

Die Bedeutung des Raumes für die Realisierung von Ruhe in Texten von Meister Eckhart und Johannes Tauler

A. Meister Eckhart

Mustert man Eckharts Predigten unter dem Aspekt der Ruhe durch, fällt die Häufigkeit der Prozesse auf, die auf die Realisierung von Ruhe im Inneren des Menschen gerichtet sind. Insofern diese als innere Vorgänge nicht beobachtbar sind, ist zu klären, welche Vorstellungen Eckhart¹ entwickelt, um die mit der Ruhe eintretende grundlegende Veränderung des Menschen plausibel zu machen: das Umschlagen von Bewegung in Bewegungslosigkeit, vom Sprechen zum Schweigen und von Wachen zum Schlafen. Es zeigt sich, dass es nicht einfach mit einem Sprung von der Dynamik in eine Statik getan ist. Vielmehr verlangt die von Eckhart gemeinte Ruhe geradezu Prozesse, die – auch wenn sie letztlich zum Stillstand kommen müssen - der Ermöglichung von Ruhe dienen. Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, betreffen das, was selektiert werden muss, um zur Ruhe zu kommen; vor allem ist zu untersuchen, welche Auswirkungen sich für den Raum ergeben, in dem das Geschehen sich ereignet. Noch allgemeiner ist die Berechtigung zu untersuchen, die Referenz des dargestellten Geschehens als Raum zu bezeichnen, in dem der Mensch zur Ruhe kommt. Des Weiteren ist zu fragen: Lässt sich das in den Predigten unter dem Aspekt der Ruhe thematisierte Geschehen genauer lokalisieren? Kommt den zur Sprache gebrachten Vorgängen ein selbst- oder fremdreferentieller Charakter zu? Handelt es sich also um eine Arbeit des Menschen an sich selbst oder an etwas, was ihm unbekannt und fremd ist, obwohl es sich in ihm als ein Teilbereich seiner Person befindet? Und schließlich: Ist die Vorstellung eines fest umschlossenen Behälters, eines Containers² sozusagen, geeignet, Bild für den von Eckhart in seinen

¹ Zitiert wird nach: Meister Eckhart, Die deutschen Werke, Bd. I-III, V, hg. von Josef Quint im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart 1936ff (abgek. DW).

² Benno Werlen; Körper, Raum, Mediale Repräsentation, in: Jörg Döring/Tristan Thielmann (Hg.), Spatial Turn. Bielefeld 2008, 365-392, bes. 366-372.

Predigten anvisierten Raum der Ruhe zu sein? Welche Funktion kommt im Kontext von Eckharts Ausführungen zur Ruhe im Inneren des Menschen generell dem Raum und räumlichen Relationen bzw. der Vorstellung davon zu?

I.

- 1) Eine Näherbestimmung der von Eckhart in mehreren Predigten thematisierten Ruhe erfolgt vor allem durch die Darstellung des räumlichen Zusammenhangs, in dem die Ruhe zu anderen Gegebenheiten steht. Eckhart verleiht diesem Zusammenhang räumliche Konturen, indem er die verschiedenen nicht-räumlichen Relationen, in denen die Ruhe steht, räumlich modelliert³. Dies geschieht auf der Basis einer binären Einteilung der Wirklichkeit in einen inneren, eigentlichen ‚Raum‘ der Seele gegenüber einem äußeren, uneigentlichen Raum der irdischen, vom zeitlichen Nacheinander und räumlichen Nebeneinander bestimmten Welt⁴.
- 2) Statik – Dynamik: Eckhart lokalisiert die Ruhe in der Seele, dem ‚Innenraum‘ des Menschen. So formuliert er etwa in Predigt 18 *„Adolescens, tibi dico: surge“*: *„Diu sele ist gewihet, in der aleine got ist und in der kein creature ruowe envindet“* (DW I 298 ,1f). Die intendierte topologische Struktur im - aktuell sowohl mit göttlich-unbegrenzten wie kreatürlich-begrenzten Elementen besetzten - heterotopen⁵ Innenraum ist realisiert, wenn alles Irdische aus der Seele exkludiert wird, so dass sie ganz Raum Gottes sein kann und kein Nebeneinander von Göttlichem und Irdischem in der Seele mehr vorhanden ist⁶. Sobald dieses Ziel erreicht ist, schlägt die Dynamik in eine Statik der Ruhe Gottes um, wie Eckhart in Pr. 20b *„Homo*

³ Vgl. Jurij M. Lotman, *Die Struktur des künstlerischen Textes*. Frankfurt a.M. 1973, 328f.

⁴ Vgl. Ders., *Die Innenwelt des Denkens*, Berlin 2010, 174.

⁵ Rainer Warning, *Utopie und Heterotopie*, in: Jörg Dünne/Andreas Mahler (Hg.), *Handbuch Literatur § Raum*. Berlin 2015, 178-187, bes. 181f.

⁶ Vgl. dazu Byung-Chul Han, *Topologie der Gewalt*. Berlin 2011, 128f: *„Die Negativität des Unzugänglichen bestimmt die Topologie des Heiligen. Heilige Räume sind exklusive Räume, die sich nach außen ganz abschließen und abgrenzen. Schwellen schützen sie vor der Profanierung. Die religiöse Erfahrung ist eine Schwellenerfahrung, eine Erfahrung des ganz Anderen. Die transparente Gesellschaft als Gesellschaft der Positivität baut dagegen jede Schwelle, jede Schwellenerfahrung ab, indem sie alles zum Gleichen einebnet. Die Transzendenz des ganz Anderen weicht der Transparenz des Gleichen. Die Schwellen verhindern ja die Sicht, die sich heute zur Hypervisibilität entgrenzt.“*

quidam fecit cenam magnam“ artikuliert: „*Swenne daz ljeht ahevellet, so wirt ez abent; swenne alliu diu werlt abevellet von der sele, so ist ez abent, so kumet diu sele in eine ruowe“* (DW I 343, 1-3).

- 3) Wie in verschiedenen Predigten zu verfolgen ist, beinhaltet dies sowohl eine Struktur- wie auch eine Positionsveränderung: Denn das Innere des Menschen muss zum einen einem Prozess der Distanzierung von allem Irdischen unterworfen werden, damit die Seele den Zustand erreichen kann, in dem sie in Gott und Gott in ihr Ruhe zu finden vermag; zum anderen ist eine Arbeit erforderlich, die den Ursprungszustand der Seele restituiert. So heißt es in Predigt 18 „*Adolescens, tibi dico: surge“*:

Der heilige geist nimet die sele und liutert sie in dem lichte und in der gnade und ziuhet sie uf in daz allerhoehste. Dar umbe spricht er: 'in der geheiligeten stat sol ich gliche widerruowen'. (DW I 298, 7-299, 2)

(*Der hl. Geist nimmt die Seele und läutert sie in dem Licht und in der Gnade und zieht sie auf in das Allerhöchste. Darum spricht er: ‚in der geheiligten Stadt werde ich gleich widerruhen.‘*)

In diesem Zitat wird deutlich, dass Gott bzw. der Hl. Geist es ist, der der Seele ermöglicht, von ihren irdischen Bestimmungen frei zu werden und die Grenze zum göttlichen Bereich zu überschreiten, d.h. in die ‚*geheiligte stat*‘ zu kommen – infolge einer Restitution ihres ursprünglichen Status wie auch einer räumlichen Distanzierung von allem Irdischen.

