UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Chapitre de livre 2022 Published version Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Metaphern des Lichts – Analogien des Nichts? : die epistemologischen Grundlagen des Leuchtens in *Gottes Zukunft* Heinrichs von Neustadt

Gisselbaek, Robert

How to cite

GISSELBAEK, Robert. Metaphern des Lichts – Analogien des Nichts? : die epistemologischen Grundlagen des Leuchtens in *Gottes Zukunft* Heinrichs von Neustadt. In: Mystique, langage, image : montrer l'invisible = Mystik, Sprache, Bild : die Visualisierung des Unsichtbaren. Wetzel, R., Wuidar, L. & Gedigk, K. (Ed.). Wiesbaden : Reichert, 2022. p. 92–112. (Scrinium Friburgense)

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:169787

© The author(s). This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives (CC BY-NC-ND 4.0) https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0

Metaphern des Lichts – Analogien des Nichts? Die epistemologischen Grundlagen des Leuchtens in ‚Gottes Zukunft' Heinrichs von Neustadt

Robert Gisselbaek (Genève)

Im Zentrum folgender Überlegungen steht die Frage nach der Bedeutung von Lichtbegriffen innerhalb der christlich-mystischen Tradition, die hier schlaglichtartig durch einen im weitesten Sinne mystagogischen Text des Wiener Arztes Heinrich von Neustadt († 1312) erhellt werden soll.[1] Das Licht, das bei Heinrich in erster Linie als Prädikat theologischer Erkenntnisgegenstände verwendet wird, kann im Rahmen der Mystik als wesentlicher Ausdruck des Göttlichen verstanden werden und stellt eine der zentralen Versinnbildlichungen der unbegreiflichen, unsichtbaren Wahrheit dar.

Als bedeutendste Referenz für die essenziellen, christlichen Vorstellungen vom Licht können wohl die Anfangsverse des Johannesevangeliums gelten, obgleich bereits die Genesis mit der Erschaffung des Lichts anhebt.[2] Der Evangelist aber, der zunächst „den transzendenten Ursprung des Logos und die universale Bedeutung seines In-die-Welt-Kommens" beschreibt,[3] greift für die Thematisierung des relevanten Heils in besonders eindrücklicher Weise auf den Lichtbegriff (*phós*) zurück:

> Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. / Dieses war im Anfang bei Gott. / Alles ist durch das Wort geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist. / In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen. / Und das Licht leuchtete in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht erfasst. (Io 1,1–5)[4]

In der Fortsetzung der Passage, nachdem Johannes seine Funktion als Zeuge für das Licht betont und jedwede eigene Lichthaftigkeit von sich gewiesen hat (Io 1,6–9), wird Christus als Licht- und Heilsbringer inszeniert, dessen Wirken in der Welt

---

1 Zu Heinrich von Neustadt cf. Art. ‚Heinrich von Neustadt', in: ²VL 3 (1981), Sp. 838–845, sowie das Folgende.

2 Cf. Gn 1,3 (*Fiat lux*) bzw. Gn 1,14–19 (zur Schöpfung von Sonne, Mond und Sternen). Zur faktischen Dopplung und ihrer Deutung im Mittelalter cf. Wandhoff, Haiko, Von der kosmischen Strahlung zur inneren Erleuchtung: Mikrokosmische Perspektiven einer Kulturgeschichte des Lichts, in: Licht, Glanz, Blendung. Beiträge zu einer Kulturgeschichte des Leuchtenden, hg. v. Lechtermann, Christina und idem (Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik, N.F. 18), Bern 2008, S. 15–36, hier 15–16.

3 Zumstein, Jean, Das Johannesevangelium (Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament [KEK]), Bd. 2, Göttingen 2016, S. 70.

4 Zitiert nach: https://www.bibleserver.com/EU/Johannes1.

verkannt wird: „Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt. / Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht“ (Io 1,9–10). Die Verknüpfung von Gott, Leben und Wort (i.S.v. *lógos*) mit Vorstellungen von der Lichthaftigkeit evoziert eine Identität dieser Elemente, die in der metaphysischen Logik schließlich noch ganz wesentlich mit der Wahrheit verbunden wird. Diese unsichtbaren, nicht konkret-sinnlich erfahrbaren Gegenstände werden in der Lichtvorstellung quasi sichtbar gemacht und zeigen sich im göttlichen Strahlen als Licht, im Licht und durch das Licht. Im Rahmen der Konzeptualisierung aber wird von jeder Form der Parallelisierung, der Abhängigkeit und der Analogiebildung abgesehen: Das Wort lässt sich im Grunde unmittelbar mit Gott identifizieren, in ihm wiederum erscheint das Leben als tatsächlich gegenwärtig, und dieses Leben ist dann Licht.[5] Die Identität wird sprachlich absolut gesetzt, und das im Irdischen Unsichtbare scheint über jede Vergleichung erhaben. Gott ist somit nicht *wie* das Licht, sondern er *ist* Licht, und er ist es wahrhaftig. Also ist er Licht und Leben, so wie das Leben Licht ist, weil es selbst wiederum göttlich ist usw.[6]

I. Zur Geschichte der Lichtmetaphysik

Die Bildlichkeit des Lichts wird jedoch nicht erst im christlichen Kontext entwickelt, sondern greift auf Ansichten zurück, die bereits in der griechischen Antike ausgeprägt und aufgrund ihrer Konstellation für das Urchristentum sowie die Vorstellung von der Offenbarung Gottes im und als Licht ausschlaggebend wurden. Ursprünglich ging es bei der Entdeckung des Lichts als „Symbol der Wahrheit“ wohl in erster Linie darum, dass sich im Licht (als etwas, das erkannt werden kann und gleichzeitig für ein Erkennen wesentlich ist) Erkenntnisprozesse darstellen lassen.[7]

Spätestens bei Parmenides im 5. vorchristlichen Jahrhundert lässt sich zusätzlich die Erklärung des Seienden mithilfe der Lichtvorstellung fassen.[8] Und weil Licht zugleich als Symbol der Wahrheit fungiert, wird hier bereits der Gedanke der Erleuchtung im philosophischen Sinne vorweggenommen. Besonders wirkmächtig jedoch werden die Ausführungen von Platon, der im Sonnengleichnis der ‚Politeia‘ ausführt, dass die Sonne dem Sichtbaren „nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung [verleihe],

5 Cf. Beutler, Johannes, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i.Br. 2013, bes. 79–86.

6 Cf. Haug, Walter, Zur Grundlegung eines mystischen Sprechens, in: Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, hg. v. idem, Tübingen 1995, S. 531–544, hier 533–534. Die enorme Wirkmacht der Aussagen zeigt sich etwa noch in der anthroposophischen Vereinnahmung bei Schult, Arthur, Das Johannesevangelium als Offenbarung des kosmischen Christus, Remagen 1965.

7 Beierwaltes, Werner, *Lux intelligibilis*. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen, München 1957, bes. 9.

8 Ibid., S. 37.

unerachtet sie selbst nicht das Werden ist" (509b).[9] Das Licht wird eindeutig mit essenziellen Konzepten assoziiert, die weit über das hinausgehen, was die moderne Physik noch unter dem Lichtbegriff verstanden wissen möchte: Statt als Teilchen mit Welleneigenschaften versteht Platon das Licht – im Sinne einer regelrechten Ontologie – als Urgrund des Lebens.

Der Bezug zum Leben darf indes nicht als biologische Aussage verstanden werden, da die Sonne im Sonnengleichnis lediglich als *análogon* für eine tiefere Einsicht verwendet wird. In einer explizit auf epistemologische Sachverhalte bezogenen Analogie wird aus der Sonne nämlich die Erkenntnis des Guten abgeleitet, denn „dem Erkennbaren [komme] nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten zu [...], sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt" (509b).[10] Wie die Sonne das Werden bewirke, ohne dabei selbst zu vergehen, so stehe das Gute (um welches es Platon in seiner Staatsphilosophie vorrangig geht)[11] hinter allem Sein. Das Gute bringe das Seiende in unterschiedlichen Abstufungen des Gutseins hervor; und in der aufsteigenden Erkenntnis des Guten, die vom Seienden ausgehe, zeige sich letztlich das Gute als Grund des Seins, und zwar so, dass das Gute – wie die Sonne in den Veränderungen des Lebens – im Seienden als wesentliche Ursache erkannt werden könne, nicht jedoch als dessen faktische Eigenschaft.

