

Mystisches Sprechen zwischen Literatur- und Wissenschaftssprache

Norbert Richard WOLF

Abstract

Mystic language between literary and scientific language

Mysticism means the verbalization of mystic experiences, or more precisely the verbalization of „unio mystica“ – the unification of the religious „I“ with the absolute, and, in Christianity, with God. An interesting body of German mystic literature has survived from the medieval period, beginning with the „St. Trudperter Hohenlied“ (around 1160). In „conjugal mysticism“, the „unio“ is viewed and verbalized as an experience of love, while speculative mysticism (especially as represented by the Dominicans) formulates a „different“ theology, written primarily in German. These new mystical experiences require a new approach to language, i.e. methods of nomination which recall the principles of naming based on the use of metaphor and word-formation in professional language.

Keywords:

Mysticism, language for special purposes, medieval literature, vernacular theology

Für die 11. Auflage der Sprachgeschichte von Wilhelm Schmidt sollte auch ein Kapitel über die „Sprache der Mystik“ geschrieben werden. Bei dessen Ausarbeitung ergaben sich, nicht zuletzt durch die neuerliche Lektüre einschlägiger Texte als auch in Auseinandersetzung mit der reichen Forschungsliteratur, eine Reihe von, wie ich glaube, neuen Einsichten, die es rechtfertigen, dass dieses Kapitel auch als eigener Forschungsbeitrag erscheint.

1. Brautmystik von Beginen

Literatursprachliche und geschäftssprachliche Varietäten sind im literarischen und sprachlichen „Leben“ des späten Mittelalters nicht so distinkte Sprachformen, wie es die Terminologie nahelegen könnte. Die sog. „Sprache der Mystik“ kann als Beispiel dafür dienen. „Mystik“ bezeichnet zunächst eine religiöse Erfahrung, und zwar die Erfahrung einer unmittelbaren Einheit mit dem „Göttlichen“, dann aber auch die „Literatur, die von einer solchen Erfahrung handelt“ (Langer 2000:653). Mystik als Erfahrung ist „zumeist ein Seelenereignis“, ein „ganzheitlich vereinigendes Gewahrwerden u[nd] Erleben des Absoluten in unmittelbarer Intuition“ (Haas 2009:595). Die Mystik vergangener Epochen wird „wahrnehmbar“ (Haas ebd.) und kommunizierbar, indem sie aufgeschrieben und auf diese Weise Literatur wird. Schon im 12. Jahrhundert „erhält die Frau eine neue, in mancher Hinsicht zentrale Stellung“ (Wehrli 1980:621). Dies äußert sich vor Allem auch in der „Frömmigkeit der Frauen“, die „als Religiösen zu Vermittlerinnen einer geistlichen Erfahrung und Praxis“ werden, „die unmittelbarere, kühnere Ausdrucksformen sucht als die von gelehrten Geistlichen getragene Monastik und frühe Scholastik“ (Wehrli 1980:622).

Vor allem die „religiöse Frauenbewegung der Beginen“ gab „Impulse für neue Formen der Mystik“, die „mit der monastischen Betonung der Weltflucht [...] brach und erneut Wert darauf legte, daß der mystische Kontakt mit Gott allen Christen“, nicht nur den lateinisch-klerikal gelehrten, „zugänglich war“ (McGinn 2009:590). Auf diese Weise konnten sich auch Frauen, die ohne Zweifel gebildet, aber nicht (lateinisch) gelehrt waren, dieser „Lebensform“ (Haas 2009: 595) zuwenden. Sie konnten dabei auch an biblische literarische Vorbilder anschließen, so besonders an das ‚Hohelied‘, eine Sammlung von Liebesgedichten im ‚Alten Testament‘.

Um 1160 schreibt ein unbekannter Autor das ‚St. Trudperter Hohelied‘, „die früheste rein volkssprachige, vollständige Auslegung des Hohenliedes aus dem Mittelalter“ (Ohly 1995:1089). Das Ich in diesem Text gibt sich in der Rolle eines Seelsorgers, der „zu seinen ihm anvertrauten Klosterfrauen spricht“ (Ruh 1993:24). Der Autor „will sein Buch als „Spiegel“ für die Bräute des Herren, die Nonnen, verstanden wissen“ (Ruh 1993:27); er gibt Anweisungen zur Ausführung und zum Verständnis einer geistlichen „*sponsus-sponsa*-Beziehung“ (Ruh 1993:25):

Nû gêt zuo ir iuncvrouwen, / ir dâ nie mit girde gekusten. / nû singet ir schoenesten, / ir der welte mit vlîze nie gesunget. / iuwer brüste werdent von gote gehalsen, / wan si nie nehein man bevie. / nû singet ir liebsten, / wan ir nie heiser enwurdet von welticheme sange.

(Nun tretet herzu, ihr Jungfrauen, ihr niemals mit Begier Geküssten. Nun singet, ihr Schönsten, die ihr nie mit Hingabe an die Welt gesungen habt. Eure Brüste mögen von Gott geliebkost werden, da sie nie ein Mann berührte. Nun singet, ihr Liebsten, da ihr von weltlichem Gesang nie heiser wurdet.)

(Hohelied 1998:11, 5ff.; Übersetzung von Friedrich Ohly ebd.)

Dieser Text gilt als „Auftakt der volkssprachlichen Mystik in der deutschen Literatur“ (Ruh 1993:22); wir können sogar vom Auftakt der Frauen- oder Brautmystik sprechen. Die *Unio mystica* wird von den Frauen mit deutlich erotischem Vokabular und der Terminologie des (zeitlich nachfolgenden) Minnesangs als eine Liebesbeziehung ausgedrückt, die in einer *brütlouft*, einer „Hochzeit“ (Hohelied 1998:13, 4) gipfelt, eine solche *brütlouft* führt *ze êlicher unde ze rehter wineschefte* (zu einer ehelichen und rechten Liebesgemeinschaft; Hohelied, 13, 12f.). In diesem Sinn ist das ‚St. Trudperter Hohelied‘ *ein lêre der minneclichen gotes erkennnisse* (eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis; Hohelied 1998:145, 12). Die *minne* ist demnach ein Weg der wahren Erkenntnis „nach der Formel *amor ipse intellectus est*“ (Ohly 1998:1253). In diesem Sinn wird Mystik eine Lehre, die der Fachterminologie bedarf.