Ein zweiter Aspekt betrifft den Modus der Distanzierung in der zitierten Textstelle: Mit *nemen*, *liutern* und *ufziehen* werden im zeitlichen Nacheinander der sprachlichen Darstellung verschiedene Prozesselemente der Distanzierung genannt: die Aneignung durch Gott, die Verwandlung der Seele im Kontext der göttlichen Wirklichkeit - von ihrer uneigentlichen zu ihrer eigentlichen Verfassung (*liutern*) - sowie (dargestellt als Erreichung des vertikalen Extrempunktes: *ufziehen*)

in daz allerhoehste) die Realisierung der Gleichheit und Einheit mit dem Göttlichen.

Dementsprechend formuliert Eckhart in Predigt 21 „*Unus deus pater omnium*“:

Wan si des einen niht enhat, dar umbe geruowet diu sele niemer, ez enwerde allez ein in gote. Got ist ein; daz ist der sele saelicheit und ir gezierde und ir ruowe (DW I 369, 10-370, 1)

(Da sie das Eine nicht hat, darum ruht die Seele solange nicht, bis alles eins in Gott wird. Gott ist eins; das ist der Seele Seligkeit und ihre Zierde und ihre Ruhe.)

- 4) Die durch göttliche Intervention erreichte Grenzüberschreitung vom irdischen in den göttlichen Bereich bewirkt eine weitgehende Überwindung der Differenz zwischen Gott und Mensch und damit ein Aufgehobensein des durch die (in Punkt drei beschriebenen) Selektionspraktiken gekennzeichneten Innenraums⁷ in einem Ort, an dem es nur noch ein reines Nebeneinander von Gott und Mensch, ein reines spatium, gibt – ohne jegliche topographische Konkretisierung und ohne Vorstrukturierung durch feste Punkte, die der differenzierten Zuordnung von bestimmten Gegenständen etc. dienen würden. Insofern dieser Raum sich von einer üblicherweise in geometrischen Dimensionen oder in bestimmten Größenverhältnissen beschriebenen Räumlichkeit unterscheidet, charakterisiert Eckhart in Predigt 18 „*Adolescens, tibi dico: surge*“ diesen ‚Ort‘ als ‚*gewihte und (...) geheiligete stat*‘⁸. Weitere Aussagen zum Raum in Predigt 18 machen deutlich, dass das zentrale Merkmal dieses Raumes seine Direktionalität ist, unter der Gilles Deleuze und Félix Guattari eine Bewegungsform verstehen,

⁷ Zur Genese des Innenraums vgl. Michael Cuntz, Deixis, in: Jörg Dünne/Andreas Mahler, Handbuch aaO (s. Anm. 4), 57-70, hier 58.

⁸ DW I 297, 4f.

die in spezifischer Weise gerichtet ist, aber sich (...) nicht in einem bereits metrisch durch feste Punkte vorstrukturierten ‚Gesamtraum‘ (...) einfügen lässt, sondern allein auf einer topologischen Relationalität beruht.⁹

Die in Predigt 18 sichtbar werdende räumliche Modellierung beschreibt die Beziehung von Gott und Mensch in der ‚*gewiheten stat*‘. Durch den Chiasmus: „*als vil diu sele ruowet in gote, als vil ruowet got in ir. Ruowet si ein teil in im, so ruowet er ein teil in ir; ruowet si alzemale in im, er alzemale in ir.*“ (DW I 299, 2-4) erhält die in diesem Raum gegebene Direktionalität klarere Konturen: Es sind nicht mehr Bewegungen, die in bestimmten Richtungen verlaufen, sondern es ist der aus verschiedenen Bewegungen resultierende, alles Irdische transzendierende Bewegungszustand der Ruhe, bei dem sich Gott und Mensch in reziproker Relationalität wechselseitig aufeinander beziehen: Gott ruht in der Seele, die Seele ruht in Gott¹⁰.

- 5) Insofern der von Eckhart thematisierte Ort der Ruhe aufgrund seiner transzendenten Qualität¹¹ von allen menschlichen Ordnungsmustern und metrischen Strukturen unabhängig ist, zeichnet ihn eine Unterschiedslosigkeit aus, die, wie bereits aufgezeigt, die reziproke Beziehungsqualität von Gott und Mensch zu begründen vermag. Die von Eckhart gebotene Vorstellung einer - Mensch, Gott und Raum umfassenden – Ruhe macht plausibel, dass ein an den Verlauf der Zeit gebundenes differenzierendes Sprechen wie auch ein räumliches Nebeneinander hier ausgeschlossen ist. Die während des Ruhezustandes stattfindende Mitteilung der Seele an Gott erfolgt daher nicht im sprachlichen Medium; sie ist deshalb nicht vernehmbar; für Gott gilt hier, dass er selbst spricht, indem er unter Wegfall der

⁹ Jörg Dünne/Andreas Mahler (Hg.), aaO, Glossar 516, Art. ‚Direktionalität‘. - Zur Unterscheidung Dimensionalität – Direktionalität grundlegend: Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Mille plateaux*. Paris 1980. 592-625.

¹⁰ Siehe oben; DW I 299, 2-4.

¹¹ Siehe dazu Michel de Certeau, *Mystische Fabel*. Berlin 2010, 306f: „An diesem entrückten, deplazierten Ort werden dann die Metaphern von (geheimen) Bewegungen erzeugt, die keinen Ort und keinen Anlass haben.“

Differenz von Bezeichnendem und Bezeichnetem sich selbst mitteilt¹² - vom zeitlichen Nacheinander der Sprache unabhängig - *alle zit*¹³. Aufgrund dieser immerwährenden Identität von Sprache und bezeichneter Wirklichkeit werden *sprechen* und *gebern* Gottes¹⁴ von Eckhart synonym gebraucht.

Als Ergebnis der bisherigen Ausführungen lässt sich formulieren: ‚*Ruowe*‘ fungiert als Vorstellungsmodell für die Unterschiedslosigkeit, die aus der in Freiheit von allem Tun realisierten Gottesbeziehung des Menschen resultiert. Zugleich legt diese räumlich als ruhendes Ineinander von Gott und Mensch modellierte Situation nahe, wenn man in personalen Kategorien denkt, sie als ‚Geborgenheit in Gott‘ vorzustellen. Das kommt dem präexistenten Sein des Menschen vor seiner Geburt in Gott gleich, in dem er – wie es in Predigt 22 „*Ave, gratia plena*“ heißt - *“ewicliche geruowet und geslafen (hat) in der verborgenen bekenntnisse des ewigen vaters.”* (DW I 382, 6f).

II.

Meister Eckhart sieht in Predigt 20 b „*Homo quidam fecit cenam magnam*“ eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Ruhe in Gott und dem Tagesverlauf, speziell dem Abend¹⁵. Indem Eckhart Ähnlichkeiten zwischen der am Abend generell eintretenden Nachtruhe und der Situation der Ruhe in Gott nahe legt, erzeugt er eine Ahnung der göttlichen Ruhe. Zugleich motiviert er die Rezipienten der Predigt zu einer neuen Sicht des Wechsels vom Mittag zum Abend: (1) Allgemein gilt in dem durch den Abend eröffneten neuen semantischen Raum eine andere Ordnung als die Ordnung, die die menschlichen Vollzüge tagsüber bestimmt: Nicht mehr die *vita activa* mit ihrem zielgerichteten, oft mit Zwängen und Notwendigkeiten verbundenen Tun steht im Mittelpunkt; vielmehr bildet der Abend einen Zeitraum mit der Möglichkeit für den Menschen, zweckfrei zu leben. Aus dem Wechsel von

¹² Predigt 19 „*Sta in porta domus domini et loquere verbum*“; DW I 317, 6.