Dass es hier um ein Sprechen ohne Bezug zu einer physikalischen Realität geht, offenbart, dass Platon bereits in der verwendeten Analogie zu denken scheint. Das zeigt sich auch daran, dass er das Auge sonnenhaft nennt (508b), weil es im Bemühen um Erkenntnis „wie die Sonne Licht ausstrahlt, das eine Wahrnahme möglich macht".[12] Dabei ist vor allem die Nicht-Identität des Lichts und des Erkennbaren auffällig. So muss im Hinblick auf die Idee des Guten, „die im platonischen Höhlengleichnis als die alles ins Seinslicht stellende Sonne fungiert",[13] gesehen werden, dass sie als Ursprung von Erkennbarkeit, Sein und Wesen gilt, selbst jedoch (im Sinne einer „metaphysisch gar nicht unbelastete[n] Aussage")[14] eigentlich nicht als Seiendes verstanden werden könne:

---

9 Platon, Politeia/Der Staat, in: Platon. Werke in acht Bänden, Bd. 4, hg. v. Eigler, Gunther, Darmstadt 1971.

10 Zu Entstehung und Bedeutung der Lichtmetaphysik cf. Blumenberg, Hans, Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, in: Idem, Ästhetische und metaphorologische Schriften, hg. v. Haverkamp, Anselm, Frankfurt a.M. 2001, S. 139–171, hier 142–143.

11 Cf. van Ackeren, Marcel, Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons (Bochumer Studien zur Philosophie 39), Amsterdam 2003, bes. 171–199. Dazu Beierwaltes (Anm. 7), bes. 81–83 sowie 92–94.

12 Beierwaltes (Anm. 7), S. 42. Zur Sehstrahltheorie bei Platon cf. Jütte, Robert, Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace. München 2000, bes. 45–46.

13 Blumenberg (Anm. 10), S. 142.

14 Ibid.

> [W]as allem anderen seine Sichtbarkeit und Gegenständlichkeit verleiht, kann selbst nicht gleicherweise gegenständlich sein. Licht wird nur an dem gesehen, was es sichtbar werden läßt; gerade das macht die ‚Natürlichkeit' des Lichts aus, daß es erst mit der Sichtbarkeit der Dinge seinem Sinn nach ‚aufgeht', selbst also nicht von der Art dessen ist, was es hervorruft.[15]

Während Johannes das Leben mit Gott und letztlich (implizit) das Gute und Wahre mit dem Licht in Eins setzt, spielt hier die Analogie zwischen dem Sonnenlicht und dem Guten als ultimativem Erkenntnisziel eine entscheidende Rolle.[16] Allerdings zeigt sich in der platonischen Lichtmetaphorik bereits jene komplexe, auf Transzendenz zielende Beziehung zwischen Sein, wesentlicher Güte, Erkenntnis und Licht, welche die Lichtmetaphysik antizipiert und damit die Verwendung bzw. das Verständnis des Lichts in den kommenden Jahrhunderten entscheidend prägen wird. Im Neuplatonismus etwa, bei der Übernahme der Lichtmetaphysik in den christlichen Kontext, werden das Gute, das Wahre bzw. das Sein folglich mit Gott überblendet.[17]

Besonders Augustinus begründet ein theologisch kohärentes Denken von Gott als Licht: In der Unterscheidung etwa zwischen dem Licht, mit dem wir sehen (*lucem qua cernimus*), und jenem, mit dem wir erkennen (*qua intelligimus*),[18] setzt er metaphysische Scheidungen dort an, wo die emanative Homogenität des ‚Seinslichts' eigentlich vom absoluten über das noetische bis zum ästhetischen als geschlossene Einheit konzeptualisiert wurde.[19] Darüber hinaus hält Augustinus die Nichtidentität von Gott und Licht bewusst, wenn er die Einsicht in die Lichthaftigkeit Gottes als nahezu unmöglich charakterisiert:

> Quoniam Deus lux est;[20] non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audit: Veritas est. Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem: Veritas. Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur: Veritas, mane si potes; sed non potes. Relaberis in ista solita atque terrena.[21]
>
> ‚Gott ist das Licht', nicht wie diese Augen es sehen, sondern wie das Herz es sieht, wenn es hört: er ist die Wahrheit. Frage nicht, was Wahrheit ist. Sogleich nämlich stellen sich die Dunkelheiten körperlicher Bilder und die Nebel der Einbildungen entgegen und trüben die Helligkeit, die dich im ersten Augenblick durchblitzte, als ich sagte: Wahrheit. Sieh, bleibe in

15 Blumenberg (Anm. 10), S. 142.
16 Cf. ibid., S. 143.
17 Ibid., S. 153–156.
18 Contra Faustum Manichaeum XX, 7, zitiert nach www.augustinus.it. Zur Epistemologie bei Augustinus cf. Fuhrer, Therese, Räume der Erkenntnis. Zur Raummetaphorik in der augustinischen Erkenntnistheorie, in: Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations, hg. v. Horn, Fabian und Breytenbach, Cilliers, Berlin 2016, S. 183–199.
19 Blumenberg (Anm. 10), S. 156.
20 Zitiert nach 1 Io 1,5.
21 Augustinus, De Trinitate, VIII, ii, 3. Zitiert nach www.augustinus.it, folgende Übersetzung nach: Aurelius Augustinus. De trinitate (Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V), hg. und übers. v. Kreuzer, Johann, Hamburg 2001.

> eben diesem ersten Augenblick, in dem es dich wie ein Lichtblitz durchfuhr, da man sagte: Wahrheit. In ihm bleibe, wenn du kannst; aber du kannst nicht, du gleitest wieder zurück ins Gewohnte und Irdische.

Es geht also darum, dass die Vorstellung einer das Sein einheitlich durchdringenden, göttlichen Lichthaftigkeit in ein spezifisches Erkennen und ein ontologisch Erkennbares unterteilt wird.[22] Innerhalb der Licht- bzw. Erkenntnisvorstellungen geht es dem Kirchenvater somit um eine Ausdifferenzierung, die in der Nachfolge für das theologische Denken sowie die Verwendung von Lichtbegriffen ausschlaggebend geworden ist.

II. Das Licht im Rahmen der mystischen Tradition

Wesentlich von Augustinus beeinflusst wird die Lichtvorstellung, im Rahmen einer breiten Überlieferung,[23] dann in der mittelalterlichen, christlichen Mystik sowie in der sprachlich vermittelten Annäherung an die *unio* aufgegriffen. Eine in diesem Sinne paradigmatische Stelle findet sich bei Meister Eckhart (um 1260–1328), der der in einer seiner deutschen Predigten die Identifikation von Gott, Wahrheit und Licht, wie sie für die Lichtmetaphysik typisch ist, aufgreift und ganz prominent in seine Argumentation integriert. In den Ausführungen, die der Vertreibung der Händler aus dem Tempel gewidmet sind (nach Mt 21,12–17), verhandelt Eckhart den Wahrheitsanspruch des Göttlichen:

> Got der ist diu wârheit und ein lieht in im selber. Swenne denne got [sc. Christus] kumet in disen tempel, sô vertrîbet er ûz unbekantnisse, daz ist vinsternisse, und offenbâret sich selber mit liehte und mit wârheit. Denne sint die koufliute enwec, als diu wârheit wirt bekant, und diu wârheit begert dekeiner koufmanschaft. (DW I, Predigt 1, 8, 8–9, 2)

---

22 Dem differenzierten Licht steht bei Augustinus das unveränderlich Göttliche gegenüber, sodass im Geistigen nichts Wandelbares für Gott gehalten werden dürfe (De Trinitate, VIII, 2, 3: *in spiritualibus autem omne mutabilie* [...] *non putetur deus*); demnach ist ein Erkennen, die liebende Annäherung, insofern möglich, als „geliebt wird, was noch nicht gekannt, aber doch geglaubt wird" (De Trinitate, VIII, 4, 6: *amatur ergo e quod ignoratur sed tamen creditur*). Cf. dazu auch den Text des Credos (Nicäno-Konstantinopolitanum): *Credo in unum Deum,* / *Patrem omnipotentem,* [...] / *Deum de Deo,* / *Lumen de Lumine,* / *Deum verum de Deo vero*, und die Ausführungen hier weiter unten.

23 Cf. die omnipräsenten Hinweise auf den enormen Einfluss Augustins auf die mittelalterliche Mystik bei Ruh, Kurt, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, pass. Allgemein dazu auch Wandhoff (Anm. 2), S. 27–31. Ein knapper Überblick speziell zur Tradition der Lichtmetaphysik findet sich auch bei Eco, Umberto, Kunst und Schönheit im Mittelalter, Köln 1983, S. 67–78, der neben Augustinus unter anderen noch Ps.-Dionysios Areopagita, Robert Grosseteste und Bonaventura als Einfluss anführt.

