius 2013 = Emmelius, Caroline: *süeze stimme, süezer sang*. Funktionen von stimmlichem Klang in Viten und Offenbarungen des 13. und 14. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 43.3 (2013), S. 64–85.
- Emmelius 2015 = Emmelius, Caroline: Mechthilds Klangpoetik. Zu den Kolonreimen im *Fließenden Licht der Gottheit*, in: Elizabeth Andersen / Ricarda Bauschke-Hartung / Nicola McLelland / Silvia Reuvekamp (Hgg.): *Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation* (XXII. Anglo-German Colloquium, Düsseldorf 2011), Berlin / Boston 2015, S. 263–286.
- Eusterschulte / Stock 2016 = Eusterschulte, Anne / Stock, Wiebke-Marie (Hgg.): *Zur Erscheinung kommen. Bildlichkeit als theoretischer Prozess*, Hamburg 2016 (Sonderheft der Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 14).
- Fox 1985 = Fox, Michael V.: *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison, WI 1985.
- Ganz / Lentos 2004 = Ganz, David / Lentos, Thomas (Hgg.): *Ästhetik des Unsichtbaren. Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne*, Berlin 2004 (KultBild. Visualität und Religion in der Vormoderne 1).
- Gerok-Reiter 2017 = Gerok-Reiter, Annette: *Gestufte Lehre. Thema und Variation bei Mechthild von Magdeburg*, in: Henrike Lähnemann / Nicola McLelland / Nine Miedema (Hgg.): *Lehren, Lernen und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters* (XXIII. Anglo-German Colloquium, Nottingham 2013), Tübingen 2017, S. 155–169.
- Gerok-Reiter 2022a = Gerok-Reiter, Annette: *Süeze (er-)zählen im Fließenden Licht der Gottheit*. Historische Semantik zwischen Annotation, Hermeneutik und Performativität, in: Manuel Braun / Marion Darilek (Hgg.): *Auszählen und Ausdeuten. Quantitative und qualitative Zugänge zum ästhetischen Wortschatz der mittelhochdeutschen Literatur*, Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 69.1 (2022), S. 45–64.
- Gerok-Reiter 2022b = Gerok-Reiter, Annette: *Aesthetic *energeia* – An Outline*, in: Anna Katharina Heinger / Rebecca Merkelbach / Alexander Wilson (Hgg.): *Pattasyrpa Studien zu Literatur, Kultur und Sprache in Nordeuropa*. Festschrift für Stefanie Gropper (Beiträge zur nordischen Philologie 71), Tübingen 2022, S. 59–69.
- Gerok-Reiter 2023 = Gerok-Reiter, Annette: *Plurale Autorschaft im Fließendem Licht der Gottheit? Kanonisierungen – Dekonstruktionen – ästhetische Faktur*, in: Stefanie Gropper / Anna Pawlak / Anja Wolkenhauer / Angelika Zirker (Hgg.): *Plurale Autorschaft. Ästhetik der Co-Kreativität in der Vormoderne*, Berlin / Boston 2023 (Andere Ästhetik. Koordinaten 2) [im Druck].
- Gerok-Reiter et al. 2019 = Gerok-Reiter, Annette / Wolkenhauer, Anja / Robert, Jörg / Gropper, Stefanie (Hgg.): *Ästhetische Reflexionsfiguren in der Vormoderne*, Heidelberg 2019 (Germanisch-Romanische Monatsschrift, Beiheft 88).
- Gerok-Reiter et al. 2023 = Gerok-Reiter, Annette / Kovacs, Martin / Leppin, Volker / Männlein-Robert, Irmgard (Hgg.): *Schein und Anschein. Dynamiken ästhetischer Praxis in der Vormoderne*, Berlin / Boston 2023 (Andere Ästhetik. Koordinaten) [im Druck].
- Gerok-Reiter / Mariss / Thome 2020 = Gerok-Reiter, Annette / Mariss, Anne / Thome, Markus (Hgg./Ed.): *Aushandlungen religiösen Wissens – Negotiated Religious Knowledge. Verfahren, Synergien und produktive Konkurrenzen in der Vormoderne – Methods, Interactions and Productive Rivalries in Premodern Times*, Tübingen 2020 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 115).