¹³ DW I 317, 8f.

¹⁴ DW I 317,6f.

¹⁵ DW I 343, 1-3.

hell zu dunkel resultiert, dass anderes seine Wirkmacht entfaltet als das, was tagsüber die Gegenwart bestimmt¹⁶. Somit ist der Abend geeignet, die Gesetze des Alltags zu relativieren und (2) deren Ablösung am Abend zugunsten einer anderen Ordnung - in religiöser Perspektive - zu interpretieren: als Übergang zu einer von Gott her bestimmten Ordnung, zu deren Erfahrung der alltägliche Wechsel vom Tag zum Abend beitragen kann. Eckhart initiiert diese religiöse Deutung durch die metaphorisch erzeugte Parallelisierung der religiösen Erfahrung mit der alltäglichen Erfahrung. In Predigt 20 b führt Eckhart aus: „*Swenne daz jieht ahevellet, so wirt ez abent; swenne alliu diu werlt abevellet von der sele, so ist ez abent, so kumet diu sele in eine ruowe*“ (DW I 343, 1-3).

Es ist auch die alltägliche Erfahrung, an die Eckhart im Bild des Schlafens anknüpft, um Konturen der neuen, göttlichen Ordnung entwerfen zu können: Die neue Ordnung unterliegt nicht den Gesetzen der kreatürlichen Wirklichkeit, die aufgrund ihrer Strukturiertheit, ihrer räumlichen und temporalen Dimensionalität Unterschiede macht. Infolge der entdifferenzierten göttlichen Ordnung¹⁷ ist eine auf Gott bezogene kreatürliche, differenzierende Erkenntnis mit ihren verschiedenen Wahrnehmungsformen¹⁸ in ihrem Kontext ausgeschlossen¹⁹.

¹⁶ DW I 342, 2-4.

¹⁷ Zur Zeitlosigkeit in der göttlichen Ordnung, vgl. etwa DW II, 180,2: „*Die meister sprechent: sitzen bediutet ruowe und meinet, da kein zit enist. Swaz sich keret und wandelt, daz enhat niht ruowe; daz ander: ruowe enleget niht zuo.* Unser herre sprichet: 'ich bin got und enwandel mich niht.'“

¹⁸ Vgl. dazu Michael Egerding, Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Paderborn 1997, Bd. 2, 495, Art. ‚*slafen*‘: An die Unterbrechung der Sinnestätigkeit im Schlafzustand knüpft Eckhart an, wenn er fordert, daß der Mensch „*von allen dingen slafe(n)*“ solle (II 100,1). Erläuternd fügt er hinzu: „... *daz ist, daz du noch umbe zit noch umbe creaturen noch umbe bilde niht entwizzest ...*“ (II 100,1f).

¹⁹ Vgl. dazu auch Michael Egerding, aaO, 565, Art. ‚*abent(liecht)*‘: „Im Unterschied zur Erkenntnis, die im Bereich Gottes erfolgt, bezeichnet Eckhart das Erkennen der Kreaturen ohne Gott bzw. die differenzierende Erkenntnis der Dinge in sich selber durch Mensch oder Engel als *abentliecht* (DW I 133,2f) oder *abentbekantnis* (DW V 116,13).“

III.

Für Eckhart ist das Verlangen nach Ruhe das Grundgesetz aller Wirklichkeit. Wie er in Predigt 60 „*In omnibus requiem quaesivi*“ darlegt²⁰, betrifft dieses Bedürfnis Gott, Mensch und alle Kreaturen:

Vragete man mich, daz ich endeliche berihten sölte, waz der schepfer gemeinet haete, daz er alle creaturen geschaffen haete, ich spraeche: ‚ruowe‘. Vragete man .mich ze dem andern male, waz diu heilige drivalentheit suochte zemale an allen irn werken, ich spraeche: ‚ruowe‘. Vragete man mich ze dem dritten male, waz diu sele suochte an allen irn bewegungen, ich spraeche: ‚ruowe‘. Vragete man mich ze dem vierden male, waz alle creaturen suochten an irn natuurlichcn begerungen und bewegungen, ich spraeche: ‚ruowe‘. (DW III 11, 4-12, 5)

(Fragte man mich, zu berichten, was der Schöpfer letztlich angezielt habe damit, dass er alle Kreaturen geschaffen habe, würde ich sprechen: ‚Ruhe‘. Fragte man mich ein weiteres Mal, was die hl. Dreifaltigkeit an ihren Werken suche, würde ich sprechen: ‚Ruhe‘. Frage man mich zum dritten Mal, was die Seele suche mit all ihren Bewegungen, würde ich sprechen: ‚Ruhe‘. Fragte man mich zum vierten Mal, was alle Kreaturen suchten mit ihrem natürlichen Streben und ihren Bewegungen, würde ich sprechen: ‚Ruhe‘.)

Eckhart gibt in mehreren Predigten Hinweise darauf, wie der Mensch diese Ruhe zu realisieren versucht:

(1) Meister Eckhart erkennt, wie in Predigt 60 „*In omnibus requiem quaesivi*“ in der Opposition von ‚trennen‘ und ‚verbinden‘ die grundlegende Operation, die der

²⁰ Zur genaueren Interpretation von Predigt 60, vgl. Markus Enders, Gott ist die Ruhe und der Friede. Eine kontextbezogene Interpretation der Predigten Q 7 (*Populi eius qui in te est, misereberis*) und Q 60 (*In omnibus requiem quaesivi*) des Meister Eckhart, in: A. Speer/L. Wegener (Hrsg.), Meister Eckhart in Erfurt (*Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 32), Berlin/New York 2005, 50–70, bes. 62-70.

Mensch – motiviert von seiner Suche nach Ruhe – in seinem gesamten Handeln ausführt: „*Entweder er wil etwaz von im werfen, daz in hindert, oder er wil etwaz ze im ziehen, dar uf er ruowet. Durch disiu zwei dinc so tuot der mensche alliu siniu werk.*“ (DW III 15, 1-16, 2). In dem sich anschließenden Gedankengang nennt Eckhart als Kriterium für seine Operation Liebe oder Freude an dem, mit dem der Mensch sich verbinden möchte Diese kann aber im kreatürlichen Bereich nur entstehen bei dem, was Gottes Gleichnis ist. Für die Ruhe gilt, dass der Mensch – so Eckhart - sie liebt, weil sie am meisten Gott gleicht:

Ich han ez ouch me gesprochen, daz der mensche niemer ze keiner creature liebe noch wollust enmöhte haben, gotes glichnisse enwaere dar ane Swaz ich lieb han, daz ist, da ich gotes glichnisse allermeist ane bekenne, und niht enist gote so glich an allen creaturen als ruowe. (DW III 16, 2-5)

(Ich habe es auch mehrfach gesprochen, dass der Mensch zu keiner Kreatur Liebe oder Freude empfindet, wenn nicht Gottes Gleichnis dabei wäre Was ich lieb habe, das ist, bei dem ich Gottes Gleichnis am meisten erkenne, und nichts ist Gott so gleich bei allen Kreaturen als Ruhe.)