Dies wird bei Mechthild von Magdeburg, der bedeutendsten deutschen Mystikerin des 13. Jahrhunderts, noch viel deutlicher. Um 1207 geboren, wurde sie 1230 Begine, d. h. Mitglied einer Vereinigung frommer, klosterähnlich lebender Frauen, in Magdeburg und um 1270 ins Zisterzienserkloster Helfta bei Eisleben aufgenommen. Ihr Werk ‚Das fließende Licht der Gottheit‘ gilt als „Modellfall mystischen Schrifttums in der Volkssprache“ (Ruh 1993:250). Ihr Seelsorger, der Dominikaner Heinrich von Halle, „hat die auf losen Blättern von ihr etwa seit der Jahrhundertmitte niedergeschriebenen Revelationen [...] redigiert“ (Wehrli 1980:625). Mechthilds Sprache war das Elbstfälische, ein niederdeutscher Dialekt mit zahlreichen mitteldeutschen Einsprengseln. Doch ist ihr Werk nicht im Original erhalten, sondern nur in einer alemannischen, einer „oberrheinische[n], 1343/45 in Basel entstandene[n] Umschrift“ (Ruh 1993:252), die vollständig nur in einer Handschrift, die aus dem Nachlass einer Basler Begine stammt, auf uns gekommen ist (s. Neumann 1987:261).

Mechthild informiert die Leser über den Beginn ihrer Visionen: *Ich unwirdigû sûnderin wart gegrûsset von dem heiligen geiste in minem zwôlfsten jare* (Ich unwürdige Sünderin wurde in meinem zwölften Lebensjahr [...] vom Gruß des Heiligen Geistes [...] getroffen; Mechthild 2010:228; Übersetzung von Gisela Vollmann-Profe ebd.). In der höfischen Dichtung des hohen Mittelalters bietet der Gruß „in Wort und Gestik einen festen Bestandteil des kurialen Begrüßungszeremoniells“; er war „mit Kuß, Niederknien, Sichverneigen oder Umarmung verbunden“ (Ehrismann 1995:83). Das „vielfach formulierte Ziel“ des Minnedienstes „war der *gruoz* [...] als *lôn*“, der „die Hingabe der

[geliebten] Person“ (Ebd. 84) einschloss, obwohl sie in der Minnelyrik zwar erbeten, aber nur im Tagelied als einem „Genre objectif“ erreicht wurde. Bei Mechthild ist der Heilige Geist der Grüßende, was bedeutet, dass das Ich das sich sehrende, der Heilige Geist das sich hingebende Subjekt ist.

Dementsprechend begegnen uns bei Mechthild „geistliche und höfische Beiwörter“ *súze, edele, minneclich, liep, wunneclich, schöne, sálic, lustlich, luter* (Neumann 1993:X), allesamt wertende Adjektive aus dem Referenzbereich der höfischen Minne. Und da sich mit Minne immer auch Emotionen verbinden, werden solche Adjektive häufig auch in Steigerungskomposita verwendet: *allerschónest, allerwúnneclichest, herzeliebest, allersáligest, alminnende, albibende, úberhere, úbersúze, vilbekáme, vilsálic* (ebd.).

Das erste Kapitel des VI. Buchs des ‚Fließenden Lichts‘ hat die Überschrift *Wie ein prior oder ein priorinne oder ander prelaten sich sóllent halten gegen iren untertane* (Wie sich ein Prior oder eine Priorin oder andere Prälaten gegenüber ihren Untergebenen verhalten sollen; Mechthild 2010:418). Auf Bauabsichten von „Brüdern“ sollen die „Prälaten“ reagieren:

Wellent dine brüder hoch buwen, da solte heileklich wenden und sprich alsus: „Eya vil lieben brüdere, wir wellen der heiligen drivaltekeit buwen einen wunnenklichen palast in únserer sele mit dem zimber der heligen schrift und mit den steinen der edelen tugenden. Der erste stein des erlichen palastes, da der ewige got ane ende sine minnelustlichen brut inne trúten sol nach siner creftigen wollust und nach ir smekenden gerunge, ...“

(Wollen deine Brüder großartig bauen, sollst du das im Geiste der Frömmigkeit abwenden und so sprechen: „O vielgeliebte Brüder, wir wollen der Heiligen Dreifaltigkeit einen herrlichen Palast in unserer Seele errichten mit dem Bauholz der Heiligen Schrift und mit den Steinen der edlen Tugenden. Der erste Stein des herrlichen Palastes, in dem der ewige Gott seine liebeselige Braut lieben wird, wie es seiner machtvollen Lust und ihrem empfangenden Begehren entspricht, ...“)

(Mechthild 2010:422).

Die Mystikerin sieht sich vor der Notwendigkeit, bislang noch nie formulierte bzw. nie versprachlichte Erfahrungen auszudrücken. Der Sprache, dem spätmittelalterlichen Deutsch, werden neue Referenzbereiche hinzugefügt. Die Mystikerin schafft aufgrund ihrer neuen Erfahrungen neue Begriffe, die für das Verbalisieren der Visionen versprachlicht werden müssen. Für solch einen Vorgang gibt es drei Verfahrensweisen: Wortbildung, Metaphorisierung oder Entlehnung aus einer anderen Sprache.

In den Minne-Partien des ‚Fließenden Lichts‘ ist die Metaphorisierung die vorherrschende Begriffsbildungsmethode. Wörter aus dem Minnebereich werden, wie schon gesagt, in den Referenzbereich der Unio mystica übertragen. Die Vereinigung der Liebenden ist das Konzept, das die individuelle Erfahrung der religiösen Unio verstehbar und kommunizierbar macht. Dazu kommt, dass solche Erfahrungen narrativ oder teilweise narrativ in Minnehandlungen stilisiert werden, wobei die religiösen Prinzipien keineswegs negiert werden:

Des morgens in dem süssen tówe, das ist die beschlossen innekeit, die erst in die sele gat, so sprechent ir kamerere, das sint die fünf sinne: „Vröwe, ir sóllent úch kleiden.“ „Liebe, wa sol ich hin?“ „Wir han das runen wol vernomen, der fürste wil úch gegen komen in dem tówe und in dem schönen vogelsange. Eya vröwe, nu sument nüt lange!“ So zúhet si an ein hemedde der sanften demútekeit und also demútig, das si under ir nit mag geliden; dar úber ein wisses kleit der luterer kúschekeit und also reine, das si an gedenken, an worten noch an berúrung nüt me mag geliden, das si bevlecken móge.