- Grözinger 1987 = Grözinger, Albrecht: *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der praktischen Theologie*, München 1987.

- Gropper et al. 2023 = Gropper, Stefanie / Pawlak, Anna / Wolkenhauer, Anja / Zirker, Angelika (Hgg.): Plurale Autorschaft. Ästhetik der Co-Kreativität in der Vormoderne, Berlin / Boston 2023 (Andere Ästhetik. Koordinaten 2) [im Druck].
- Hamm 2011a = Hamm, Berndt: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hg. von Reinhold Friedrich / Wolfgang Simon, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54).
- Hamm 2011b = Hamm, Berndt: Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität, in: Berndt Hamm / Volker Leppin / Gury Schneider-Ludorff (Hgg.): Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58), S. 43–83.
- Hammer 2015 = Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im Passional, Berlin / Boston 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte 10).
- Hasebrink 2006 = Hasebrink, Burkhard: Sprechen vom Anderen her. „Heterologie“ mystischer Rede als epistemischer Fluchtpunkt mittelalterlicher Literarizität, in: Germanistik in / und / für Europa. Faszination – Wissen. Texte des Münchener Germanistentages 2004. Im Auftrag des Vorstands des Deutschen Germanistenverbands hg. von Konrad Ehlich, Bielefeld 2006, S. 391–399.
- Hasebrink 2007 = Hasebrink, Burkhard: „Ich kann nicht ruhen, ich brenne“. Überlegungen zur Ästhetik der Klage im „Fließenden Licht der Gottheit“, in: Manuel Braun / Christopher Young (Hgg.): Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters, Berlin / New York 2007 (Trends in Medieval Philology 12), S. 91–107.
- Haug 1984 = Haug, Walter: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur, in: Karlheinz Stierle / Rainer Warning (Hgg.): Das Gespräch, München 1984 (Poetik und Hermeneutik 11), S. 251–279.
- Haug 1986 = Haug, Walter: Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: Kurt Ruh (Hg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986, S. 494–508.
- Haug 1992 = Haug, Walter: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, 2., überarb. u. erw. Aufl., Darmstadt 1992.
- Haug 1997 = Haug, Walter: Überlegungen zur Revision meiner ‚Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens‘, in: Walter Haug: Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen 1997, S. 545–549.
- Heinze 1990 = Heinze, Joachim: Die Entdeckung der Fiktionalität. Zu Walter Haugs „Literaturtheorie im deutschen Mittelalter“, in: Beiträge zur deutschen Sprache und Literatur 112 (1990), S. 55–80.
- Hoeops 2007–2021 = Hoeops, Reinhard (Hg.): Handbuch der Bildtheologie [in 4 Bänden]. Unter Mitwirkung von François Boespflug et al., Paderborn / München / Wien / Zürich 2007–2021.
- Hoeops 2020 = Hoeops, Reinhard: Einleitung, in: Reinhard Hoeops (Hg.): Handbuch der Bildtheologie, Bd. 2: Funktionen des Bildes im Christentum. Unter Mitwirkung von François Boespflug et al., Paderborn / München / Wien / Zürich 2020, S. 7–16.
- Holzem 2013 = Holzem, Andreas: Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des ‚religiösen Wissens‘, in: Klaus Ridder / Steffen Patzold (Hgg.): Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität, Berlin 2013 (Europa im Mittelalter 23), S. 233–265.
- Holzem / Leppin 2020 = Holzem, Andreas / Leppin, Volker: Grenzüberschreitungen. Kirchengeschichte jenseits konfessioneller Identitäten, in: Theologische Quartalschrift 200.2 (2020), S. 138–159.

- Huber 1988 = Huber, Christoph: Rezension zu Walter Haug: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 1985, in: Anzeiger für deutsches Altertum 99 (1988), S. 60–68.
- Jakobson 1979 = Jakobson, Roman: Linguistik und Poetik, in: ders.: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971, hg. von Elmar Holenstein und Tarcisius Schelbert, Frankfurt a.M. 1979 [zuerst 1960] (suhkamp taschenbuch wissenschaft 262), S. 83–121.
- Jauß 1977 = Jauß, Hans Robert: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976, München 1977.
- Jungmann 1962 = Jungmann, Josef Andreas: Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., Bd. 2: Opfermesse, 5., verb. Aufl., Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1962.