Dies heißt: Alle Kreaturen, insbesondere aber die Ruhe, fungieren als Medium, in dem Gott jeweils gleichnishaft gegenwärtig werden kann, insofern sie als liebenswert empfunden werden. Wenn alle Kreaturen sich vor allem nach Ruhe sehnen und diese zu realisieren versuchen, nähern sie sich Gott an, der in Form von Ruhe im Immanenten als präsent erfahren werden kann. Demnach fällt die Realisierung von Ruhe bei allen Geschöpfen mit der Realisierung ihres Gottesbezuges zusammen. Die Sehnsucht nach Ruhe und deren Realisierung sind demnach eine universelle, allen Kreaturen von Gott bei der Schöpfung mitgegebene Qualität, wie Eckhart auf verschiedene Weise in seinem Predigtwerk deutlich macht: „*Ein ander meister sprichet: ein ieglich wirkendiu sache würket durch irs endes willen, daz si rast und ruowe in irm ende vinde*“ (DW I, 379,5). Am Ende von Predigt 60 findet sich eine Präzision dieser Aussage:

Ze dem vierden maJe suochent alle creaturen von natiurlichcr begerunge ruowe; sie wizzen ez oder entwizzen ez niht, so bcwisent sie ez an irn werken. Dem steine enwirt diu bewegunge niemer benomen, die wile er uf der erde niht enliget, er enkriege iemer ze der erde Des gliche tuot daz viur: daz krieget ufwert, und ein ieglichiu creature suochet ir natiurliche stat; und dar ane bewiset si die glichnisse götlicher ruowe, die got an alle creaturen geworfen hat. Daz wir die glichnisse götlicher ruowe also suochen und vinden müezen an gote, des helfe uns got. Amen. (DW III 27, 3-29, 2)

(Zum vierten suchen alle Kreaturen aus natürlichem Verlangen Ruhe; sie wissen es oder wissen es nicht; sie bezeugen es durch ihre Werke. Dem Stein wird die Bewegung nie genommen; solange er nicht auf der Erde liegt, strebt er beständig hin zur Erde Das Gleiche tut das Feuer; das strebt aufwärts, und jede Kreatur sucht ihren natürlichen Ort; und daran zeigt sie das Gleichnis göttlicher Ruhe, die Gott an alle Kreaturen geworfen hat. Dass wir das Gleichnis göttlicher Ruhe so suchen und finden müssen bei Gott, dazu helfe uns Gott. Amen.)

(2) Eckhart knüpft in mehreren Predigten an die gustatorische Erfahrung an, um die Entstehung von Liebe vor Augen zu stellen, indem er die Erfahrung des Göttlichen mit einer Speise vergleicht²¹, die keinen Appetit nach etwas anderem mehr weckt. In Bezug auf Gott heißt dies, dass der Mensch infolge seiner Erfahrung des Göttlichen dessen Einzigartigkeit erkannt hat, deshalb seine Suche einstellt und zur Ruhe kommt. Eckhart hält diesen Sachverhalt folgendermaßen in Predigt 20 a „*Homo quidam fecit cenam magnam*“ fest:

Swem got dise spise gibet, diu ist so sueze und so verwenet, daz den niemerme engelüstet keiner andern spise Sant Augustinus sprichet: got ist etwaz so getan, swer des begrifet, der enkun uf niht anders niemerme geruowen. (DW I 327, 3-5)

(Wem Gott diese Speise gibt, die ist so süß und so köstlich, dass er niemals mehr Lust nach einer anderen Speise empfindet. St. Augustinus spricht, Gott ist so beschaffen, wer das erkennt, der vermag niemals mehr auf etwas anderem ruhen.)

²¹ Predigt 20 a, DW I, 327, 2-4.

(3) Solange dem Menschen noch nicht etwas begegnet ist, was für ihn unvergleichlich wertvoll ist, bleibt er in Bewegung²² - suchend nach dem Einen, das exklusive Relevanz für ihn haben kann. Das von Eckhart gewählte Modell einer Liebesbeziehung erlaubt es Eckhart eine Suchbewegung vorzustellen, die wesentlich von der verbenden Aktivität Gottes geprägt ist. Insofern das Handeln Gottes sich darauf richtet, in allem etwas von sich mitzuteilen, ist alles jeweils auch in bestimmter Hinsicht ein Gleichnis Gottes. Allerdings liegt, wenn man Eckharts Ausführungen in Predigt 21 „*Unus deus et pater omnium*“ ein wenig akzentuiert, in Raum und Zeit immer nur eine vielfältige Gleichnishaftigkeit von dem vor, was erst in Gott – unter Wegfall von Raum und Zeit – Eins werden kann:

Got tuot, als er dar umbe, ein si, daz er der sele behage und wie er sich gesmücke dar zuo, daz er die sele vertoere aleine an im. Dar umbe wil der mensche nu einez, nu ein anderz; nu üebet er sich an wisheit, nu an kunst. Wan si des einen niht enhat, dar umbe geruowet diu sele niemer, ez enwerde allez ein in gote. Got ist ein; daz ist der sele saelicheit und ir gezierde und ir ruowe“ (DW I 369, 7).

(Gott tut so, als ob er darum eins sei, dass er der Seele gefalle, und als schmücke er sich deshalb, nur um die Seele zu betören. Darum will der Mensch bald eines, bald ein anderes; bald übt er sich in der Weisheit, bald in der Kunst. Weil sie das Eine nicht hat, darum kommt die Seele nie zur Ruhe, bis alles eins in Gott wird. Gott ist eins; das ist der Seele Seligkeit, ihre Zierde und ihre Ruhe)

²² Vgl. DW I, 379,5: „Ein ander meister sprichet: ein ieglich würendiu sache würet durch irs endes willen, daz si rast und ruowe in irm ende vinde.“

B. Johannes Tauler

Wie bei Meister Eckhart hat in den Predigten von Johannes Tauler²³ das Innere des Menschen keine geometrischen Dimensionen. Nichts von dem, was in ihm versammelt ist, hat einen festen Platz²⁴ und steht auch nicht in bestimmter Relation zu anderem. Zentrale Bedeutung in Bezug auf die in den Predigten sich manifestierenden Raumvorstellungen kommt dabei der Achse innen/außen zu, der ein Hauptteil der von Tauler thematisierten Bewegungen im Rahmen der Arbeit zuzuordnen ist, die der Herstellung von Ruhe gilt. Dies hat zur Konsequenz, dass der Prediger sich auf Bewegungen konzentriert, die sich darauf richten, zur Herstellung von ‚Ruhe‘ im Inneren die Dominanz von äußerlich wahrnehmbaren Dingen zu beseitigen.

I.

Versucht man, diese Bewegungen genauer zu charakterisieren, fällt auf, dass diese nicht in einem, durch feste Punkte vorstrukturierten Gesamtraum geschehen, sondern nur - ohne einen festen Ausgangs- und Endpunkt zu haben – der Konstituierung einer dem Göttlichen entsprechenden Strukturiertheit des Inneren des Menschen dienen. Dies heißt: Das Innere des Menschen fungiert als Raum, auf den die Charakterisierung zutrifft, die Michel de Certeau allgemein vom Raum gibt:

Der Raum ist ein Geflecht von beweglichen Elementen. Er ist gewissermaßen von der Gesamtheit der Bewegungen erfüllt, die sich in ihm entfalten. Er ist also ein Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben, ihn verzeitlichen

²³ Zitiert wird nach der Ausgabe von Ferdinand Vetter, Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Handschriften, hg. von F. Vetter (DTMA 11), Berlin 1910. (abgek. V). Übersetzung nach Georg Hofmann, Johannes Tauler. Predigten. Bd. I und II. Einsiedeln 1979.