(Des Morgens im süßen Tau – das ist die heimliche Vertrautheit, die die Seele zuerst berührt –, da sagen ihre Kämmerer, nämlich die fünf Sinne: „Herrin, Ihr sollt Euch ankleiden!“ „Ihr Lieben, wo soll ich hin?“ „Wir haben das heimliche Flüstern deutlich gehört: Der Fürst will Euch entgegenkommen im Tau und bei schönem Vogelgesang. O Herrin, nun haltet Euch nicht lang auf!“ Da zieht sie das Hemd der sanften Demut an – so demütig, daß sie nicht dulden will, daß etwas niedriger sei als sie; darüber das weiße Kleid der lauterer Keuschheit – so rein, daß sie keine Gedanken, keine Worte und keine Berührung mehr ertragen kann, die sie beflecken würden.) (Mechthild 2010:58)

Der höfische Minnesang ist zum größten Teil männliche Rollenlyrik: Ein männliches Ich sehnt sich nach der Geliebten, nach ihrem *gruoz* oder nach ihrer Berührung. Im ‚Fließenden Licht‘ kann ein weibliches Ich diese Aufgaben übernehmen:

So singet si denne: „Userweltes liep, ich geren din; du nimest und gibest mir vil mange herzensweri. Joch han ich von dir unsüneliche not; swenne du, herre, gebütest, so wird ich von mir erlost.“
 (So singt sie denn: „Auserwähltes Lieb, ich verlange nach dir; du nimmst und gibst mir zahllose Herzensqualen. Fürwahr, du bereitest mir unsichtbare Not! Wenn du, Herr, es gebietest, dann werde ich von mir erlöst.“)
 (Mechthild 2010:70)

Auf diese Weise bekommen Frauen, zumindest in dieser Art von Literatur, eine neue Rolle zuge- wiesen. Dabei fällt auf, dass die Frau mit dem höfischen Ausdruck *vrouwe*, der männliche Partner mit *herre* angesprochen wird. Die Distanz zwischen Mensch und Gott „ist bei Mechthild im Ge- spräch – nicht in ihrer theologisch gesteuerten Spiritualität! – aufgehoben, und zwar erstmalig in unmittelbar-rückhaltloser Formgebung, wie sie wohl nur einer Frau möglich ist“ (Ruh 1993:257).

Hans Naumann (1993:XI) hat auf einen weiteren Stilzug der Sprache des ‚Fließenden Lichtes‘ aufmerksam gemacht, der sich z. B. in folgendem Zitat (Mechthild 2010:366) manifestiere:

Die lühtende blûjunge ir schönen ögen und dú geistliche schõni irs megtlichen antlites und dú vliessende sússekeit irs reinen herzen und dú wunnenkliche spilunge ir edelen sele.	Das leuchtende Erblühen ihrer schönen Augen und die geistige Schönheit ihres jungfräulichen Antlitzes und die sich verströmende Liebenswürdigkeit ihres reinen Herzens und das herrliche Glänzen ihrer edlen Seele
---	--

Diese kurze Textstelle ist durch vier Abstraktbildungen gekennzeichnet, und zwar zwei Verbalabstrakta mit dem Suffix „-ung“ (*blûjunge*, *spilunge*) und zwei Adjektivabstrakta, davon eines mit dem Suffix „-i/-e“ (*schõni*), das andere mit „-keit“ (*sússekeit*). Die beiden Verbalabstrakta sind hier Nomina actionis, in der gegenwartssprachlichen Übersetzung durch Infinitivkonversionen wieder- gegeben; sie drücken Vorgänge aus. Im Gegensatz dazu dienen die beiden Adjektivabstrakta dazu, Eigenschaften und Zustände zu nominalisieren. Gemeinsame Eigenschaft all dieser Abstrakta ist es, Prädikationen in Sätze einzubetten und dadurch die Informationen im jeweiligen Satz zu kon- densieren. Das mystische Erlebnis ist derart komplex, die mystische Erfahrung muss in solchen Formulierungen verdichtet werden. Der Kern der Prädikation hat die Subjekte der Basisprädikati- on, die Vorgangs- oder Zustandsträger realisieren, als genitivische Satzgliedteile an sich gebunden. Diese nominalisierten Prädikationen sind noch durch pränukeare Adjektive attribuiert. Und diese vier Nominalgruppen sind zusammen das Subjekt eines umfassenden Satzes, wobei diese vier No- minalgruppen zusammenfassend wiederaufgenommen werden:

Die lühtende blûjunge ir schönen ögen und dú geistliche schõni irs megtlichen antlites und dú vlies- sende sFssekeit irs reinen herzen und dú wunnenkliche spilunge ir edelen sele – dise vier ding zugen sich zesamene ...
 (Das leuchtende Erblühen ihrer schönen Augen und die geistige Schönheit ihres jungfräulichen Ant- litzes und die sich verströmende Liebenswürdigkeit ihres reinen Herzens und das herrliche Glänzen ihrer edlen Seele ...)

Mit anderen Worten: Neue Inhalte suchen und finden ihre neuen Formen. Zwar waren die Möglich- keiten der Wortbildung schon seit Längerem vorhanden, doch werden diese von nun an auf ganz andere, vielfältige Weise genutzt. Es kann allerdings nicht behauptet werden, dass die Zunahme von Abstraktbildung gerade in spekulativ-mystischen Texten, etwa bei Meister Eckhart (darüber gleich mehr), auf das Wirken Mechthilds von Magdeburg zurückzuführen ist. Dazu ist schon die Über- lieferung viel zu dürftig, sodass nicht auf eine reichhaltige Rezeption ihres Schaffens geschlossen

werden kann. Das ‚Fließende Licht‘ ist allerdings ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, dass einerseits die unterschiedlichsten „Quellenbereiche“ wie „die Bibel, insbesondere das Hohelied, die Liturgie, Predigten, Gespräche mit Geistlichen, dazu die höfische und die volkstümliche Literatur“ (Brunner 2010:292) zur Bewältigung mystischen Erlebens herangezogen wurden und zum Ausbau bestimmter sprachlicher Modelle führten.

2. Die „andere“ Theologie der spekulativen Mystik

In der spekulativen Mystik, wie sie vor allem von dominikanischen (männlichen) Theologen gepflegt wurde, steht nicht mehr das autobiographisch geschilderte mystische Erlebnis im Mittelpunkt, sondern vielmehr die theologische Ver- und Bearbeitung des Erlebten und Erdachten. Die überlieferten Schriften des Dominikaners Meister Eckhart (~1260–1328) gelten als „Höhepunkt der theologisch-spekulativen Mystik“ (Brunner 2010:293). Einige Daten aus der Biographie (nach Steer 1980) sollen die fundierte Ausbildung, die Meister Eckhart erhalten hat und die auch die wesentlichen Charakteristika seiner Sprache begründen kann, demonstrieren: Mit ungefähr 15 Jahren tritt er ins Dominikanerkloster Erfurt ein und bekommt zunächst dort die damals übliche Ausbildung. Er wird dann ans Studium generale der Dominikaner in Köln und dann nach Paris geschickt, wo er bei einem zweiten Aufenthalt als Magister Theologiae wirkt. Er übernahm Leitungsaufgaben in seinem Orden, war wieder in Paris, dann in Straßburg, schließlich in Köln, „trotz schwachem Zeugnis doch wohl als Magister am dortigen Studium generale“ (Steer 1980:328). 1326 initiiert der Kölner Erzbischof ein Inquisitionsverfahren, das schließlich zur Verurteilung einzelner Sätze führte. Als die Verurteilungsbulle „am 27. 3. 1329 erschien, war Eckhart nicht mehr am Leben“ (Steer 1980:329).