- Kablitz 2012 = Kablitz, Andreas: Alterität(en) der Literatur. Überlegungen zum Verhältnis von Geschichtlichkeit und Ästhetik poetischer Rede (nebst einem Fallbeispiel: Der zehnte Gesang des *Inferno* aus Dantes *Divina Commedia* und die Geschichte seiner Deutung), in: Anja Becker / Jan Mohr (Hgg.): Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren, Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8), S. 199–242.
- Kaufmann 1994 = Kaufmann, Matthias: Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham, Leiden / New York / Köln 1994 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 40).
- Kellner / Rudolph 2021 = Kellner, Beate / Rudolph, Alexander: Religiöse Semantiken, in: Beate Kellner / Susanne Reichlin / Alexander Rudolph (Hgg.): Handbuch Minnesang, Berlin / Boston 2021 (De Gruyter Reference), S. 379–409.
- Kiening 2003 = Kiening, Christian: Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur, Frankfurt a.M. 2003 (Fischer Sozialwissenschaft 15951).
- Kiening 2011 = Kiening, Christian: Mystische Bücher, Zürich 2011 (Mediävistische Perspektiven 2).
- Kiening 2015 = Kiening, Christian: Literarische Schöpfung im Mittelalter, Göttingen 2015.
- Kiening 2016 = Kiening, Christian: Fülle und Mangel. Medialität im Mittelalter, Zürich 2016.
- Kirakosian 2021 = Kirakosian, Racha: From the Material to the Mystical in Late Medieval Piety. The Vernacular Transmission of Gertrude of Helfta's Visions, Cambridge / New York / Melbourne 2021.
- Köbele 1993 = Köbele, Susanne: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache, Tübingen 1993 (Bibliotheca Germanica 30).
- Köbele 2004 = Köbele, Susanne: Vom ‚Schrumpfen‘ der Rede auf dem Weg zu Gott. Aporien christlicher Ästhetik (Meister Eckhart und das „Granum Sinapsis“ – Michael Beheim – Sebastian Franck), in: *Poetica* 36 (2004), S. 119–148.
- Köbele / Quast 2014 = Köbele, Susanne / Quast, Bruno: Perspektiven einer mediävistischen Säkularisierungsdebatte. Zur Einführung, in: Susanne Köbele / Bruno Quast (Hgg.): Literarische Säkularisierung im Mittelalter, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 4), S. 9–20.
- Köbele / Notz 2019 = Köbele, Susanne / Notz, Claudio (Hgg.): Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ‚Erbauungs‘-Konzepten des Mittelalters. Mit 8 Abbildungen, Göttingen 2019 (Historische Semantik 30).
- Krüger, K. 1997 = Krüger, Klaus: Geschichtlichkeit und Autonomie. Die Ästhetik des Bildes als Gegenstand historischer Erfahrung, in: Otto Gerhard Oexle (Hg.): Der Blick auf die Bilder. Kunstgeschichte und Geschichte im Gespräch, Göttingen 1997 (Göttinger Gespräch zur Geschichtswissenschaft 4), S. 53–86.
- Krüger, K. 2016 = Krüger, Klaus: Grazia. Religiöse Erfahrung und ästhetische Evidenz, Göttingen 2016 (Figura 5).
- Krüger, M. D. 2017 = Krüger, Malte Dominik: Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion, Tübingen 2017 (Dogmatik in der Moderne 18).

- Largier 1993 = Largier, Niklaus: Kommentar, in: Meister Eckhart: Werke, Bd. 1, übers. u. hg. von Niklaus Largier, Frankfurt a.M. 1993 (Bibliothek des Mittelalters 20), S. 713–1106.
- Largier 2000 = Largier, Niklaus: Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse? Zur Historiographie der ‚deutschen Mystik‘ und der ‚deutschen Dominikanerschule‘, in: Walter Haug / Wolfram Schneider-Lastin (Hgg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998, Tübingen 2000, S. 93–117.
- Largier 2007 = Largier, Niklaus: Die Applikation der Sinne. Mittelalterliche Ästhetik als Phänomenologie rhetorischer Effekte, in: Manuel Braun / Christopher Young (Hgg.): Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters, Berlin / New York 2007 (Trends in Medieval Philology 12), S. 43–60.