²⁴ Vgl. dazu Michel de Certeau, Kunst des Handelns. Aus dem Französischen von Ronald Voullié. Berlin 1988. Certeau bestimmt (aaO 217f) den Ort folgendermaßen: „Ein Ort ist die Ordnung (egal, welcher Art), nach der die Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt werden (...). Hier gilt das Gesetz des "Eigenen": die einen Elemente werden *neben* den anderen gesehen, jedes befindet sich in einem "eigenen" und abgetrennten Bereich, den es definiert. Ein Ort ist also eine momentane Konstellation von festen Punkten. Er enthält einen Hinweis auf eine mögliche Stabilität.“

und ihn dahin bringen, als eine mehrdeutige Einheit von Konfliktprogrammen und vertraglichen Übereinkünften zu funktionieren²⁵.

Wenn Johannes Tauler Vorgänge, die im Inneren des Menschen lokalisiert sind, zur Sprache bringt, wird der Innenraum in Taulers Ausführungen in der Regel topographisch nicht konkretisiert (etwa durch die Verwendung spezifizierender Elemente wie z.B. lokalisierender Details). Stattdessen wird in mehreren Predigten durchgespielt, wie in verschiedenen Situationen durch Operationen der Exklusion und Inklusion²⁶ ‚Ruhe‘ als ein mit dem Göttlichen korrespondierender Zustand im Inneren des Menschen Realität werden kann. Die auf die Realisierung von Ruhe gerichtete Arbeit der Exklusion und Inklusion in der Seele, dem Inneren des Menschen, intendiert, wie bei Meister Eckhart bereits aufgewiesen, die Generierung bestimmter Relationen, die Gott, Welt und Mensch betreffen.

- 1) Tauler entwickelt in Predigt 2 „*Accipe puerum et matrem eius et vade in terram Israel*“ (Mt 2,19) mit der Allegorisierung der biblischen Topographie die Vorstellung des Raumes, in dem der Mensch zu Lebzeiten - zeitlich begrenzt - Ruhe finden kann. Um diesen Raum zu erreichen, muss der Mensch eine Grenze überschreiten von einem Raum, in dem alles fest verankert ist und alles sich im Rahmen einer bestimmten Ordnung bewegt, hin zu einem Raum der Ruhe, jenseits aller vielfach unterschiedenen Dinge. Die Grenzüberschreitung erfolgt nicht in der horizontalen Dimension, sie basiert nicht auf einer zielgerichteten, vom Menschen zu bewirkenden räumlichen Veränderung seines Standortes. Vielmehr ist von Tauler ein selbstreferentieller Veränderungsprozess gemeint, dem der Mensch mit seinen Einstellungen zur Welt und zu sich selbst unterliegt. Beim folgenden Zitat aus Predigt 2 ist zu verfolgen, dass es bei der Grenzüberschreitung nicht um das Verlassen eines geometrischen Raumes, der aufgrund seiner Strukturen und genau

²⁵ Michel de Certeau aaO 218.

²⁶ Vgl. Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft* Darmstadt 1995, 253: „Einerseits müssen Identifikationen erzeugt werden, die es ermöglichen, in verschiedenen Situationen Dasselbe zu beobachten, so dass Wiederholungen und rekursive Vor- und Rückgriffe möglich Sinn muss zu mehrfach verwendbaren Formen kondensiert werden. Andererseits müssen solche Kondensate in immer neue Situationen eingepaßt und, wenn dies gelingt, dadurch bestätigt werden.“

zu verortenden Elementen topographisch konkretisiert ist, in einen topographisch vergleichbaren koexistierenden Nachbarraum mit anderen Strukturen und Dingkonstellationen geht, sondern jenseits von aller Konkretisation um topologische Relationen, die die Beziehung zur Dingwelt, zu sich selbst und zum eigenen Willen betreffen:

Und zu Jherusalem in dem woren frieden do machtu leren und straffen und macht denne varn zuo Galilea, daz ist ein ubervart, hie ist alle ding uberkomen und ist ubergevarn, und denne so kummet man zuo Nazareth in die woren bluete, do springent die blumen des ewigen lebendes, do ist der geware, sicher, gewisse vorsmag des ewigen lebens, do ist gantze sicherheit, do ist unsprechenlich friede und froide und raste, dar kummet alleine die sich lassent und lident und undertruckent nutze su Got uzfueret und sich selber nut uzbrechent, die kummet in disen frieden und in dise blute zu Nazareth ...
(Predigt V 2, 16, 9-17).

(Zu Jerusalem im wahren Frieden, da kannst du lehren und zurechtweisen und dann nach Galiläa fahren; das ist eine Überfahrt; hier sind alle Dinge überwunden, und die Grenze ist überschritten, und dann kommt man zu Nazareth in den wahren Blütengarten, da springen die Knospen des ewigen Lebens auf, da ist wahres, sicheres, gewisses Vorgefühl des ewigen Lebens; da ist ganze Sicherheit, unaussprechlicher Friede, unaussprechliche Freude und Ruhe. Aber dahin kommen nur die, welche sich lassen und in Geduld schicken und in ihrem Begehren so lange beherrschen, bis Gott sie weiterführt; und die nicht nach ihrem eigenen Willen ausbrechen, die kommen in diesen Frieden und in diese Blüte von Nazareth ...).

Während in Predigt 2 ein allegorischer Raum als Raum der Ruhe fungiert, ist es in der Weihnachtspredigt, Predigt 1 „*Puer natus est nobis et filius datus est nobis*“, das Innere, in dem der Mensch Ruhe und Stille herstellen soll. Die dazu notwendige Exklusion alles Äußeren geschieht durch eine Introversion des Menschen²⁷, durch eine Geschlossenheit gegenüber allen äußeren Einflüssen und durch den Stillstand aller Bewegung, wie Johannes Tauler mit seiner in diesem Zusammenhang vorgenommenen Charakterisierung des anvisierten Zustandes als ‚Ruhe‘ und

²⁷ Vetter Pr 1, 11, 23-29.

„Stille“ zur Sprache bringt. Johannes Tauler formuliert in Bezug auf jeden Menschen, der wie die Gottesmutter „Magd Gottes“ sein will, indem er der Gottesgeburt in sich Raum gibt²⁸:

Maria waz ouch ingeslossen; also sol ouch diese dirne Gottes sin ingeslossen, obe sù dise geburt wil in der worheit in ir bevinden, doch nüt allein von zitlichen uzlouffungen, die ettewaz gebrestlich schinent, sunder ouch von sinnelicher uebunge der tugende und sol ein raste, ein stille in ir machen und sich in sich sliessen und vor den sinnen in dem geist sich verbergen und verstecken und entslieffen etwie dicke und machen in ir ein stillenisse, ein inreliche raste (Predigt V 1, 11, 24-29)

(Maria war auch eingeschlossen; ebenso soll auch diese Magd Gottes eingeschlossen sein, wenn sie diese Geburt will in Wahrheit in sich erleben, doch nicht alleine von zeitlichen Zerstreungen, die irgendwie schädlich erscheinen, sondern auch von sinnlich wahrnehmbaren, äußeren Übungen der Tugend. Vielmehr soll sie Ruhe und Stille in ihrem Inneren herstellen und sich in sich verschließen, vor den Sinnen in dem Geist sich verbergen und einhüllen und sehr dem Sinnlichen entschlüpfen und in sich eine Stätte der Stille, der innerlichen Rast bereiten.)

II.