> Gott ist die Wahrheit und ein Licht seiner selbst. Wenn Gott dann in den Tempel kommt, so vertreibt er die Unkenntnis – das ist die Finsternis – und offenbart sich mit Licht und Wahrheit. Dann, sobald die Wahrheit bekannt wird, sind die Kaufleute verschwunden, denn die Wahrheit braucht keinen Handel.

Eckhart nimmt also Bezug auf die Dichotomie von Licht und Dunkel, und er bezeichnet die *vinsternis* explizit als jene *unbekanntnis*, die durch Licht in Wissen, Einsichtigkeit bzw. Wahrheit transformiert werden könne.[24] Die Aussage, dass Gott Licht und Wahrheit ist, macht darüber hinaus jene ontologische Vorstellung des Göttlichen deutlich, die sich bereits bei Johannes und Augustinus gezeigt hatte.[25] Das ausgestrahlte Licht wird demnach als Hinweis auf das Göttliche verstehbar, wenn sich Gott mit *liehte* offenbart. Dem eigentlich Unsichtbaren wird in der Lichthaftigkeit seiner selbst ein Realitätsstatus attestiert, der letztlich eine gewisse, dennoch unbestimmte und unbestimmbare Erkennbarkeit suggeriert. Aus der an das Johannesevangelium erinnernden, eine metaphysische Realität voraussetzenden Verwendung des Begriffs resultiert demnach ein Oszillieren zwischen Schein und Sein, zwischen Bild und Bedeutung, das die Semantik des Lichts extrem ausweitet.[26] Es wird nämlich deutlich, dass dem Licht bzw. dem Lichtbegriff – in wechselnder Perspektivierung – eine eher metaphorische oder metaphysische Relevanz zukommen kann.

Für die Mystik, die in der *unio mystica* ihr Zentrum hat,[27] geht es jedoch in erster Linie um die metaphysischen Aspekte, denn das Ziel aller Bemühungen ist die Annäherung an jenes Göttliche, das im Licht ausgedrückt wird. Bezüglich der enormen Bedeutung des eigentlich nicht Mitteilbaren rückt somit die Frage nach der

---

24 Zur Stelle cf. Egerding, Michael, Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik, 2 Bde., Paderborn 1997, hier Bd. 2, S. 377, zum „Offenbarungscharakter der göttlichen Wirklichkeit“: „Wenn Eckhart [obwohl sich die Unähnlichkeit der göttlichen Wirklichkeit mit der erkennbaren jedem Erkennen verschließt] trotzdem die Lichtmetapher in Bezug auf Gott gebraucht, steht diese für die göttliche Wirklichkeit, die sich – abgesehen von der bleibenden Unbegreiflichkeit und Verborgenheit der göttlichen Wirklichkeit im Ganzen – im Bereich des Menschen zur Erscheinung bringt.“ Zum Licht bei Meister Eckhart cf. v.a. auch Magistri Echardi expositio sancti evangelii secundum Iohannem (LW III).

25 Cf. Egerding (Anm. 24), S. 376: „Die Eigenschaft des wahrnehmbaren physischen Lichtes sind so der Beschaffenheit des göttlichen Seins analog, daß Licht als Metapher Gottes auf einem *fundamentum in re* basiert: Die Formulierung *götliches lieht* weist auf die Einsehbarkeit Gottes hin, in dessen Selbstmitteilung in Helligkeit und Offenbarkeit es begründet liegt, daß er vom Menschen erkannt werden kann“. Zur Bedeutung der Lichtbegrifflichkeiten seit Platon cf. Beierwaltes (Anm. 7), S. 64.

26 Cf. Haug (Anm. 6), S. 536.

27 Ibid., S. 541. Unabhängig davon, ob die mystische Erfahrung als Gnadengabe erfahren wird, durch Meditation oder die Hinwendung zum innersten Innen, steht im Zentrum stets – als pragmatischer Minimalkonsens – die „Vereinigung mit dem Einen“. Haas, Alois M., Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg i.Br. 1979, und (mit Hinweis auf die Bedeutung dieser Vorstellung für das Verständnis mystischen Sprechens) Köbele, Susanne, Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache, Bern 1993, S. 9 und bes. 30.

Ausdrucksmöglichkeit des (mystisch-mystagogischen) Sprechens überhaupt in den Fokus; und der prekäre Status der Bilder in diesem Kontext macht es notwendig, den Begriff der ‚Metapher' noch einmal grundlegend zu hinterfragen. Walter Haug z.B. sieht die mystische Sprache in seinem theoretischen Zugriff als Sondersprache, als „universales Gespräch", in dem die Bildaussagen nicht als Metaphern fungieren, sondern vielmehr „ontologischen Erfahrungen" entsprechen würden.[28] Von daher spricht er von „Seinsaussagen", um deutlich zu machen, dass Gott aufgrund der spezifischen Verwendung der Lichtbegriffe Licht ist – und zugleich nicht ist.[29] Es geht darum, dass Gott in der ausgesagten Lichthaftigkeit gar nicht wesentlich erfasst werden könne und „[d]ie Erfahrung und Darstellung anhand der Struktur der unähnlichen Ähnlichkeit [...] fundamental von der Darstellungsform der Metapher unterschieden [ist]".[30]

Die Metapher als Sprachbild hingegen basiert, das kann als linguistisch-epistemologische Quintessenz der Metaphernforschung seit Aristoteles gelten, auf einer „Übertragung(-sleistung)" (griech. *metaphérein*), bei der zumeist ein Aspekt aus einem Bereich auf einen anderen bezogen wird.[31] Der Möglichkeit des uneigentlichen Sprechens liegt in der Regel eine Analogie zugrunde, die dem Bild seine spezifische Logik verleiht und der Betonung einzelner Eigenschaften dient.[32] So kann Achill (das vielleicht klassischste Beispiel für eine Metapher) allein im Hinblick auf seinen Kampfesmut und seine Stärke als Löwe apostrophiert werden,[33] wodurch zahlreiche, bezüglich der Aussageabsicht nebensächliche Aspekte ignoriert werden (können).

Der lichthaft gedachte Gott im mystischen Kontext sei indes, da dem Unsichtbaren zwangsläufig die Vergleichbarkeit abgehe, metaphorisch nicht fassbar, weshalb laut Haug in der Bildlichkeit Aussagen ontologischer Erfahrungen gesehen werden

---

28 Haug (Anm. 6), S. 536 und 538.

29 Begriff nach Köbele (Anm. 27), S. 65, mit Bezug zu Haug (Anm. 6), S. 536.

30 Haug (Anm. 6), S. 536.

31 Zur Metapher cf. Art. ‚Metapher', in: HWR, Bd. 5 (1999), Sp. 1099–1183, und Art. ‚Metapher', in: HWPh, Bd. 5 (1980), Sp. 1179–1186; dazu Köller, Wilhelm, Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern, Stuttgart 1975; Hülzer, Heike, Die Metapher. Kommunikationssemantische Überlegungen zu einer rhetorischen Kategorie, Münster 1987; Jäkel, Olaf, Metaphern in abstrakten Diskurs-Domänen. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung anhand der Bereiche Geistestätigkeit, Wirtschaft und Wissenschaft, Frankfurt a.M. 1997; Metaphors in Cognitive Linguistics. Selected Papers from the Fifth International Cognitive Linguistics Conference, hg. v. Gibbs, Raymond W. und Steen, Gerard J., Amsterdam 1999; Coenen, Hans Georg, Analogie und Metapher. Grundlegung einer Theorie der bildlichen Rede, Berlin 2002.

32 Dazu besonders Köller (Anm. 31), S. 225–227 sowie 235–237, wobei Bedeutung und Funktion der Analogie hier nicht im Einzelnen ausgeführt werden können. Cf. dazu etwa Hofstadter, Douglas und Sander, Emanuel, Die Analogie. Das Herz des Denkens, Stuttgart 2014; Taverniers, Miriam, Metaphor and metaphorology. A selective genealogy of philosophical and linguistic conception from Aristotle to the 1990s, Gent 2002; Lakoff, George und Johnson, Mark, Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, Heidelberg ^{9}2018.