- Largier 2014 = Largier, Niklaus: Säkularisierung? Mystische Kontemplation und ästhetisches Experiment, in: Susanne Köbele / Bruno Quast (Hgg.): Literarische Säkularisierung im Mittelalter, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 4), S. 357–369.
- Lentes 2004 = Lentes, Thomas: Der mediale Status des Bildes. Bildlichkeit bei Heinrich Seuse – statt einer Einleitung, in: David Ganz / Thomas Lentes (Hgg.): Ästhetik des Unsichtbaren. Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne, Berlin 2004 (KultBild. Visualität und Religion in der Vormoderne 1), S. 13–74.
- Lentes / Gormans 2007 = Lentes, Thomas / Gormans, Andreas (Hgg.): Das Bild der Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter, Berlin 2007 (KultBild. Visualität und Religion in der Vormoderne 3).
- Leppin 2007 = Leppin, Volker: Die christliche Mystik, mit 5 Abb., München 2007.
- Leppin 2021a = Leppin, Volker: Repräsentation und Reenactment. Spätmittelalterliche Frömmigkeit verstehen, Tübingen 2021.
- Leppin 2021b = Leppin, Volker: Ruhen in Gott. Eine Geschichte der christlichen Mystik, München 2021.
- Linden 2011 = Linden, Sandra: Der *inwendig* singende Geist auf dem Weg zu Gott. Lyrische Verdichtung im *Fließenden Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg, in: Hartmut Bleumer / Caroline Emmelius (Hgg.): Lyrische Narrationen – narrative Lyrik. Gattungsinterferenzen in der mittelalterlichen Literatur, Berlin / New York 2011 (Trends in Medieval Philology 16), S. 359–386.
- Manstetten 1993 = Manstetten, Reiner: *Esse est Deus*. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes, Freiburg i.Br. / München 1993.
- Mattes 2017 = Mattes, Mark C.: Martin Luther’s Theology of Beauty. A reappraisal, Grand Rapids, MI 2017.
- Mersch 2002 = Mersch, Dieter: Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen, Frankfurt a.M. 2002 (edition suhrkamp. Aesthetica 2219).
- Müller, J.-D. 2001 = Müller, Jan-Dirk: Performativer Selbstwiderspruch. Zu einer Redefigur bei Reinmar, in: Jan-Dirk Müller: Minnesang und Literaturtheorie, hg. von Ute von Bloh / Armin Schulz, Tübingen 2001, S. 209–231.
- Müller, J.-D. 2006 = Müller, Jan-Dirk: *schîn* und Verwandtes. Zum Problem der ‚Ästhetisierung‘ in Konrads von Würzburg *Trojanerkrieg* (Mit einem Nachwort zu Terminologie-Problemen der Mediävistik), in: Gerd Dicke / Manfred Eikelmann / Burkhard Hasebrink (Hgg.): Im Wortfeld des Textes. Wortshistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter, Berlin / New York 2006 (Trends in Medieval Philology 10), S. 287–307.
- Müller, J.-D. 2007 = Müller, Jan-Dirk: ‚Gebrauchszusammenhang‘ und ästhetische Dimension mittelalterlicher Texte. Nebst Überlegungen zu Walthers *Lindenlied* (L 39,11), in: Manuel Braun / Christopher Young (Hgg.): Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters, Berlin / New York 2007 (Trends in Medieval Philology 12), S. 281–305.

- Müller, K. 2012 = Müller, Klaus: Von Gottes Schönheit. Über das Christliche und die Ästhetik, in: Edmund Arens (Hg.): *Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie*, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2012 (*Quaestiones disputatae* 246), S. 202–221.
- Nemes 2010 = Nemes, Balázs J.: Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autor-konstitution in Überlieferung und Rezeption des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg, Tübingen / Basel 2010.
- Nemes 2012 = Nemes, Balázs J.: Der involvierte Leser. Immersive Lektürepraktiken in der spätmittelalterlichen Mystikrezeption, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 42.3 (2012), S. 38–62.
- Oexle 1991 = Oexle, Otto Gerhard: Luhmanns Mittelalter, in: *Rechtshistorisches Journal* 10 (1991), S. 53–66.