Erleben/Handeln: In Predigt V 26 „*Repleti sunt omnes Spiritu Sancto*“ thematisiert Tauler die Frage, wie der Mensch das Wirken des Hl. Geistes in sich spüren könne. Sowohl das Handeln des Hl. Geistes wie auch dessen Wahrnehmung durch den Menschen verlangen – so Tauler –, dass der Mensch Ruhe und Stille in seinem Inneren schafft. Nur wenn dies realisiert ist, kann das göttliche Handeln vom Menschen erlebt werden.

Die Begriffe der Ruhe und Stille sind aufgrund ihrer Semantik in besonderer Weise geeignet, im Hinblick auf die Gottesbeziehung des Menschen die Relevanz des Raumes für die Relation zwischen Erleben und Handeln zu beschreiben. Denn im Rückgriff auf die allgemein präsente Erfahrung von Bewegungslosigkeit und

²⁸ V Pr 1, 12,14f.: „Das wir nu alle diser edeler geburt gerum in uns geben, daz wir wore geistliche muter werden, des helffe uns Got“. – (Dass wir nun dieser edlen Geburt Raum in uns geben, dass wir wahre geistliche Mutter werden, dazu helffe uns Gott.)

Geräuschlosigkeit, für die die Begriffe der Ruhe und Stille stehen, ist es möglich, das Innere des Menschen als leeren Raum vorzustellen, in dem sowohl Gott bzw. der Hl. Geist unbegrenzt handeln wie auch der Mensch uneingeschränkt dies wahrnehmen kann. In Predigt 26 führt Johannes Tauler in Bezug auf das Handeln des Hl. Geistes und dessen Wahrnehmung aus:

doch wer sin werg bevinden sol und sin bisin gefulen und smacken mag oder wil, der mus sich samenen zutz ime selber und sliessen sich in von allen ussern dingen und geben dem heiligen geiste stat in ime zu wirkende in rastende und in stillen. Denne so wurt der mensche allererste gewar und offenbart sich der heilige geist in ime; also vil nie also sich der mensche darzil ergit, von stunden zuo stunden, so wurt er es me und me gewar und uffenbart, (...) (V 26, 104, 21-27)

(Doch wer sein Wirken empfinden soll, sein Dasein fühlen und schmecken mag oder will, der muss sich in sich selber sammeln, sich von allen äußeren Dingen abschließen und dem Heiligen Geist eine Stätte in sich geben, in Ruhe und Stille zu wirken. Denn so wird der Mensch (den Heiligen Geist) allererst gewahr und so offenbart er sich ihm; je mehr der Mensch von Stunde zu Stunde dazu einwilligt, je mehr wird er (das Wirken des Hl. Geistes) gewahr und wird es ihm offenbar.)

Dies heißt: Der Raum im Inneren muss vom Menschen für das Handeln des Göttlichen und dessen Erleben durch den Menschen disponiert werden. Ergebnis ist ein Zustand, den Tauler folgendermaßen - als höchste Abstraktionsstufe seiner Aussagen zum Handeln von Gott und Mensch – charakterisiert: „sol Got eigentlich in dir wurken, so mustu sin in einer lutern lidekeit.“²⁹

Konkretisiert man die Konsequenzen, die sich aus dieser prinzipiellen Aussage für den das Innere, den Seelenraum des Menschen ergeben, lässt sich in programmatischer Perspektive Folgendes zusammenfassend festhalten: Damit ausschließlich Gott in der Seele seine Wirksamkeit entfaltet und präsent ist sowie vom Menschen uneingeschränkt erkannt werden kann, muss der Mensch in seinem Innenraum einen Wechsel zu vollziehen: von Aktivität zu Passivität, vom Besetztsein mit Kreatürlichem

²⁹ Pr V 60f, 314, 12f.

zur Leere, vom Mitteilen zum Empfangen. Der sich darin artikulierende Wechsel zu einer abstrakten, rein topologischen Räumlichkeit mit ihrer exklusiv auf Gott bezogenen Relationalität jenseits von kreatürlicher Wirkmächtigkeit, ihren Gestalten und Formen sowie von konventionellen Ordnungsmustern verlangt eine Einstellung, die eine Rezeption des Göttlichen möglich werden lässt. Tauler plausibilisiert diese in vielen Predigten ähnlich wie in Predigt 1, in der er die zentralen Elemente für die Ausbildung einer gottentsprechenden Rezeptionshaltung in Parallele zur Struktur von Wahrnehmung im kreatürlichen Bereich setzt: Sprechen soll zum Schweigen, Reden zum Hören und Bewegung zur Ruhe werden, alles inkludierte Kreatürliche muss exkludiert werden, damit das Göttliche uneingeschränkt seine Wirksamkeit entfalten und dadurch präsent werden kann. In Predigt 1 heißt es:

Wan wenne zwei súllent eins werden, so muoz sich daz eine halten lidende und daz ander wúrckende; sol min ouge enpfohen die bilde in der want oder waz es sehen sol, so muß es an ime selber blos sin aller bilde, wan hette es ein einig bilde in ime einiger varwen, so gesehe es niemer kein varwe; oder hat daz ore ein getoene, so gehoert es niemer enkein getoene; so welich ding enpfohen sol, das muos itel, lidig und wan sin. Danabe sprach sant Augustinus: 'gus uz, daz du mugest erfüllet werden; gang uz, uf daz du mugest ingon'; und sprach ouch anderswo: 'o du edele sele, o edele creature, waz gest du uz dir suchen den der alzumole und aller werlichest und bloslichest' in dir ist, und sit das du bist tejljiaftig, gutlicher nature, waz liest du denne zu tunde oder zu schaffende mit allen creaturen?' Wenne der mensche alsus die stat, den grunt bereitete, so ist kein zwifel do an, Got musse do alzumole erfüllen, der himel risse e und erfülte daz itel, und Got lot nu vil minre die ding itel, es wer wider alle sin nature und wider sin gerehtikeit. Und darumbe soltu swigen: so mag dis wort diser geburt in dich sprechen und in dir gehort werden; aber sicher, wiltu sprechen, so mus er swigen. Man enmag dem worte nit bas gedienen denne mit swigende und mit losende. Gest du nu alzuomole uz, so got er one allen zwifel zuomole in (Pr V 1, 9, 34-10, 15)

(Denn wenn zwei eins werden sollen, so muss das eine sich leidend verhalten, während das andere wirkt. Soll mein Auge die Bilder an der Wand oder sonst etwas sehen, so muss es in sich ledig aller Bilder sein; denn hätte es irgendein

Bild in sich von irgendeiner Farbe, so sähe es keine andere Farbe mehr; oder vernimmt das Ohr bereits einen Ton, so kann es keinen anderen aufnehmen; also: welches Ding immer empfangen soll, das muss jeglichen Dinges leer, ledig und los sein. Darüber sagt Sankt Augustin: „Gieß aus, damit du erfüllt werden kannst; geh aus, auf dass du eingehen kannst.“ Und an anderer Stelle: „Edle Seele, vornehmes Geschöpf, was suchst du *den* außer dir, der ganz und gar, in aller Wahrheit und ganz unverhüllt in dir ist, und was hast du noch, da du göttlicher Natur teilhaft bist, mit all den Geschöpfen zu tun und zu schaffen?“ Wenn der Mensch so die Stätte, den Grund bereitet, so muss ohne allen Zweifel Gott ihn ganz und gar ausfüllen, eher bärste der Himmel und erfüllte das Leere. Viel weniger lässt Gott die Dinge leer, es wäre das ganz gegen sein Wesen und seine Gerechtigkeit. Und darum sollst du schweigen! So kann das Wort dieser Geburt in dich gesprochen und es in dir vernommen werden. Aber gewisslich, willst du sprechen, so muss Gott schweigen. Man vermag dem Worte nicht besser als mit Schweigen und Hören zu dienen. Gehst du nun gänzlich aus, so geht Gott ohne Zweifel ganz und gar ein.)