Eckhart hat also eine traditionelle scholastische Ausbildung bekommen, und er war als Magister im akademischen Bereich tätig. Der Namenszusatz *Meister*, eine Entlehnung des lat. *magister*, wird schon im 8. Jahrhundert „am fränkischen Hof als Titel und in der Bibel für den Lehrer der Religion und Weisheit (insb. für Christus)“ gebraucht; von da an wird das Wort auch auf Personen angewendet, die „Wissenschaft und Kunst“ (Paul 2002:651) beherrschen und lehren. Meister Eckhart ist also die Bezeichnung sowohl für einen akademischen Lehrer als auch für einen hervorragenden Theologen. Allerdings, die Sprache der Theologie wie jeder Wissenschaft war im Mittelalter und in der frühen Neuzeit Latein. Von Eckhart sind lateinische und deutsche Werke erhalten. Daraus lässt sich schließen, dass die lateinischen Schriften vom „traditionellen“ Theologen, vom akademischen Wissenschaftler stammen, während die deutschen Schriften Ergebnisse einer anderen, einer nicht-akademischen Theologie sind. Dem entspricht auch, dass die Predigten, insgesamt 86, nur auf Deutsch überliefert sind. Dass es sich hier um eine wie auch immer geartete „andere“ Theologie handelt, davon zeugt auch die Tatsache, dass die inkriminierten Sätze, die in der Verurteilungsbulle zitiert sind, „überwiegend den dt. Trakten und Predigten“ (Steer 1980:329) entstammen. „Andere“ Theologie bedeutet indes nicht, dass nur die lateinisch formulierte orthodox ist; es handelt sich vielmehr um ein unterschiedliches Publikum: Mit seinen volkssprachigen Werken und vor allem auch mit seinen Predigten wendet sich Eckhart an Laien, die nicht lateinisch gelehrt sind; gerade die Ungelehrten bedürfen der Belehrung (s. Steer 1986:49 f.).

In der philosophischen und germanistischen Literatur wird der Frage nachgegangen, ob Meister Eckhart mystische Erfahrungen hatte, ob er als Mystiker zu bezeichnen ist. Kurt Ruh (1996:352) versucht eine Antwort darauf aus der Theologie Eckharts heraus:

Jedenfalls ist die Frage nach der mystischen Erfahrung Eckharts (im Sinne einer existentiellen Erfahrung des Göttlichen) unumgänglich, schon weil er zu Menschen sprach, die Visionen und Auditionen, Erleuchtungen und Ekstasen hatten und entsprechende «Übungen» praktizierten. Eine mystische Erfahrung Eckharts wird gerne in Abrede gestellt, weil er nicht davon spricht. Aber ist nicht gerade das Schweigen von ihr als ihr Kriterium anzusprechen? Eckhart weiß sich da gewiß

im Einklang mit allen großen Mystikerinnen und Mystikern. [S. dazu die Beispiele in Ruh 1985, 188f.] Jedenfalls ist die Frage nach der mystischen Erfahrung Eckharts (im Sinne einer existentiellen Erfahrung des Göttlichen) unumgänglich, schon weil er zu Menschen sprach, die Visionen und Auditionen, Erleuchtungen und Ekstasen hatten und entsprechende «Übungen» praktizierten. Eine mystische Erfahrung Eckharts wird gerne in Abrede gestellt, weil er nicht davon spricht. Aber ist nicht gerade das Schweigen von ihr als ihr Kriterium anzusprechen? Eckhart weiß sich da gewiß im Einklang mit allen großen Mystikerinnen und Mystikern. Vor allem aber muß gefragt werden, ob das, was er predigte, das «Stehen» in Gottes Güte und Gerechtigkeit, die Gottesgeburt im Seelenfunken, die Abgeschiedenheit, die Freiheit ohne gleichen der Armen im Geiste, und wie er darüber predigte, in emphatisch-charismatischer Sprechweise, nicht gerade die von ihm verschwiegene Eigenerfahrung voraussetzt. Diese Frage ist zu bejahen, wenn man Eckharts Predigten nicht die innere Wahrheit absprechen will.

Durch die „andere“ Theologie wird die deutsche Sprache auch eine Sprache der theologischen Reflexion und Spekulation; das volkssprachige Publikum ist kein wissenschaftliches Publikum. Wir kommen daher zu einer neuen Funktion der Volkssprache: Für ein neues, bislang noch nicht intendiertes Publikum wird die Volkssprache das Medium der Wissensvermittlung. Die mystische(n) Erfahrung(en) und die spekulative Theologie machen das Deutsche zu einer speziellen Vermittlungsfachsprache, die – natürlich – auch zahlreicher (neuer) Begriffe bedarf. Während es bei Mechthild von Magdeburg die komplexen intensiven Erfahrungen waren, die zu sprachlichen Kondensierungsmitteln führten, ist es jetzt die Absicht, spekulative Theologie und Philosophie einem ungelehrten Publikum zu vermitteln. So gesehen wird die neue, „andere“ Theologie Meister Eckharts bzw. deren Texte zu einer Art „Wissensliteratur“, die ursprünglich lateinisch verbalisiertes Wissen an ein neues am Latein nicht interessiertes Publikum weitergibt.

In diesen Kontext sind auch die Predigten zu stellen. Es handelt sich hier keineswegs um irgendwelche Niederschriften von mündlich präsentierten Texten, sondern um überarbeitete und für bestimmte Zwecke, etwa für die Tischlektüre in monialen Kreisen redigierte Texte, die wie Predigten strukturiert sind, die immer mit einem (lateinischen) Bibelzitat beginnen und von diesem ausgehend, ihre jeweilige „Lehre“ entwickeln (s. Ruh 1978). Ziel solcher „Predigtbücher“ ist es also, ebenfalls Wissen oder Gewissheiten zu vermitteln.