- Olejniczak Lobsien 2007 = Olejniczak Lobsien, Verena: Neuplatonismus und Ästhetik. Eine Einleitung, in: Verena Olejniczak Lobsien / Claudia Olk (Hgg.): *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen*, Berlin / New York 2007 (*Transformationen der Antike* 2), S. 1–17.
- Perpeet 1977 = Perpeet, Wilhelm: *Ästhetik im Mittelalter*, Freiburg i.Br. / München 1977.
- Peters 1988 = Peters, Ursula: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988 (*Hermaea* 56).
- Peters 2007 = Peters, Ursula: Texte vor der Literatur? Zur Problematik neuerer Alteritätsparadigmen der Mittelalter-Philologie, in: *Poetica* 39 (2007), S. 59–88.
- Poor 2004 = Poor, Sara S.: *Mechthild of Magdeburg and Her Book. Gender and the Making of Textual Authority*, Philadelphia 2004.
- Quint 1969 = Quint, Josef: *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, Abt. 3: Untersuchungen*, Bd. 2, Stuttgart 1969.
- Robert 2023 = Robert, Jörg: *Ästhetische Autonomie – Autonomieästhetik. Geschichte eines Konzepts*, hg. von Sarah Dessì Schmid und Dietmar Till, Tübingen 2023 (*Special Lectures. Andere Ästhetik*) [im Druck].
- Robert / Vollhardt 2013 = Robert, Jörg / Vollhardt, Friedrich (Hgg.): *Unordentliche Collectanea. Gott-hold Ephraim Lessings ‚Laokoon‘ zwischen antiquarischer Gelehrsamkeit und ästhetischer Theoriebildung*, Berlin / Boston 2013 (*Frühe Neuzeit* 181).
- Rosa 2016 = Rosa, Hartmut: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, 3. Aufl. Berlin 2016.
- Ruh 1993 = Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993.
- Schellewald 2012 = Schellewald, Barbara: Eintauchen in das Licht. Medialität und Bildtheorie, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 42.3 (2012), S. 16–37.
- Schiewer / Schiewer 2009 = Schiewer, Hans-Jochen / Schiewer, Regina D.: Predigt im Spätmittelalter, in: Alexander Schwarz (Hg.): *Textsorten und Textallianzen um 1500*, Teil 1: *Literarische und religiöse Textsorten und Textallianzen um 1500*, Berlin 2009 (*Berliner sprachwissenschaftliche Studien* 20), S. 727–771.
- Seel 2003 = Seel, Martin: *Ästhetik des Erscheinens*, Frankfurt a.M. 2003 (*suhrkamp taschenbuch wissenschaft* 1641).
- Seelhorst 2003 = Seelhorst, Jörg: *Autoreferentialität und Transformation. Zur Funktion mystischen Sprechens bei Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Tübingen / Basel 2003 (*Bibliotheca Germanica* 46).
- Selden 2019 = Selden, Daniel: *Text Networks*, in: *Ancient Narrative* 8 (2019), S. 1–23.
- Speer 1993 = Speer, Andreas: Vom Verstehen mittelalterlicher Kunst, in: Günther Binding / Andreas Speer (Hgg.): *Mittelalterliches Kunsterleben nach Quellen des 11. bis 13. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 13–52.

- Speer 1994 = Speer, Andreas: Kunst und Schönheit. Kritische Überlegungen zur mittelalterlichen Ästhetik, in: Ingrid Craemer-Ruegenberg / Andreas Speer (Hgg.): *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Festschrift für Albert Zimmermann zum 65. Geburtstag, 2 Bde., Berlin / New York 1994 (*Miscellanea Mediaevalia* 22), Bd. 2, S. 945–966.
- Stierle 2008 = Stierle, Karlheinz: Säkularisierung und Ästhetisierung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Silvio Vietta / Herbert Uerlings (Hgg.): *Ästhetik, Religion, Säkularisierung*, 2 Bde., Bd. 1: Von der Renaissance zur Romantik, Paderborn / München 2008, S. 55–74.
- Stock 1995–2016 = Stock, Alex: *Poetische Dogmatik*, 11 Bde., Paderborn / München / Wien / Berlin 1995–2016, Bd. 1: *Christologie*, 1: Namen, Paderborn 1995.