33 Homer, Ilias, XX, 164–165.

müssten.[34] Die Ansicht ist bereits für die Metaphorik im mystischen Sprechen fundamental kritisiert worden,[35] sie zeigt dennoch – und zwar in aller Deutlichkeit für die Lichtmetaphorik – wo Schwierigkeiten zutage treten, wenn sprachlich erfasst werden soll, was sich sowohl konkret sinnlicher Erfahrung als auch der Begriffsbestimmung entzieht: Das Göttliche wird (obgleich eigentlich nicht erkennbar) im Licht zwar als (zumindest prinzipiell) wahrhaft Seiendes markiert, die sprachlichen Darstellungsformen werden dem Wesen jedoch nur insofern gerecht, als sie zwar eine Vorstellung auf den Begriff bringen, sich selbst allerdings „gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, [und] nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können".[36] Diese fundamentale Diskrepanz ist für die Betrachtung der Lichtmetaphorik von besonderer Bedeutung, da sich in der praktischen Verwendung von Lichtbegriffen eine Funktion dieser Vorstellung offenbart, welche das Verständnis der Metaphern auf einer epistemologisch-sprachphilosophischen Ebene ganz wesentlich beeinflusst.

III. Das Licht bei Heinrich von Neustadt

Als aussagekräftiges Beispiel für die praktische Bedeutung metaphorisch verwendeter Lichtbegriffe soll nun mit ‚Gottes Zukunft' ein Text in den Blick genommen werden, der weder in der mystisch-mystagogisch interessierten Forschung noch überhaupt große Aufmerksamkeit erregen konnte.[37] Es handelt sich bei dem Autor,

34 Haug (Anm. 6), S. 536.

35 Besonders von Köbele (Anm. 27) sowie Hummler, Susanne, Sprache als Medium der mystischen Erfahrung. Über das Verhältnis von Aktion, Kontemplation und Sprache in Eckharts Interpretation von Lc 10,38, in: Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger, hg. v. Janota, Johannes et alii, Tübingen 1922, S. 363–387; cf. dazu die Replik von Haug, Walter, Überlegungen zur Revision meiner ‚Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens', in: Idem, Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen 1995, S. 545–549, sowie das Folgende.

36 Blumenberg, Hans, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt a.M. 2013, S. 16.

37 Neben dem Artikel in ^{2}VL (Anm. 1) sind zu nennen Huber, Christoph, Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerklaere, Gottfried von Straßburg, Frauenlob, Heinrich von Neustadt, Heinrich von St. Gallen, Heinrich von Mügeln und Johannes von Tepl (MTU 89), München 1988, S. 200–244, zur (indirekten) Alanus-Bearbeitung in ‚Gottes Zukunft'; Schumacher, Meinolf, Gemalte Himmelsfreuden im Weltgericht. Zur Intermedialität der Letzten Dinge bei Heinrich von Neustadt, in: Ästhetische Transgressionen (FS U. Ernst), hg. v. Grothues, Silke, Sassenhausen, Ruth und Scheffel, Michael (Schriftenreihe Literaturwissenschaft 69), Trier 2006, S. 55–80, der ‚Gottes Zukunft' in ekphrastischer Perspektive untersucht; ferner cf. Löser, Freimut, Maria Magdalena am Grab. ‚Der Sælden hort', ‚Von Gottes Zukunft' und die ‚Bairische Marienklage' als poetische Bearbeitungen einer Pseudo-Origines-Predigt, in: Studien zur deutschen Sprache und Literatur (FS Konrad Kunze), hg. v. Bok, Václav et alii, Hamburg 2004, S. 156–177; sowie Achnitz, Wolfgang, Babylon und Jerusalem. Sinnkonsti-

Heinrich, um einen Arzt aus Neustadt (bei Wien), von dem kaum mehr bekannt ist als die ihm zugeschriebenen Werke.[38]

‚Gottes Zukunft' ist ein „laienkatechetisch ausgerichteter" Text, den Heinrich um 1307 aus einer ganzen Reihe von mystagogischen und heilsgeschichtlich relevanten Texten lateinischer Provenienz amalgamiert hat.[39] Was den Text, der theologisch nicht annähernd so provokativ ist wie etwa die Predigten Meister Eckarts, für eine Betrachtung der Lichtmetaphorik so wertvoll macht, ist gerade die Absenz von inhaltlicher Eigenständigkeit oder formaler Originalität: Der Rekurs auf Bekanntes und Bewährtes wird hier zu einem beredten Zeugnis sowohl für den extrem weiten Horizont mystisch-mystagogischer Kultur als auch für die pragmatische Dimension mystischer Sprachpraxis. Und nicht zuletzt lässt sich die Bildlichkeit mit Blick auf die verwendeten Quellen wesentlich präziser in ihrer Funktion und Bedeutung für die Darstellung des Unsichtbaren einschätzen, als das bei (vermeintlich) revolutionären Texten der Fall ist, deren historische Wirkung kaum abgeschätzt werden kann.[40]

Dem Autor geht es um die Darstellung bzw. Erklärung der verschiedenen Erscheinungsformen Gottes auf Erden. Das Werk ist, diesem Ziel entsprechend, in drei Teile gegliedert, die in gewisser Weise chronologisch, vor allem jedoch gemäß einer für das Heil relevanten Steigerung angeordnet sind. Der Beginn konzentriert sich dabei auf die Menschwerdung Gottes in Christus, der als *homo novus* charakterisiert und in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung dargestellt wird.[41] Grundlage für diesen Teil ist

---

tuierung im ‚Reinfried von Braunschweig' und im ‚Apollonius von Tyrland' Heinrichs von Neustadt, Tübingen 2002.

38 Die wenigen urkundlichen Zeugnisse, die lediglich über den sozialen Stand Aufschluss geben, lassen einen städtischen Autor erkennen. Neben der religiösen Dichtung ‚Gottes Zukunft' (im Folgenden GZ) gibt es noch den Abenteuerroman ‚Appollonius von Tyrland' sowie die nur in Heidelberg cpg 401 gemeinsam mit ‚Gottes Zukunft' überlieferte, bezüglich der Autorschaft nicht eindeutig geklärte ‚Visio Philiberti', der freien Nachdichtung eines lateinischen Gedichts. Cf. Art. ‚Heinrich von Neustadt' (Anm. 1), Sp. 844; Text nach: Heinrich von Neustadt, ‚Apollonius von Tyrland', ‚Gottes Zukunft' und ‚Visio Philiberti', hg. v. Singer, Samuel, Dublin/Zürich ²1967.

39 Achnitz (Anm. 37), S. 371. Zu den Quellen cf. Art. Heinrich von Neustadt (Anm. 1).

40 Zur Einschätzung (vermeintlich) kreativer Metaphorik Egerding (Anm. 24), hier Bd. 1, S. 30, der darauf hinweist, dass Aussagen, „in denen dennoch eine Festlegung von kommunikativen Bedingungen für Texte eines solchen [i.e. vergangenen] Zeitraumes erfolgt, [...] nicht dem wissenschaftlichen Postulat der Kontrollierbarkeit [genügen]."

41 Der Begriff *zuokunft* im Titel ist der mittelhochdeutsche Ausdruck für ‚Ankommen' (lat. *adventus*). Cf. Lexer, Matthias, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch in 3 Bänden, Leipzig 1872–1878. Im Übrigen geht es trotz der Dreiteiligkeit eigentlich um ein viermaliges Ankommen Christi: *Dez ersten von dem himel hoch, / Wie in der liebe her abe zoch / Daz er in Gotes orden / Mit uns ist mensche worden, / Als ir e habt wol vernomen. / So ist daz ander zu komen / In reine hertzen und gedang; / Do ist er inne ein anevang / Der dugende und der reinikeit: / Bi wem er ist, der si gemeit! / Die drite zu kuonft ist der dot / Den er fuor unserr sunde bot. / Die vierde zu kunft ist vorhtlich, / Stark, bitter und greulich, / So er fur gerihte gat, / Und ie der mensche fur im stat, / Zu rihten umb sin missetat, / Die er in der zit begangen hat.* (GZ 5000–17: „Zuerst [kommt Christus] vom Himmel her, von wo der liebe

der ‚Anticlaudian' des Alanus ab Insulis, den Heinrich jedoch nicht direkt, sondern in der Form des ‚Compendium anticlaudiani' rezipiert hat.[42] Im folgenden Teil, der explizit auf Sankt Bernhard und dem, was er *schribt* [...] *zu dez passiones vart* (GZ 1985–1986), basiert,[43] geht es um das Ankommen Gottes im Menschen (GZ 5006: *in reine hertzen und gedang*). Das entspricht, mit dem Fokus auf die geistige wie emotionale Erfahrung, eindeutig dem *unio*-Gedanken; allerdings wird dieser – darin offenbart sich der eher mystagogische Charakter von Heinrichs Ausführungen – mit dem Tod Christi am Kreuz und einer generellen *imitatio Christi* verknüpft. Diese Verbindung leitet dann unmittelbar über in die Ausführungen des dritten Teils (GZ 4993–8129), wo Heinrich perspektivisch die Ankunft Gottes beim Jüngsten Gericht ins Zentrum rückt. Auch dieser Darstellung liegen bekannte Quellen zugrunde, wie das ‚Compendium theologicae veritatis' des Dominikaners Hugo Ripelin von Straßburg und die ‚Fünfzehn Vorzeichen des Jüngsten Gerichts' nach der ‚Legenda aurea'.[44] Eine originäre Gestaltung lässt sich in ‚Gottes Zukunft' nur insofern ausmachen, als im Hinblick auf das Jüngste Gericht „[e]rstmals in der deutschen Literatur