Der Anfang der berühmten Predigt *Misit dominus manum suam* kann dies gut exemplifizieren:

Misit dominus manum suam et tetigit os meum et dixit mihi etc. Ecce constitui te super gentes et regna.

„Der herre hat gesant sine hant und hat berüeret minen munt und hat mir zuogesprochen...Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. Ze dem andern mâle, daz man wider ingebildet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât gelegeet, daz der mensche da mite kome in ein wunder ze gote. Ze dem vierden mâle von götlicher natüre lüterkeit – waz klârheit an götlicher natüre si, daz ist unsprechelich. Got ist ein wort, ein ungesprochen wort.

(„Der Herr hat seine Hand ausgestreckt und hat berührt meinen Mund und hat zu mir gesprochen, <Jer. 1,9>.

Wenn ich predige, so pflige ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und daß der Mensch ledig werden soll seiner selbst und aller Dinge. Zum zweiten, daß man wieder eingebildet werden soll in das einfaltige Gut, das Gott ist. Zum dritten, daß man des großen Adels gedenken soll, den Gott in die Seele gelegt hat, auf daß der Mensch damit auf wunderbare Weise zu Gott komme. Zum vierten von der Lauterkeit göttlicher Natur – welcher Glanz in göttlicher Natur sei, das unaussprechlich. Gott ist ein Wort, ein unausgesprochenes Wort. (Eckhart 1993a, 564; Übersetzung von Josef Quint)

Dem Text vorangestellt ist ein Zitat aus dem Alten Testament in lateinischer Sprache; es handelt sich in der Regel um Zitate aus der ‚Vulgata‘, der Übersetzung des Kirchenvaters Hieronymus (Ende 4. Jh.), die lange Zeit die maßgebliche Bibel-Version des lateinischen Christentums war. Darauf wird das lateinische Zitat ins Deutsche übersetzt. Dieses Zitat hat mehrere Funktionen:

Es ist vom alttestamentlichen Propheten Jeremias genommen und wurde in der Epistel zur „Vigil der Geburt Johannes des Täufers (23. Juni)“ (Largier 1993a:1061) gelesen; der Prediger stellt sich damit in eine doppelte Traditionskette, in die des Propheten und in die Johannes des Täufers, des Wegbereiters Christi. Des Weiteren formuliert dieses Zitat die Kontaktaufnahmen Gottes mit seinem Prediger, weshalb Gottes Hand auch den Mund des Predigers berührt hat.

Daraufhin eröffnet Eckhart „die Predigt mit einer Einleitung, die in Umrissen sein Predigtprogramm skizziert“ (Largier 1993a:1061). Schon in dieser kurzen Textpassage wird deutlich, dass Eckhart in seinen „programmatischen Auslassungen über das mystische Einigungserlebnis Termini“ verwendet, die „aus der mystischen Denk- und Vorstellungswelt“ (Quint 1964:132) stammen und zu einem wesentlichen Teil Abstraktbildungen sind: *abegescheidenheit, edelkeit, lûterkeit, klârheit*. In der Lehre Eckharts sind dies tatsächlich „Termini“ bzw. Begriffe, um die „Eckharts Lebenslehre“ (Ruh 1996:338) kreist. Ein ähnlichen Stilzug, die gehäufte Verwendung von Abstrakta finden wir an zahlreichen Stellen in Eckharts Werk, z. B. im Traktat „*Daz buoch der goetlichen troestunge*“:

Von dem êrsten sol man wizzen, daz der wîse und wîsheit, wâre und wârheit, gerehte und gerechtheit, guote und güete sich einander anesehent und also ze einander haltent: diu güete enist noch geschaffen noch gemachet noch geborn; mêr si ist gebernde und gebirt den guoten, und der guote, als verre sô er guot ist, ist ungemachet und ungeschaffen und doch geborn kint und sun der güete. Diu güete gebirt sich und allez, daz si ist, in dem guoten; wesen, wizzen, minnen und wûrken giuzet si alzemâle in den guoten, und der guote nimet allez sîn wesen, wizzen, minnen und wûrken von dem herzen und innigsten der güete und von ir aleine. Guot und güete ensint niht wan ein güete al ein in allem sunder gebern und geborn-werden; doch daz gebern der güete und geborn-werden in dem guoten ist al ein wesen, ein leben. Allez, daz des guoten ist, daz nimet er beidiu von der güete und in der güete. Da ist und lebet und wonet er.

(Zum ersten muß man wissen, daß der Weise und die Weisheit, der Wahre und die Wahrheit, der Gerechte und die Gerechtigkeit, der Gute und die Gutheit aufeinander Bezug nehmen und sich wie folgt zueinander verhalten: Die Gutheit ist weder geschaffen noch gemacht noch geboren; jedoch ist sie gebärend und gebiert den Guten, und der Gute, insoweit er gut ist, ist ungemacht und ungeschaffen und doch geborenes Kind und Sohn der Gutheit. Die Gutheit gebiert sich und alles, was sie ist, in dem Guten: Sein, Wissen, Lieben und Wirken gießt sie allzumal in den Guten, und der Gute empfängt sein ganzes Sein, Wissen, Lieben und Wirken aus dem Herzen und Innersten der Gutheit und von ihr allein. Der Gute und die Gutheit sind nichts als *eine* Gutheit, völlig eins in allem, abgesehen vom Gebären einerseits und Geboren-Werden andererseits; indessen ist das Gebären der Gutheit und das Geboren-Werden in dem Guten völlig *ein* Sein, *ein* Leben. Alles, was zum Guten gehört, empfängt er von der Gutheit in der Gutheit. Dort ist und lebt und wohnt er.)

(Eckhart 1993b:232f.)

Der Anfang dieser Textstelle ist gekennzeichnet von der Opposition und dem gleichzeitigen Zusammenspiel zweier Wortbildungsmodelle: Adjektivkonversion zur Personenbezeichnung (*der wîse, der wâre, der gerehte, der guote*) und Adjektivabstraktum (*wîsheit, wârheit, gerechtheit, güete*). Die abstrakten Begriffe repräsentieren die „perfectiones generales“ und „ihr Verhältnis zu ihren Trägern“ (Largier 1993b:755). Drei der Begriffe werden mit *-heit*-Ableitungen, einer mit einem *-e*-Derivat benannt. Die gegenwartssprachliche Übersetzung verwendet in allen Fällen *-heit*-Bildungen, da *Güte* im Gegenwartsdeutschen die Bedeutung „edle, hilfreiche, großzügige Gesinnung“ (Wahrig 2011:656) hat. Die abstrakten Begriffe betreffen die „perfectiones generales“ (Largier 1993b:755). Ganz gleich, ob Eckhart diese Bildungen geschaffen oder sie dem allgemeinen Sprachgebrauch entnommen hat, von Bedeutung ist, dass diese Abstrakte in diesem Kontext notwendig sind; sie werden in diesem Kontext zu Fachwörtern der „anderen“ Theologie. Im darauffolgenden Text wird als weiteres Wortbildungsmodell die Infinitivkonversion genutzt: *allez sîn wesen, wizzen, minnen und wûrken*, um verbale Prozesse substantivisch auszudrücken.