- Stoellger 2019 = Stoellger, Philipp (Hg.): *Figurationen des Menschen*. Studien zur Medienanthropologie, Würzburg 2019.
- Stoellger / Gutjahr 2014 = Stoellger, Philipp / Gutjahr, Marco (Hgg.): *Visuelles Wissen*. Ikonische Prägnanz und Deutungsmacht, Würzburg 2014 (*Interpretation interdisziplinär* 14).
- Stoellger / Klie 2011 = Stoellger, Philipp / Klie, Thomas (Hgg.): *Präsenz im Entzug*. Ambivalenzen des Bildes, Tübingen 2011 (*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 58).
- Stoellger / Kumlehn 2018 = Stoellger, Philipp / Kumlehn, Martina (Hgg.): *Bildmacht / Machtbild*. Deutungsmacht des Bildes: Wie Bilder glauben machen, Würzburg 2018 (*Interpretation interdisziplinär* 17).
- Stridde 2009 = Stridde, Christine: Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt. Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ *St. Trudperter Hohelied* und Mechthilds von Magdeburg *Das fließende Licht der Gottheit*, Stuttgart 2009.
- Strohschneider 2000 = Strohschneider, Peter: Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns *Gregorius*, in: Christoph Huber / Burghart Wachinger / Hans-Joachim Ziegeler (Hgg.): *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, Tübingen 2000, S. 105–133.
- Suerbaum 2003 = Suerbaum, Almut: Dialogische Identitätskonzeption bei Mechthild von Magdeburg, in: Nikolaus Henkel (Hg.): *Dialoge*. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im Mittelalter (*Hamburger Colloquium* 1999), Tübingen 2003, S. 239–255.
- Suerbaum 2019 = Suerbaum, Almut: Mechthild und Minnesang? Neue Antworten auf eine alte Frage, in: Caroline Emmelius / Balázs J. Nemes (Hgg.): *Mechthild und das Fließende Licht der Gottheit im Kontext*. Eine Spurensuche in religiösen Netzwerken und literarischen Diskursen im mitteldeutschen Raum des 13.–15. Jahrhunderts, Berlin 2019 (*Zeitschrift für deutsche Philologie*, Beihefte 17), S. 211–228.
- Taylor 2007 = Taylor, Charles: *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007.
- Theisen 1990 = Theisen, Joachim: *Predigt und Gottesdienst*. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts, Frankfurt a.M. / Bern / New York / Paris 1990 (*Europäische Hochschulschriften* 1, 1169).
- Tillich 1987 = Tillich, Paul: *Systematische Theologie*, 3 Bde. [Bd. 1/2, unveränd. photomech. Nachdruck der 8. Aufl., Frankfurt a.M. von 1984], Berlin / New York 1987.
- Vietta / Uerlings 2008a = Vietta, Silvio / Uerlings, Herbert (Hgg.): *Ästhetik – Religion – Säkularisierung*, Bd. 1: Von der Renaissance zur Romantik, Paderborn / München 2008.
- Vietta / Uerlings 2008b = Vietta, Silvio / Uerlings, Herbert: Einleitung. *Ästhetik – Religion – Säkularisierung*, in: Silvio Vietta / Herbert Uerlings (Hgg.): *Ästhetik – Religion – Säkularisierung*, Bd. 1: Von der Renaissance zur Romantik, Paderborn / München 2008, S. 7–23.
- Volfing 2003 = Volfing, Annette: Dialog und Brautmystik bei Mechthild von Magdeburg, in: Nikolaus Henkel (Hg.): *Dialoge*. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im Mittelalter (*Hamburger Colloquium* 1999), Tübingen 2003, S. 257–266.

Vollmann-Profe 2003 = Vollmann-Profe, Gisela: Kommentar, in: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, hg. von Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt a.M. 2003 (Bibliothek des Mittelalters 19), S. 667–854.

Welte 2015 = Welte, Bernhard: Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung, Kevelaer 2015 [zuerst Düsseldorf 1980].

Zech 2015 = Zech, Andrea: Spielarten des Gottes-Genusses. Semantiken des Genießens in der europäischen Frauenmystik des 13. Jahrhunderts (Historische Semantik 25), Göttingen 2015.