---

Herr ihn sandte, dass er nach Gottes Plan unter uns Mensch geworden ist, wie ihr gehört habt [i.e. die Inkarnation]. Die zweite Ankunft betrifft reine Herzen und Gedanken. Dort wirkt er als Ursache für Tugend und Lauterkeit: Glücklich, bei wem er ist [i.e. in der Seele der Menschen]. Die dritte Ankunft meint den Tod, den er für unsere Sünde erlitten hat [i.e. die Passion]. Das vierte Kommen ist schrecklich, hart, schlimm und erschreckend, da er ins Gericht geht und jeder Mensch vor ihm stehen muss, damit jene Missetaten gerichtet werden können, die er begangen hat [i.e. das Jüngste Gericht].) In ähnlicher Weise wird das Buch auch zusammengefasst (cf. GZ 8118–8128), wobei es sich dabei wohl um einen Schreiberzusatz handelt. Dazu Huber (Anm. 37), S. 214, der vor allem die Ankunft in der Seele als „nur in den moralisierenden Einschüben" aktualisiert sieht, da Heinrich seinen Text lediglich in drei Teile gliedert.

42 Hinter dem ‚Compendium Anticlaudiani' (cf. den Hinweis auf diese Grundlage [mit einer Edition des Textes] bei Ochsenbein, Peter, Das Compendium Anticlaudiani, in: ZfdA 98 [1969], S. 81–109) steht mit dem ‚Anticlaudianus' des Alanus ab Insulis also eine lateinische Bildungstradition. Laut Titulus wird der Text überhaupt auf Alanus als Autorität zurückgeführt, und der erste Teil (GZ 1–1986) hebt nach einem Prolog (GZ 1–88) an mit: *Waz Alanus in dem slaf sach.* Als Kolophon gibt die Ausgabe auch an: *Hie get uz Alanus oder unsers Herren zukuonft.* Zur Bedeutung von Alanus in ‚Gottes Zukunft' siehe Huber (Anm. 37), bes. 246, der darauf hinweist, dass Heinrich die Probleme einer heilsgeschichtlichen Übersetzung „mit erstaunlich scharfem Blick" erkennt und „durch die Summierung alternativer Aspekte" (sc. mariologische Gedanken etc.) ergänzt. Für seine Ausführungen greift Heinrich in diesem Teil von ‚Gottes Zukunft' entsprechend auf Teile der ‚Vita beatae Mariae et salvatoris rhythmica' zurück. Cf. dazu auch Art. ‚Heinrich von Neustadt' (Anm. 1), Sp. 842–843.

43 Obgleich Heinrich in diesem Teil (GZ 1987–4992) Bernhard explizit erwähnt, handelt es sich bei dem verwendeten Text um den ‚Sermo de vita et passione Domini' von Ps.-Bernhard von Clairvaux; zusätzliche Quelle ist ferner die ‚Homilia de Maria Magdalena'.

44 Cf. Art. ‚Hugo Ripelin von Straßburg', in: ^{2}VL 4 (1983), Sp. 252–266, sowie zu den ‚15 Zeichen zum Jüngsten Gericht' nach dem Kapitel ‚De adventu Domini' der ‚Legenda aurea' des Jacobus de Voragine, Legenda aurea, hg. v. Häuptli, Bruno W., Freiburg i.Br. 2014.

[...] vor Augen geführt [wird], daß Christus selbst die Fürbitte seiner Mutter Maria für die Verdammten nicht erhört – Barmherzigkeit am Anfang, Gerechtigkeit am Ende".[45] Insgesamt erweist sich ‚Gottes Zukunft' allerdings als sehr traditionsorientierte, um die Vermittlung sanktionierter Wissensbestände bemühte Ausprägung eines klassisch-lateinisch gebildeten Mystikverständnisses.

Auch die Begrifflichkeit des Lichts, die hier im Zentrum des Interesses steht, scheint sich durchaus im Rahmen des Erwartbaren zu bewegen. In einer Annäherung an die Bedeutung sowie die Verstehensmöglichkeiten der Lichtbegriffe (gerade im Hinblick auf das Unsichtbare), zeigen sich in erster Linie Verwendungsformen, die in keiner Weise von der seiner Vorlagen unterschieden sind. Als etwa im ersten Teil die personifizierte Weisheit, wie bei Alanus bzw. im ‚Compendium' angelegt, mit der Bitte um eine Seele vor Gott kommt, stellt der Text allenthalben das Strahlen und Leuchten des göttlichen Lichts dar; und die Weisheit sieht hier den *liehten ane blik / Unsers herren* (GZ 1151–1152: „den hellen [bzw. herrlichen] Anblick / unseres Herrn"). Diesem Anblick kann die Weisheit indes nicht standhalten, da sie explizit der irdischen Sphäre angehört; in der unmittelbaren Gegenwart Gottes kann die Verstandeskraft nichts erkennen, denn

Der thron [*waz*] *als durhluohtig,* [*und*]
Er gap so uber schoenen glast
Daz der Wisheit gebrast
Kraft, horen und sehen.
Von gotelichem brehen
Und von dem schin der ewikeit
Der glast ir in die augen sneit
Der von Got schein her wider. (GZ 1126–1133)

Der Thron war so durch und durch glänzend / und strahlte so überaus stark, / dass der Weisheit mit ihrer Kraft / auch Hören und Sehen verging. / Vom göttlichen Strahlen / und vom Schein der Ewigkeit / stach ihr ein Glanz in die Augen, / der von Gott her schien.

Diese Darstellung entspricht nicht nur der Vorlage, sondern gleichzeitig auch einer verbreiteten Vorstellung von den Möglichkeiten einer rationalen Gotteserkenntnis: Der Weisheit ist es erst möglich Gott zu erkennen, als Fides, der als Frau personifizierte Glaube, mit einem Spiegel zu Hilfe eilt.[46]

Die Tatsache, dass in dieser Darstellung ein regelrecht blendendes Licht von Gott ausgeht, erschließt sich dem Leser jedoch erst in ihrer vollen Bedeutung, wenn er die

45 Janota, Johannes, Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, Bd. 3: Vom späten Mittelalter zum Beginn der Neuzeit, Teil 1: Orientierung durch volkssprachige Schriftlichkeit (1280/90–1380/90), hg. v. Heinzle, Joachim, Tübingen 2004, S. 228.