Josef Quint (1964:146), der schon in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts die heute noch gültige kritische Edition begonnen hat, spricht von einer großen Zahl von „mystischen Bildungen κατ' ἐξοχήν“ und zählt auf:

„-heit(-keit)-Bildungen von Substantiven“:

gotheit, menschheit, manheit, kintheit, wesenheit, nihtheit, vaterheit, zitheit, wunderheit, vilheit,

„von Adjektiven“:

ersticheit, veterlicheit, sunlicheit, blözheit, innicheit, itelkeit, êrberkeit, widerwerticheit, untætlicheit, unwandelbercheit, einformicheit, wesenlicheit, lîdelicheit, gûtecheit, kleinlicheit, ursprunclicheit, geisticheit, grözheit, grundelôsicheit, inwendicheit, gevellicheit, isticheit, lebelicheit, gropheit, nemelicheit, materiellicheit,

„von Partizipien“:

beslozzenheit, îngeslozzenheit, abegescheidenheit, vergezzenheit, geschaffenhait, verborgenheit, genantheit, ûzgeursprungetheit, gewordenheit, ungewordenheit, verworfenheit, îngedrucketheit, entgozzenheit, îngevlozzenheit, unverstandenheit,

„von Pronomina“:

iresheit, sinesheit, dinesheit, selbesheit,

„von Zahlwörtern“:

driheit, einheit.

„Ebenso radikal wird nun aber durch das Abstraktsuffix *-unge* alles Tun, Werden, Geschehen entkonkretisiert“:

begrifunge, behaltunge, bewegunge, îndrückunge, erfüllunge, entblæzunge, entgeistunge, anhaftunge, însliæzunge, zesamenbindunge, entgiezunge, inbliþunge, schouwunge, anschouwunge, bildunge, înbildunge, betrachtunge, besitzunge, zuosammenhellunge, beroubunge, inwertwürkunge, invliæzunge.

In den beiden Textproben aus den Eckhart“schen Schriften sind auch mehrere Wörter bzw. Wortbildungen mit Negationszeichen aufgefallen. So heißt es in der Predigt *Misit dominus: waz klârheit an götlicher natüre si, daz ist unsprechelich. Got ist ein wort, ein ungesprochen wort.* Und in dem Traktat „*Daz buoch der goetlichen troestunge*“ lesen wir: *diu güete enistnoch geschaffen noch gemachet noch geborn*, des Weiteren: *der guote [...] ist ungemachet und ungeschaffen*, sowie: *Guot und güete ensintniht wan ein güete*. Es scheint dem mystischen Theologen einfacher zu sein, zu sagen, dass etwas nicht oder nicht so ist, als davon zu sprechen, dass etwas ist und wie es ist. „Die Mystiker verstehen ihr Sprechen als scheiternden Versuch, die Erfahrung der Einheit auszudrücken, zugleich aber als Antwort auf das Sprechen Gottes“ (Langer 2000:654).

Es kommt also zu zahlreichen „Neuschöpfungen und Umbildungen“ (Quint 1964:143), in Sonderheit zu Ableitungen mit negierenden Affixen; etwa (aus Quint 1964:143):

Mit dem Präfix *un-*:

unbegriflich, unbedâht, unbedenklich, unbekant, unbekantlich, unberüerlich, unbeweglich, unendlich, ungemenet, ungemischt, ungenatüret, ungeschaffen, ungescheiden, ungesihtic, ungestücket, ungeteilet, ungeworden, unmæzic, unmæzlich, unteillich, unwandelbare, unwandelhaftic, unwandellich, unwesenlich, unzallich.

Im Referenzbereich von Sprache und Erkenntnis:

unverstentlich, unsprechelich, unûzsprechelich, ungesprochen, ungewortet.

Mit dem Suffix *-los*:

wortelos, wiselos, bildelos.

Negiert wird auch mit Bildungen, die ausdrücken, dass etwas zu viel ist für eine „normale“, will sagen: alltagssprachliche „Verwortung“:

überweslich, übersprechelich, überswebende, überswenkec, überswenclich.

Figurae etymologicae, also rhetorische Figuren, die „Paronyme (von demselben Wortstand abgeleitete Wörter)“ (Harjung 2000:192) verwenden, zeugen von dem Bemühen, negierend zur Erkenntnis und zum Sprechen darüber zu kommen:

unwortlich wort, ungenante ungenantheit, unbegriffene unbegriffelicheit.

„Insbesondere die volkssprachliche Mystik des Mittelalters geht nicht von einem Gegenüber von Sprache und Transzendenzenerfahrung aus, sondern versteht die Sprache als Medium, in dem sich die Transzendierung der Sprache als Repräsentationssystem vollzieht“ (Langer 2000:654).

3. Sprachgeschichtliche Folgerungen

Die deutsche Sprache bekommt durch die Mystik eine neue Funktion. In der spekulativen „Variante“ wird diese neue Funktion auch bedacht und reflektiert. Eckharts „sermo mysticus hat einen proleptisch-vorausnehmenden Charakter; Ziel seines Predigens ist nicht der Bericht individueller mystischer Erfahrung, sondern deren Ermöglichung und Erweckung als deren Preisgabe zugunsten der Absolutheit mystischer Erfahrung als solcher“ (Haas 1973:260). Mystische Erfahrung, im wesentlichen die Erfahrung der *Unio mystica*, „weiß, daß sie gezwungen ist, sich selber auszusagen, ja die Unmöglichkeit, sich selber auszusagen vermelden muß“ (Haas 1979:29). Mystisches Sprechen ist somit ein Paradox. Der Mystiker muß sich einerseits mitteilen: *Wäre hie nieman gewesen, ich müeste sie [die Predigt] disem stocke [diesem Opferstock] geprediet hân!* (Eckhart 1857:181). Andererseits erreicht der *Sermo mysticus*, indem er getan wird, seine Grenzen: *Got ist ein wort, ein ungesprochen wort [...] Got ist gesprochen und ungesprochen [...] Alsô sprichet der vater den sun ungesprochen unde belibet doch in ime [...] gotes ûzganc ist sin înganc* (Eckhart, zit. Quint 1964:132). Deutsch wird zur Sprache der theologischen Reflexion, allerdings der „anderen“ Theologie.