III.

In der im menschlichen Inneren zu vollziehenden Transzendenz aller eigenen Formen der Frömmigkeit, aller Vorstellungen und Verstandesformen³⁰ gelangt der Mensch zu Gott, in dem er Ruhe finden kann. Wichtig bei dieser Transzendenzbewegung ist, dass der Mensch das daraus resultierende Nichtwissen und Nichtwissen-Wollen akzeptiert, auf eine Erkenntnis des unbekanntem, verborgenen Gottes verzichtet und jeder Form religiösen Erlebens eine Absage erteilt³¹. Damit gleicht er sich, am Endpunkt seiner Bewegung, Gott als Ort seiner Ruhe an. Er realisiert mit seiner Person am Extrempunkt, an dem seine Aktivität in Passivität, seine Bewegung auf Gott hin in Ruhe umschlägt, das, was - am Extrempunkt ‚Gott‘ kondensiert – für den gesamten semantischen Raum des

³⁰ Predigt V 74, 401, 20-24.

³¹ Predigt V 46, 204, 11-25.

Inneren gilt³², der sich in Opposition zum äußeren Raum des Irdischen³³ mit seinen vielfach unterschiedenen und voneinander abgegrenzten Elementen befindet:

Nu sint ander lute die dis vinsternisse diser blindheit hant gelossen zumole, und hant sich gekert von in selber und von allen dingen in daz gewore licht, und sint insinckende und insmeltzende in iren ursprung in eime innewendigen stillen swigende alle irre krefte, und werfende sich in das vinsternisse der gottelichen wustenunge, das da ist uber alle verstentnisse; und in dem erswingent su sich also verre das su underscheit verliesent in der einikeit, und verliesent sich selber und alle ding, und enwissent zumole nut danne umb ein blossen einvaltigen Got, in den sint su versuncken. Diewile su do sint, so get es in gar wol und verirrent nut, sunder also su heruskoment wider zu der Vernunft, der ist dise wise zumole unbegriffenlichen,(V 75, 406, 9-19)

(Es gibt andere Leute, die die Finsternis dieser Blindheit gelassen haben, und sich gekehrt haben von sich selber und von allen Dingen in das wahre Licht, und sind einsinkend und einschmelzend in ihren Ursprung in einem stillen Schweigen all ihrer Kräfte. Sie haben sich in die Finsternis der göttlichen Wüste gestürzt, das über allem (menschlichen) Verständnis ist. Und darin schwingen sie sich in solche Ferne, dass sie in der Einigkeit Unterschied verlieren; sie verlieren sich selbst und alle Dinge und wissen nur noch um den lauterer, einfachen Gott, in den sie versunken sind. Solange sie dort sind, geht alles gut für sie, und sie gehen nicht in die Irre; wenn sie wieder zu ihrer Vernunft zurückkehren, so ist das, was sich ereignet hat, für si unbegreiflich. Sie versteht dies nicht, denn es ist gänzlich über ihrer Fassungskraft und all ihrem Vermögen.)

³² Hans Krahl, Einführung in die Literaturwissenschaft/Textanalyse. Kiel 2006, S. 305. „Extremräume sind Teilräume von semantischen Räumen, zumeist mit spezifischen Zugangsbedingungen und spezifischer Räumlicher Situierung. Sie sind Teilräume, in denen sich die zentralen und konstitutiven Merkmale des Raumes quasi kondensieren und die so den Gesamttraum mise-en-abyme, als Pars pro Toto abbilden. Sie zeichnen sich also wesentlich und zumeist auf der Oberfläche erkennbar durch Eigenschaften aus, die auch den Gesamttraum organisieren.“ Und ebda S. 325, heißt es: „Denn das Erreichen des Extremraums kann sich als Wendepunkt oder als Endpunkt der Bewegung herausstellen: Entweder wird der Protagonist diesem Raum einverleibt, dann ist die Bewegung auch endgültig zu Ende, der Extrempunkt ist der Endpunkt – der Weg des Helden, und mit ihm die Geschichte, endet hier -, oder die Konfrontation mit ihm ermöglicht eine ‚Umkehr‘ (...)“.

³³ Vgl. Michel de Certeau. Kunst des Handelns aaO, 218: „Hier gilt das Gesetz des "Eigenen": die einen Elemente werden *neben* den anderen gesehen, jedes befindet sich in einem "eigenen" und abgetrennten Bereich, den es definiert.“

IV.

Bei den behandelten Predigten Taulers zeigt sich die Transformation vom Raum zum Ort, die Michel de Certeau generell bei Erzählungen beobachtet³⁴: Der von Tauler in seinen Predigten thematisierte Endpunkt aller Bewegung im Raum der Seele ist die Stelle, an der durch die Beziehungsarbeit im Inneren der Raum der Seele zum festen Ort³⁵ der Ruhe in Gott transformiert wird. Versucht man, das im Inneren des Menschen sich vollziehende Verhältnis zwischen Ruhe und Bewegung, Ort und Raum zu beschreiben, können von verschiedenen theoretischen Ansätzen her Aspekte für die Erklärung der von Johannes Tauler zur Sprache gebrachten Relation gewonnen werden: Die Kategorien ‚Struktur‘ und ‚Prozess‘ erlauben, die im Inneren des Menschen auf das Göttliche bezogenen Prozesse als Resultat der zugrundeliegenden Struktur, der Qualität des Göttlichen, zu interpretieren. Im Kontext der Raumtheorie von Jurij M. Lotman kann der Innenraum des Menschen auch als Semiosphäre begriffen werden, deren Charakter darin besteht, dynamischer Raum zu sein infolge der andauernd sich vollziehenden Kontroverse zwischen – einerseits - dem statischen göttlichen *grunt* und *ursprung*³⁶ in der Seele und – andererseits – der diesen *grunt* ständig infrage stellenden kreatürlichen Wirklichkeit an der Peripherie des Zentrums³⁷. Die dargestellten Bewegungen im inneren Raum des Menschen haben die Funktion, als Selektionsprozesse die ausschließliche Beziehung zum Göttlichen zu realisieren und alles andere zu ignorieren. Cornelia Ruhe fasst diese Geschehen folgendermaßen zusammen:

³⁴ Michel de Certeau aaO, 220: „Die Erzählungen führen also eine Arbeit aus, die unaufhörlich Orte in Räume und Räume in Orte verwandelt. Sie organisieren auch das Spiel der wechselnden Beziehungen, die die einen zu den -anderen haben.“

³⁵ Michel de Certeau aaO, 218: „Ein Ort ist also eine momentane Konstellation von festen Punkten. Er enthält einen Hinweis auf eine mögliche Stabilität.“

³⁶ V 75, 406, 11.

³⁷ V 75, 406, 19ff.