46 Cf. Alanus ab Insulis, Anticlaudianus, Texte critique avec une Introduction et des Tables, hg. v. Bossuat, Robert, Paris 1955, VI, 127–137 (*Hoc speculum mediator adest, ne copia lucis / Empiree, radians uisum, depauperet usum. / Visus in hoc speculo respirat, lumen amicum / Inuenit et gaudet fulgens cum lumine lumen. / Cernit in hoc speculo uisu speculante Sophia, /*

von Heinrich verwendeten Lichtbegriffe auf die Lichtmetaphysik und den entsprechenden Wahrheitsanspruch zurückführen kann: Der Schein, den Gott, *die hoch gelobte maiestas* (GZ 1125: „die verehrte Majestät"), auf dem *durhluohtig thron* aussendet, könnte bei einem bloßen Rekurs auf alltägliche Lichtvorstellungen gar nicht in ganzer Konsequenz erfasst werden. Das Licht, um das es hier geht, entspricht nicht dem natürlich-physikalischen Licht, auch wenn die Terminologie diese Konnotation zuerst aufruft – und eine solche Semantisierung in einem unmittelbar-naiven Textzugang auch gar nicht verhindert werden kann. Dennoch ist die Bildlichkeit nicht allein von konkreten Vorstellungen her verstehbar, sondern muss um jene abstrakten Bezüge ergänzt werden, wie sie im Rahmen der Lichtmetaphysik entwickelt werden. Eingangs war bereits zu sehen, wie die Bildlichkeit in den frühesten Zeugnissen eine eigene Dynamik entwickelt: Losgelöst von einer Konzeptualisierung, die auf der Alltagserfahrung basiert, bezeichnet der Lichtbegriff einen weitaus umfangreicheren, gedanklich eigenständigen Bereich – ohne allerdings im eigentlichen Sinne metaphorisch aufgelöst werden zu können.[47] Während der Metapher im Kern eine Analogie zugrunde liegt, spielt Analogiebildung im Rahmen der Lichtmetaphysik (zumindest auf den ersten Blick) keine Rolle. Das göttliche Licht lässt sich aufgrund einer im Bild stattfindenden, vom Bildspenderbereich entkoppelten gedanklichen Entwicklung also nicht mehr auf das physisch wahrnehmbare Licht zurückbeziehen. Vielmehr scheint greifbar, was Blumenberg als „absolute Metapher" bezeichnet hat, nämlich die Veranschaulichung einer abstrakten Idee in einer Bildlichkeit, die ohne Bezug zu dem von ihr ursprünglich bedeuteten bleibt.[48] Dennoch macht die Lichtmetaphorik die von ihr markierten Erkenntnisgegenstände (wie die Ewigkeit, den Thron Gottes oder das Göttliche selbst) in gewissem Sinne einsichtig,

---

Quicquid diuinus in se complectitur orbis. / Dum noua queque uidet, miratur ad omnia, gaudet / In cunctis, nouitas noua rerum gaudia gingnit; / Eius cum uisu mens delectatur et omnes / Eroris pellit nebulas et gaudia mentem / Perfundunt [...]) bzw. Compendium 25, 1–6.

47 Bereits Blumenberg (Anm. 10) zielt ab auf die Verabsolutierung metaphorischer Begriffe. Neuere Ansätze, wie Fauconnier, Gilles und Turner, Mark, Conceptual Blending, Form, and Meaning, in: Recherches en communication 19 (2003), S. 57–86, oder Hofstadter/Sander (Anm. 31), bes. 85–88, sehen den Prozess von Bedeutungsbildung überhaupt dynamischer: Um das semantische Zentrum eines Begriffs, in dem in der Regel Alltagserfahrungen sich niederschlagen, lagern sich auch Bedeutungsebenen an, die weniger typisch sind, die aber – je nach Kontext – durchaus neue Zentren bilden können. So kann etwa ‚Licht' zuerst ‚eingeschaltete Lampe' oder ‚Idee' bedeuten, wenn jemandem ein Licht aufgeht; die metaphysische Bedeutung spielt in diesen Aktualisierungen natürlich keine Rolle, sie wird aber relevant, wenn in metaphysisch-religiösen Kontexten vom Licht die Rede ist.

48 Im Kern schon Blumenberg (Anm. 10), besonders aber Blumenberg (Anm. 36). Eine Erläuterung findet sich bei Kaminski, Andreas, Was heißt es, dass eine Metapher absolut ist? Metaphern als Indizien, in: Journal Phänomenologie 41 (2014), S. 47–62, und eine Anwendung auf die mystische Sprache bei Köbele (Anm. 27).

da immerhin deren metaphysische Erkennbarkeit in der ausgesagten Lichthaftigkeit angedeutet wird.

Die komplexe Bildlichkeit, die hier entfaltet wird, entspricht somit den verbindlichen Normen der Lichtmetaphysik und zugleich der heilsgeschichtlich ausgelegten, eschatologisch konzipierten Welt: Das Sprechen von der Lichthaftigkeit wird demnach zur Vorausdeutung auf jene Erkennbarkeit nutzbar, die sich erst im Jenseits verwirklichen könne. Weil der Lichtbegriff (als Signifikant) immer nur bildhaft auf die metaphysische, nicht sagbare Wahrheit verweist, bleibt das Bezeichnete (als Signifikat) im Hintergrund. Damit hält die Metaphorik jene Schwelle bewusst, die aus der ontologischen Differenz von irdischer Schöpfung und ewigem Schöpfer resultiert.[49] Allerdings antizipiert Heinrich, das hebt die Differenz in gewisser Weise wieder auf, die Erkenntnis doch – zumindest prinzipiell: Ganz am Ende des Textes, wo das Jüngste Gericht beschrieben wird, zeigt Heinrich, dass die Welt in Licht aufgehen wird, [*l*]*uter clar als ein cristal* (GZ 7501),[50] und es ist die Rede davon, dass der Mensch letztlich doch erkennen könne, denn

> *Dez menschen lip wirt so clar*
> *Als ein schoner spigel lieht,*
> *Daz sich der mensche besieht*
> *In der claren gotheit.*
> *Dar nach der mensche ist bereit:*
> *Mit sussekeit befuihtet*
> *Mit clarheit uber luihtet,*
> [...]
> *Mit Got ein goteliche schar*
> *In himelischer freuden glantz:*
> *So wirt des himels freude gantz.* (GZ 7510–7517 und 7521–7523)
>
> Der Körper des Menschen wird klar / wie ein schöner Spiegel, / damit sich der Mensch / in der reinen Gottheit erkennt. / Danach ist der Mensch bereit: / Mit Lieblichkeit benetzt, / mit Klarheit durchstrahlt, / [...] / mit Gott eine göttliche Gemeinschaft / im Glanz der himmlischen Freude: / So wird die himmlische Freude vollkommen.

Gemäß dem Axiom, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne,[51] wird die Erkenntnis – die wahre Selbsterkenntnis im Grunde – mit dem Lichthaft-Werden des Menschen verbunden, woraus die Einheit von erkennendem Menschen und der lichthaften Gottheit resultiert. Die sich anschließende Aufnahme in das Gottesvolk führt dann noch zu einer Freude, die ihrerseits nur als Licht gedacht werden kann. Bemerkenswert ist allerdings, dass Heinrich der möglichen *unio* im Irdischen – also der Vereinigung mit dem Einen im Leben –, die an anderer Stelle dieses vornehmlich

49 Köbele (Anm. 27), S. 10, sieht diese Schwelle – mit der strengen Relation von Bild und Bedeutung des traditionsreichen, dogmatischen Lateins – in der Sprache reproduziert. Cf. dazu auch das Folgende.

50 *Wie clar daz ertrich wirt* lautet die Kapitelüberschrift vor GZ 7498.

51 Cf. Egerding (Anm. 24), Bd. 2, S. 379; zur kognitionswissenschaftlichen Grundlage Hofstadter/Sander (Anm. 32).

explanativen Textes erklärt wird, gar nicht viel Platz einräumt: Im zweiten Teil, wo eigentlich die Passion geschildert wird, wirft der Autor einmal die mystisch relevante Frage auf, *Wie man Got vindet*.[52] Extrem verknappt ist hier, in gerade 23 der immerhin 8130 Verse, die mystische *unio* exkursartig in Aussicht gestellt, und ganz lapidar heißt es:

Neige dich in demuot,
Wiz barmhertzig und guot,
Wiz stete an dinem sinne,
Habe gantze Gotes minne
[...]
Nimest du Got in dinen sin,
Er zeugt sich dir, du vindest in,
Er wil sich vor dir nennen,
Daz du in maht erkennen. (GZ 4153–6 und 4161–4)

Neige Dich in Demut, / sei barmherzig und gut, / sei beständig, / liebe Gott vollkommen / [...] / Bemühst Du Dich um Gott, / [dann] zeigt er sich Dir; [und] Du findest ihn. / Er will sich Dir mitteilen, / damit Du Ihn erkennen kannst.

Neben den Bedingungen, die Heinrich nennt (also Demut, Barmherzigkeit und Beständigkeit auf der ethischen Ebene, emotional-affektive Gottesminne und einen durchaus rationalen Zugang auf der epistemologischen Ebene), wird einfach auf die Offenbarung verwiesen. Weder Licht noch Lichtmetaphorik, nicht einmal eine besonders auffällige Bildlichkeit zeichnet die Passage aus. Nur eine eher nüchterne Aussage weist den Weg, wodurch der Text einer Tradition zugeordnet werden kann, die einer Gottesbegegnung bzw. individuellen Visionen im Hier und Jetzt tendenziell skeptisch gegenübersteht.[53] Die Gottesschau, mithin die *unio*, wird damit ganz eindeutig auch als eine Erwartung gefasst, die sich erst und überhaupt nur im Jenseits erfüllen kann.