Mechthild von Magdeburg schreibt ihre Erfahrungen auf Deutsch nieder, lässt sie auf Deutsch niederschreiben, weil ihr die litterate lateinische (Aus-)Bildung fehlt. Sie greift deshalb auch auf volkssprachliche literarische Formen wie den Minnesang zurück, um ihre Erfahrungen der *Unio mystica* zu kommunizieren. Welchen Einfluss der klerikale Redaktor ihrer Schriften und welche Wirkung die Änderung des Dialekts hat, kann nicht beurteilt werden. Meister Eckhart bedient sich der deutschen Sprache wohl deshalb, weil das Lateinische durch die Scholastik begrifflich weitgehend festgelegt ist. Deswegen greift er auch vorwiegend zur literarischen Form der Predigt, die ebenfalls offener und flexibler ist als der lateinisch vorgeformte Traktat. Die Mystiker greifen auch deshalb zur Volkssprache, weil Latein als die Sprache der Wissenschaft diese spezifisch mystische Funktion nicht so leicht übernehmen kann.

Wir können also von einem mystischen „Funktiolekt“ sprechen, in dem die Sprache die neue Funktion, neue Erfahrungen und Erkenntnisse auszudrücken, bekommen hat; und diese neue Funktion hat dann auch ganz „konkrete“ Folgen: „Ein Sprachgebrauch, der intentional das aufhebt, worauf Sprache ihrer Natur nach angelegt ist, muß in extremer Weise dem Mißverständnis ausgesetzt sein, da ihre grundsätzliche Uneigentlichkeit, nur durch besondere Sprachformen wie das Paradox oder die Tautologie signalisiert, nicht vor dem Eigentlich-Nehmen bewahren kann“ (Ruh 1978:595).

Dennoch hat die Forschung eine sprachgeschichtliche Wirkung der deutschen scholastischen Prosa auf die mystische Sprache vermutet. Nachdem Otto Zirker (1923) aufgrund der Lemmata in Lexers „Mittelhochdeutschem Handwörterbuch“ eine große sprachschöpferische Tätigkeit der deutschen Mystiker erweisen wollte, weist Wolfgang Stammer (1953) auf die mittelhochdeutsche Übersetzung der ‚Summa Theologica‘ des Thomas von Aquin hin, „die ein Zeitgenosse Meister Eckharts angefertigt hat. Hier finden wir nicht nur viele bisher für Eckhartisch erklärte Neuprägungen wieder, sondern darüber hinaus eine erkleckliche Anzahl bisher unbekannter theologischer und philosophischer Fachausdrücke“ (Stammer 1953:22). Die dominikanischen Mystiker hätten durch ihre Predigtätigkeit diesen Wortschatz kennengelernt und nach dessen Muster „einzelne Worte für ihre mystischen Bedürfnisse neu geprägt oder in neuer Bedeutung gebraucht“ (ebd.). Stammers Auffassung ist z. T. geradezu Handbuchmeinung geworden: „Man war bislang gewohnt, die Sprache der deutschen Mystik und ihre gesamte theologische Terminologie als eine originale Leistung zu betrachten. Da wir jetzt aber [...] auch die Sprache deutscher scholastischer Werke vergleichen können, zeigt es sich, daß die theologischen Fachausdrücke in den scholastischen und mystischen

Schriften zum großen Teil identisch sind. Die deutsche Scholastik aber übersetzt aus lateinischen Quellen. Begriffe, die sich in ihr finden, müssen also als Lehnübersetzungen [besser: Lehnbildungen, NRW] aus dem Lateinischen betrachtet werden. Mithin ist zwischen lateinischer Scholastik und deutscher Mystik in diesen Übersetzungen ein Bindeglied entdeckt worden, und mancher deutsche Fachausdruck, den man bislang als von Mystikern frei geschaffen ansah, erweist sich nun als Übersetzungswerk deutscher Scholastiker“ (Eggers 1965:185).

Dagegen spricht die Überlieferungslage, die es nicht erlaubt, scholastische Übersetzungen vor dem 14. Jahrhundert anzunehmen. Der früheste derartige Text ist die Übersetzung der ‚Summa Theologica‘, deren Handschrift wohl aus der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts stammt. Zudem hat auch die deutsche Scholastik keine eigene Fachsprache; die Terminologie variiert von Text zu Text. Wie kann also die Mystik von etwas beeinflusst sein, was es in der vorausgesetzten Art gar nicht gegeben hat? Dennoch greifen von Heusinger/von Heusinger den Ansatz von Stammler auf, sprechen allerdings nicht von Prätexten, sondern von allgemeinen Diskursen: „Das Latein des religiösen Diskurses hat über das Deutsch der Predigt und die Sprache der Mystik einen systematischen Einfluß auf die Organisation deutscher Abstraktsuffixe ausgeübt, die noch heute bei Neubildungen üblich ist“ (von Heusinger/von Heusinger 1999:59). Die lateinischen Suffixe *-(a)tio* (deverbal → deutsch *-ung*) und *-itas* (deadjektivisch → deutsch *-heit/-keit*) seien hier modellbildend gewesen. Ein solcher Einfluss scheint durchaus plausibel, direkt, d. h. mit philologischen Mitteln, nachweisen lässt er sich nicht.

Die Problematik wird auch deutlich, wenn wir in die umgekehrte Richtung blicken: Die dominikanische Mystik hätte dem Thomas-Übersetzer „einen stattlichen Bestand wichtiger scholastischer Termini in deutschem Sprachgewand anbieten können: unser Übersetzer gebraucht aber keinen einzigen Eigenbegriff der Mystik Eckharts und seiner Zeitgenossen“ (Ruh 1951:344).

Als Folgerung aus all dem ergibt sich „für die gesamte Literatur der deutschen Scholastik: sie steht neben der deutschen Mystik, ist gleichzeitig mit ihr entstanden, aber [...] terminologisch von ihr geschieden“ (Steer 1981:27). Bei diesem Stand der Forschung und des Wissens kann nur eine These gewagt werden: Scholastik und Mystik, zwei Bereiche, die nebeneinander hergehen, haben zwar keine identische Terminologie, wohl aber weitgehend identische Bildungsmuster für ihre Terminologien. Diese Bildungsmuster können teilweise ererbt sein – sie begegnen in Ansätzen schon im Althochdeutschen –, teilweise können sie in beiden Bereichen vom Lateinischen, gewissermaßen als Katalysator, beeinflusst sein. Scholastik und Mystik tragen dazu bei, Wortbildungsmuster produktiv zu machen. Insofern sind Scholastik und Mystik voneinander nicht zu trennen.