Die Absetzung von Phänomenen, die von außen zu ihr (der Semiosphäre, M.E.) dringen, führt nicht nur zu einer Vergewisserung ihrer selbst und somit zu einer Konsolidierung der zentralen Normen, sondern vielmehr auch zur Ausmessung des Raums, von dem es sich abzusetzen gilt und der als ‚fremd‘ ausgeschlossen wird.³⁸

Einen besonderen Aufschluss über die Relation zwischen Gott, dem Ort der Ruhe, und den im inneren Raum des Menschen erfolgenden Bewegungen kann man gewinnen, wenn man diese Relation in den Predigten von Johannes Tauler in Anlehnung an die Kategorien ‚Karte‘ und ‚Route‘ beobachtet, wie sie Michel de Certeau in seiner Darstellung von Raumpraktiken verwendet. De Certeau fragt:

Worin besteht der Zusammenhang zwischen dem *Tun* und dem *Sehen* in der Alltagssprache, in der das erste offensichtlich vorherrschend ist? Auf der Grundlage dieser alltäglichen Erzählweisen richtet sich die Frage schließlich auf das Verhältnis zwischen der Wegstrecke (eine diskursive Reihe von Handlungen) und der Karte (eine totalisierende Planierung der Beobachtungen), das heißt zwischen den beiden, den symbolischen und anthropologischen Sprachen des Raumes. Zwei Erfahrungspole³⁹.

De Certeau führt dazu aus, dass die Umgangsweisen mit dem Raum die Voraussetzungen für eine Karte bilden, die ein Sehen ermöglicht. Es gibt aber auch „den Fall, wo eine Route eine Ortsangabe voraussetzt. (...) Ein Element der Karte ist die Voraussetzung für eine Route“⁴⁰. Die im Vorangehenden beschriebenen Handlungen im Inneren des Menschen scheinen – so könnte man mit Michel de Certeau formulieren – „mit Bezugspunkten markiert zu sein, die auf das hinweisen, was sie produziert (eine Vorstellung von Orten) (...)“⁴¹. Allerdings sind dies in mystischen Texten keine räumlich konkretisierten Marken, sondern vielmehr Eigenschaften der (direktional verlaufenden, in Relation zum Göttlichen stehenden) Prozesse.

³⁸ Cornelia Ruhe, *Semiosphäre und Sujet*, in: Jörg Dünne/Andreas Mahler, *Handbuch Literatur & Raum*, Berlin 2015, 170-177, hier 173.

³⁹ Michel de Certeau, aaO, 222.

⁴⁰ Michel de Certeau, aaO, ebd.

⁴¹ Ebd.

V.

Auch wenn die dargestellten räumlichen Vorgänge im Inneren des Menschen nicht-räumlicher Art sind, so dass das Geschehen im inneren Raum des Menschen nicht von einer Wegmarke zur nächsten verläuft und nicht lokalisiert werden kann⁴², ist zu fragen, ob die von Tauler - im Zusammenhang mit den menschlichen Realisierungsversuchen von Ruhe – hier stattfindenden Vorgänge nicht etwas von dem enthalten, auf das hin sie als direktionale Bewegungen gerichtet sind. Dies wird dadurch möglich, dass der Mensch mit seinen Handlungen im inneren Raum seine exklusive Relationalität auf Gott hin dadurch verwirklicht, dass er mit seinem Zunichtewerden und Nichtwissen an der Verborgenheit, Unerkennbarkeit und Unbestimmtheit des Göttlichen partizipiert. Wenn die inneren Prozesse des Menschen in Gott ihr Ziel erreicht haben, ereignet sich das Sehen des Nicht-Sehens, d.h. ein Wahrnehmen von etwas, das nicht kategorial zu erfassen ist. Der Mensch befindet sich, wenn alle Aktivitäten ruhen, keine äußeren Einflüsse ihn mehr tangieren und er auch nichts mehr durch Erfahrung aneignen kann, in einem Zustand, den Gilles Deleuze als ‚reines spatium‘ begrifflich fasst. Gemeint ist damit eine „abstrakte, rein topologisch gedachte Räumlichkeit, die nicht als „Ausdehnung, sondern lediglich als bloße Nachbarschaft, als reine Verhältnishaftigkeit“ gedacht ist und die durch keine menschlichen

⁴² Vgl. etwa V Pr 61, 331, 2-7: „Die wite die sich in dem grunde do wiset, die enhat weder bilde noch forme noch wise; es enhat weder hie noch do; denne es ist ein grundelos abgrunde swebende in im selber sunder grunt, als die wasser wallent und flogierent: iezent sinkent si in ein abgrunde und schinent als do kein wasser ensi; uber ein kleine stunde ruschet es her us_als ob es alle ding ertrenken welle.“ – Übersetzung Hofmann, S.336): „Die Weite, die sich in dem Grund da zeigt, besitzt weder die Form eines Bildes noch einer Gestalt, noch (sonst) eine Art und Weise; es gibt kein Hier noch Dort; denn es ist ein unergründlicher Abgrund, der in sich selber schwebt, ohne Grund, so wie die Wasser wogen und wallen; jetzt sinken sie in einen Abgrund, und es scheint, als sei gar kein Wasser da: kurz darauf rauscht es daher, als ob es alles ertränken wolle.“

Ordnungsmuster markiert ist und „mithin stets in Opposition zu intellektuell und kognitiv ‚kontaminierenden‘ Interessen und Besetzungen“ steht⁴³.

Dies soll zum Abschluss der vorliegenden Ausführungen an zwei Textstellen verdeutlicht werden. Der erste Text (a) aus Predigt 46 „*In omnibus requiem quesivi*“ macht die Unerkennbarkeit des Göttlichen zum Thema; die zweite Textstelle (b) korreliert mit der ersten Textstelle, indem in ihr das Nichtwissen und Nichtwissen-Wollen des Menschen akzentuiert wird:

- a) *Wan Got enist alles des nut das du von im genemmen kanst: er ist uber wise, uber wesen, uber gilt, und alles des nut das du von im bekennen oder genemmen kanst: do ist er furbas uber denne dehein verstentnisse begriffen kan, noch hoch noch nider, sus noch so, verre uber alle wise, dis noch das. uber alle wise, dis noch das. Liebes kint, in disen unbekanten Got dar in setze din ruwe (...)* (V 46, 204, 6-11)

(Denn Gott ist all das nicht, was du von ihm sagen kannst: Er ist über Form, Wesen oder Gut, und alles das nicht, was du von ihm erkennen oder aussagen kannst: darüber ist er, was ein Verständnis begreifen kann, weder hoch noch nieder, weder so noch so, fern über alle Form, weder dies noch das. Liebes Kind, in diesen unbekanntem Gott darin setze deine Ruhe ...)

- b) *enfroge noch enforsche nut ine, denne halt dich undenen und sink under in din nicht wissen noch wellen wissen; denne halt dich alles arm an dinen verborgenen unbekanten Got und halt dich das du der mensche nut ensist der den grossen unbekanten verborgenen Got út sol bekennen, denne blib in einem rastende und wonende und nut weder inluchtende noch in smakende.* (V 46, 204, 20-25)

(Frage und forsche nicht weiter, sinke unter in dein Nichtwissen und Nichtwissen-Wollen; halte dich, arm von allem, an deinen verborgenen unbekanntem Gott und denke, dass du der Mensch nicht bist, der den großen, unbekanntem Gott irgendwie erkennen soll; bleibe vielmehr ruhend, dich aufhaltend und bleibe nichts - ohne Erleuchtung und Empfinden.)

⁴³ Vgl. Art. ‚Spatium‘ in: Jörg Dünne, Andreas Mahler (Hg.), Glossar S. 525. unter Verweis auf Gilles Deleuze.