Dieser eschatologische Vorbehalt, der den Vorstellungen gelehrt-lateinischer Provenienz entspricht, lässt sich jedoch nicht allein auf inhaltlicher Ebene nachweisen, sondern bestimmt ebenfalls die sprachliche Gestaltung: Heinrich hält mit seinen metaphysischen Lichtbegriffen, die zeichenhaft auf eine gegenwärtig unzugängliche Bedeutungswelt verweisen, den Abstand zwischen Diesseits und Jenseits bewusst. Das weist seinen Text erneut als eindeutig traditionsgebunden aus, denn die Volkssprachen des Mittelalters, die noch nicht die semantisch-konzeptuelle Festigkeit des

52 Zur unsystematischen Behandlung der Ankunft Gottes in der Seele in ‚Gottes Zukunft' cf. oben Anm. 40. So findet sich z.B. die Frage als Kapitelüberschrift bei GZ 4149, also mitten im zweiten Buch.

53 Allgemein zur *unio*-Skepsis der lateinischen Tradition cf. Köbele (Anm. 26) sowie zum Argwohn Davids von Augsburg gegenüber „potentiell trügerische[n]" Visionen und Offenbarungen den Aufsatz von René Wetzel in diesem Band (S. 79).

Lateinischen aufweisen, wären eigentlich prädestiniert, in sogenannten „Sprengmetaphern“[54] das Unbegreifliche dem Erfahrungsbereich der Sprache zu integrieren. Dabei gehe es Köbele zufolge darum, das logische Sprachdenken in entsprechenden sprachlichen Äußerungen zu transzendieren:[55] Durch unverbrauchte (Sprach-)Bilder – wie dem *grunt*, der *gruntlôs* ist, bei Meister Eckhart[56] –, die in der Überforderung des Verstandes quasi *bild mit bilden us triben*,[57] würde die Unbegreiflichkeit im Denken erlebbar. Die Diskontinuität der Bildlichkeit, d.h. die Aufhebung klarer Verweisstrukturen etwa in paradoxen Äußerungen, entspräche dem diskontinuierlichen Moment der sprung- bzw. gnadenhaft erreichten *unio*; und die „explosive Metaphorik“ führe dann, im Vollzug der sprachlich induzierten Unlogik, zu der konkret und individuell nachvollziehbaren Einsicht, „daß das Unbegreifbare die innere Bedingung der Begreifbarkeit des Göttlichen darstelle“.[58] Aufgrund der tendenziellen Selbstaufhebung der Bilder in der Paradoxie nicht mehr gleichnishafter Gleichnisse entstehe eine neue, andere Realität dort, wo die Sprache zum alleinigen Medium der Gedanken werde.[59]

Es geht um die Verabsolutierung der Sprache sowie um die Zurücknahme ihrer Verweisfunktion: Was Sprache ausdrückt, soll unmittelbar in ihr erfahren werden (können), weshalb die Begrifflichkeiten durch paradoxale Aufladungen zu einem allein der Sprache immanenten Erfahrungsbereich führen. Die traditionelle, lateinisch geprägte Sprachbildlichkeit jedoch, mit ihrer eindeutigen Relation von Bild und Bedeutung, reproduziere geradezu die entscheidende Differenz von Diesseits und Jenseits: Was im Hier und Jetzt erfahren werden kann, ist immer nur Abbild dessen, worum es zwar eigentlich, jeweils aber erst im Jenseits geht.[60]

---

54 Blumenberg (Anm. 36), S. 174–176, sowie Blumenberg, Hans, Beobachtungen an Metaphern, in: Archiv für Begriffsgeschichte 15 (1971), S. 161–214, bes. 170.

55 Das Folgende nach Köbele (Anm. 27), S. 58–63.

56 DW II 309, 5 (Predigt 42: *Adolescens, tibi dico: surge*): *und gange in den grunt, der gruntlôs ist.*

57 Seuse, Heinrich (1362), Das Exemplar, Buch I, Kap. LIII (Deutsche Schriften, hg. v. Bihlmeyer, Karl, Stuttgart 1907), S. 191, Zeile 6–12: *Er sprach: wie kan man bildlos gebilden unde wiselos bewisen, daz über alle sinne und über menschlich vernunft ist? Wan was man glichnust dem git, so ist es noh tusentvalt ungelicher, denn es glich sie. Aber doch, daz man bild mit bilden us tribe, so will ich dir hie biltlich zogen mit glichnusgebender rede, als verr* [80r] *ees denn müglich ist, von den selben bildelosen sinnen, wie es in der warheit ze nehmen ist, und lang red mit kurzen worten beschliessen.*

58 Köbele (Anm. 27), S. 198–199.

59 Ibid., S. 67. Cf. zur Sprengmetaphorik bereits Blumenberg (Anm. 36), S. 176–181.

60 Zusammenfassend Köbele (Anm. 27), S. 198. Die Sprache wird hier zum unhintergehbaren Zeichen des Jenseitigen, da die Bedeutung immer nur als Verweis funktionalisiert werden kann. Entscheidend für diese Funktion ist vor allem die von Köbele (Anm. 26), S. 10–11, postulierte Dichotomie von (traditionsorientiertem) Latein und (dynamischer) Volkssprache. Kritisch dazu Wolf, Gerhard, Rezension von Susanne Köbele, in: Arbitrium 15/3 (1997), S. 311–315.

IV. Zur Epistemologie von Lichtmetaphern

Die Lichtbegrifflichkeit stellt jedoch einen Spezialfall im Rahmen dieser sprachphilosophischen Annäherung an die Mystik dar:[61] Das Sprechen vom Licht bzw. mittels verschiedener Lichtbegriffe – das hat der historische Abriss eingangs aufzeigen können – ist bei der Übernahme griechischer Vorstellungen in christliche Kontexte bereits extrem traditionsbehaftet; gleichzeitig, das wiederum ist in der Auseinandersetzung mit dem Bedeutungsspektrum deutlich geworden, trägt die spezifisch christlich-metaphysische, von Alltagserfahrungen abstrahierte Aufladung der Lichtbegriffe dazu bei, die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits doch in gewisser Weise durchlässig erscheinen zu lassen.

Die mögliche Überschreitung wird dabei durch eine besondere Funktionalisierung der Lichtbegriffe evoziert, die – regelrecht kontraintuitiv – das Metaphorische selbst übersteigt: Die metaphysische Konzeptualisierung des Lichts führt somit zu einer Re-Codierung der Begriffe, wo eigentlich eine Analogie die Übertragung von Bedeutung aus einem Ursprungs- in einen Zielbereich garantiert.[62] Das Licht (als Bild) müsste eigentlich die Vorstellung von der Wahrheit erhellen, faktisch aber trägt der metaphysische Wahrheitsbegriff dazu bei, in ganz spezifischer Art und Weise vom Licht zu sprechen. Zwar mag der ursprüngliche Bereich des Bildes einen gewissen Einfluss auf die Vorstellung behalten – etwa, wenn das Spektrum des Lichts (von der Abwesenheit im Dunkel, über den Schatten und das Glimmen, bis hin zu Glanz und Blendung[63]) oder die Notwendigkeit von Licht für das (optisch-sinnliche) Erkennen dazu führt, der metaphysischen Idee eine präzisere Gestalt zu geben. Die metaphysische Codierung jedoch, die den Lichtbegriff gemäß ihrer eigenen Logik enorm erweitert, unterminiert das Konzept der Metapher insofern, als die zunehmende Abstraktion von jedweder Analogie zum physikalischen Licht eine kontextabhängige Semantisierung des Begriffs bedingt, zu welcher in erster Linie sanktionierte Wissensbestände und spezifische Erfahrungen im religiösen Bereich beitragen.[64] Es geht bei

---

61 Köbele (Anm. 27), S. 65, grenzt das Licht deshalb, mit Verweis auf den schon von Haug dargelegten Sonderstatus, gar bewusst aus ihren Überlegungen zur mystischen Sprache aus.