Der Unterschied zwischen diesen beiden Bereichen liegt auf einer anderen Ebene: Die deutsche Scholastik ist Übersetzungsliteratur in verschiedenen möglichen Formen. Volkssprachliche mystische Texte sind zunächst in der Mehrzahl deutsche „Originalwerke“. Wie schon angedeutet, führen sowohl Translate als original volkssprachige Texte, die in Buchform überliefert sind, zur ebenfalls buchförmig tradierten „Wissensliteratur“, deren Aufgabe es ist, „ursprünglich lateinisch gefaßte[s] Buchwissen an ein immer größeres, dabei besonders auch neues, d. h. volkssprachiges Publikum“ (Brendel/Frisch/Moser/Wolf 1997:1) besonders im Rahmen der „Literatur-Explosion“ (Kuhn 1980:78) bzw. „Bildungsexplosion“ (Schnell 1978:79) zu vermitteln. In allen Fällen geht es darum, dass neue Begriffe in neuen Kontexten durch Wörter benannt werden; hier spielen die Wortbildungsmöglichkeiten des Deutschen die grundlegende Rolle.

Literaturverzeichnis

- BRENDEL, Bettina/FRISCH, Regina/MOSER, Stephan/WOLF, Norbert Richard (1997): *Wort- und Begriffsbildung in frühneuhochdeutscher Wissensliteratur*. Wiesbaden.
- BRUNNER, Horst (2010): *Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Erw. Ausgabe. Stuttgart.
- ECKHART (1857): *Meister Eckhart I. Abt.* Hrsg. von Franz Pfeiffer. Leipzig.
- ECKHART (1993a/b): *Meister Eckhart: Werke. Bd. 1 und 2.* Hrsg. von Niklaus Largier. Frankfurt a. M.
- EGGERS, Hans (1965): *Deutsche Sprachgeschichte. Bd. 2.* Reinbek.
- EHRISMANN, Otfried (1995): *Ehre und Mut, Abenteuer und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter*. München.
- HAAS, Alois M. (1973): Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik. In: HARMS, Wolfgang/JOHNSON, L. Peter (Hrsg.): *Deutsche Literatur des späten Mittelalters*. Berlin, S. 240 ff.
- HAAS, Alois M. (1979): *Sermo mysticus*. Freiburg (Schweiz).
- HAAS, Alois M. (2009): Mystik und Sprache, Literatur. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Sonderausgabe. Bd. 7. Freiburg; Basel; Wien, Sp. 595 f.
- HARJUNG, J. Dominik (2000): *Lexikon der Sprachkunst*. München.
- HEUSINGER, Klaus von/HEUSINGER, Sabine von (1999): Aus der lateinischen Fachsprache zur deutschen Mystik. Der lange Weg der Suffixe *-ung* und *-heit*. In: ADAMZIK, Kirsten/NIEDERHAUSER, Jürg (Hrsg.): *Wissenschaftssprache und Umgangssprache*. Frankfurt (Main) u. a., S. 59 ff.
- HOHELIED (1998): *Das St. Trudperter Hohelied*. Hrsg. von Friedrich OHLY. Frankfurt.
- KUHN, Hugo (1980): *Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters*. Tübingen.
- LANGER, Otto (2000): Mystik. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 2. Berlin; New York, S. 653–659.
- LARGIER, Nikolaus (1993a): *Kommentar zu Eckhart*, S. 713 ff.
- LARGIER, Nikolaus (1993b): *Kommentar zu Eckhart*, S. 645 ff.
- MCGINN, Bernard (1990): Mystik. Historisch-theologisch. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Sonderausgabe Bd. 7. Freiburg; Basel; Wien, Sp. 587 ff.
- MECHTHILD (2010): *Mechthild von Magdeburg. Zweisprachige Ausgabe*. Hrsg. und übers. von Gisela VOLLMANN-PROFE. Berlin.
- NEUMANN, Hans (1987): Mechthild von Magdeburg. In: *VL²* Bd. 6, 260ff.
- NEUMANN, Hans (1993): Sprachgestalt und Stilformen in Mechthilds „Fließendem Licht der Gottheit“. In: NEUMANN, Hans (Hrsg.): *Mechthild von Magdeburg: Das Fließende Licht der Gottheit. Bd. 2: Untersuchungen*. Bearb. von Gisela VOLLMANN-PROFE. München; Zürich, S. IX ff.
- OHLY, Friedrich (1995): Das St. Truperter Hohelied. In: *VL²*, Sp. 1089 ff.
- OHLY, Friedrich (1998): Kommentar. In: *Hohelied*, S. 315 ff.
- HERMANN, Paul: *Deutsches Wörterbuch*. 10. Aufl. von Helmut HENN/Heidrun KÄMPER/Georg OBJARTEL. Tübingen.

- QUINT, Josef (1964): *Mystik und Sprache*. In: RUH, Kurt (Hrsg.): *Altdeutsche und altniederländische Mystik*. Darmstadt, S. 113 ff.
- RUH, Kurt (1951): *Thomas von Aquin in mittelhochdeutscher Sprache*. *Theologische Zeitschrift*, hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, 7, S. 341 ff.
- RUH, Kurt (1978): *Geistliche Prosa*. In: ERZGRÄBER, Willi (Hrsg.): *Europäisches Spätmittelalter*. Wiesbaden, S. 565 ff.
- RUH, Kurt (1985): *Meister Eckhart. Theologie, Prediger, Mystiker*. München.
- RUH, Kurt (1996): *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 3. München.
- RUH, Kurt (1993): *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 2. München.
- SCHNELL, Rüdiger (1978): *Zum Verhältnis von hoch- und spätmittelalterlicher Literatur*. Berlin.
- STAMMLER, Wolfgang (1953): *Deutsche Scholastik*. In: *ZfdPh* 72, S. 1 ff.
- STEER, Georg (1980): *Meister Eckhart*. In: *VL²* Bd. 2, Sp. 327 ff.
- STEER, Georg (1981): *Hugo Ripelin von Straßburg*. Tübingen.
- STEER, Georg (1986): *Der Prozeß Meister Eckharts und die Folgen*. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 27, S. 47–64.
- WAHRIG (2011): *Wahrig. Deutsches Wörterbuch*. 9. Aufl. Gütersloh; München.
- WEHRLI, Max (1980): *Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. Stuttgart.
- ZIRKER, Otto (1923): *Die Bereicherung des deutschen Wortschatzes durch die spätmittelalterliche Mystik*. Jena.