62 Cf. Coenen (Anm. 31). Zur Bedeutung der Analogie für Metaphern Hofstadter/Sander (Anm. 32), S. 91–96.

63 Dazu Wandhoff, Haiko, Einleitung, in: Lechtermann/idem (Anm. 2), S. 7–12.

64 Blumenberg (Anm. 10), S. 141, und (Anm. 36), S. 16, versucht im Rahmen seiner Metaphorologie anhand der Bildlichkeit der Sprache Indizien für eine Substruktur des Denkens zu finden. Cf. dazu Kaminski (Anm. 48). Mit dem Begriff der Metapher, und darin folgt ihm Köbele (Anm. 27) prinzipiell, bleibt es indes bei der Vorstellung einer Relation zwischen zwei Begriffen – im Sinne von Bild und Bedeutung. Vor allem am Lichtbegriff (und besonders dort, wo er für Wahrheit einstehen kann) entwickelt Blumenberg die Vorstellung einer besonderen Art der Begriffsbildung, die nur in dieser Bildlichkeit stattfinden könne, da sich das Eigentliche nicht in gleicher Weise überhaupt oder zumindest nicht pragmatisch ausdrücken ließe. Die spezifische „Nicht-Rückübertragbarkeit" aber, als bestimmendes Merkmal „absoluter Metaphern" (cf. Blumenberg [Anm. 36], S. 14, und Kaminski [Anm. 48], S. 49),

der metaphysischen Konzeptualisierung der Lichtbegriffe also in erster Linie um den Rekurs auf ein ganz bestimmtes Wissen, das im theologischen Diskurs entwickelt und vermittelt wird und letztlich dazu beiträgt, dass das Licht (mithin der eigentliche Bildbereich) von spezifischen Vorstellungen her definiert wird. Das hat zur Folge, dass die (linguistische) Kategorisierung der Lichtbegriffe als Metaphern fragwürdig wird: Das Verständnis von Licht als Wahrheit ergibt sich eben nicht aus sinnlichen Alltagserfahrungen bezüglich des Lichts, sondern beruht auf der intellektuellen Auseinandersetzung mit legitimen christlichen Glaubenssätzen,[65] die ganz stark auch die Vorstellung vom Licht beeinflussen.

In dieser metaphysischen Konzeptualisierung des Lichts, welche die Lichthaftigkeit der göttlichen Wahrheit ebenso umfasst wie die Wahrhaftigkeit des göttlichen Lichts,[66] wird letztlich sogar – und zwar gerade aufgrund der spezifischen Begriffsbildung – die Begegnung mit dem Göttlichen denkbar. Dabei wird die Begegnung zunächst als Erfahrung zeitloser Momenthaftigkeit dargestellt, als jener Augenblick, in welchem es einen „wie ein Lichtblitz" durchfährt. Die Erfahrung wird dabei eben zugleich wesentlich an den Glauben geknüpft, denn „‚Gott ist das Licht', nicht wie diese Augen es sehen, sondern wie das Herz es sieht, wenn es hört: er ist die Wahrheit" (Augustinus, oben S. 94). Der Glaube (*fides*) ist, wie Augustinus weiter ausführt, die *conditio sine qua non* der Einsicht:[67] Die glaubensgestützte Anerkennung von Aussagen zur Metaphysik des Lichts trägt dazu bei, sich das abstrakte Wissen (etwa in Form von Überzeugungen) ganz konkret anzueignen. Dabei spielen Aspekte wie Autorität, Gewöhnung und Rechtfertigung bzw. ganz spezifische Wahrheitskriterien eine zentrale Rolle, die der Legitimität des Wissens Vorschub leisten (können und müssen);[68] gleichzeitig konstituiert sich, aufgrund der Abstraktion von allen lebensweltlichen Bezugspunkten, im Licht ein quasi transzendenter, allein der Sprache immanenter Erfahrungsraum, der Begegnungen mit dem göttlichen im Licht ermöglichen kann. Die Sprache erlaubt nämlich, da der Wahrheitsanspruch des Metaphysischen diskursiv mit Licht(-haftigkeit) verbunden – und von daher zwingend unter den Glauben subsumiert – wird, die Erfahrung dessen, was im Grunde ‚nur' semantisch vermittelt wird: die Lichthaftigkeit der Wahrheit selbst. Im Für-wahr-halten von

---

spricht letztlich eher für Begriffsbildung als für Metaphorik. Cf. dazu Hofstadter/Sander (Anm. 32), S. 94–95.

65 Cf. zur Bedeutung von Glaubenssätzen in der christlichen Theologie Art. ‚Dogma', in: RGG 4, Bd. 2, Tübingen 1999, Sp. 895–899.

66 Cf. dazu die Ausführungen weiter oben bezüglich des Prologs zum Johannes-Evangelium.

67 Cf. De Trinitate, VIII, 4, 6, wo der Glaube mit der liebenden Erkenntnis im Herzen verbunden wird. Das Kapitel lautet: ‚Deus per fidem diligendus ut cor mundetur' („Gott mit Glauben liebend, damit das Herz gereinigt werde").

68 Sandkühler, Hans-Jörg, Kritik der Repräsentation. Einführung in die Theorie der Überzeugungen, der Wissenskulturen und des Wissens, Frankfurt a.M. 2009, S. 118–124. Zum speziellen Wahrheitsanspruch des Lichts cf. das Folgende.

Aussagen wie *Lumen de lumine, Deum verum de Deo vero* (aus dem Credo) lässt sich die (spontan-‚blitzhafte') Einsicht in den Umstand, dass das wahre Licht letztlich wahrhaftig wahr ist, tatsächlich erleben. Sobald das Licht in der Erkenntnis zu Wahrheit bzw. die Wahrheit zu Licht wird, kann der Moment dieser Erkenntnis (sc. das augenblickhafte Erfassen der geglaubten Wahrheit als wahr) als Begreifen erfahren werden. Erst also, wenn das Licht von der Vorstellung eines metaphysisch wahrhaftigen Seinslichts her konzeptualisiert wird, das als Ursprung allen Seins geglaubt wird, kann der Wahrheitsanspruch des Lichtbegriffs im Verstehen erfahren werden. Das Licht bleibt damit zwar ein Bild des göttlich wahren Seins,[69] geht aber weit über das hinaus, was ein Begriff oder eine Metapher für gewöhnlich zu leisten vermögen: Das Licht wird tatsächlich in seiner Wahrhaftigkeit erkennbar, wobei der Realitätsstatus eben konkret abhängig ist vom Glauben an den Schöpfer.

Für das entsprechende Verständnis der metaphysischen Lichtbegriffe ist jedoch spezielles Wissen wesentliche Voraussetzung. Für Rezipienten etwa, die in die Zusammenhänge von christlichen Überzeugungen und Glaubenswahrheiten eingeführt werden sollen, geht es zunächst darum, mit der Lichthaftigkeit auf diskursiver Ebene vertraut gemacht zu werden. Denn vor der metaphysischen Umdeutung bzw. (Re-)Codierung liegt es nahe, die Lichtbegriffe im naiven Zugang durchaus im Sinne von Metaphern aufzufassen. Die Begegnung bzw. die intensive Auseinandersetzung mit den Glaubenswahrheiten kann dann dazu beitragen, Licht als Wahrheit und Wahrheit als Licht zu begreifen sowie den spezifischen Wahrheitsanspruch der Lichthaftigkeit daraus abzuleiten. Mit dem Glauben schließlich, dem faktischen Für-wahr-halten der metaphysischen Aussagen, kann das Wissen um die Lichthaftigkeit der Wahrheit einen darüber hinaus veränderten epistemologischen Status erhalten,[70] und die Wahrheit lässt sich tatsächlich als lichthaft begreifen.

Das Licht vermittelt dem Gläubigen somit, gestützt auf den Diskurs der Lichtmetaphysik, einen Eindruck von den Glaubenswahrheiten, der mehr ist als ein rational-zeichenhafter Verweis: Im Erfassen des Leuchtens kann dem Gläubigen das Leuchtende in dem Maße als wahr erscheinen, wie die Wahrhaftigkeit des Lichts geglaubt wird. Die Lichtbegriffe können demnach im Für-wahr-halten die radikale Differenz der Relation von Bild und Bedeutung transzendieren, da der Glaube – der

69 So v.a. Augustinus, der in ‚Contra Faustum Manichaeum', XX, 2, das göttliche Licht (den Vater) als *inaccessibile* (unzugänglich) darstellt, wodurch die Relation von Bild und Bedeutung als Differenzphänomen begriffen werden kann, dem folglich keine Analogie mehr inhärent ist. Dagegen etwa Plotin, der im erkannten Licht das Göttliche sieht. Cf. dazu Blumenberg (Anm. 10), S. 157–158.

70 Obschon es sich bei der Erfahrung der Erkenntnis vom Licht als wahr um eine Erfahrung in Sprache handelt, deren Vermitteltheit stets gegen ihren eigenen Wahrheitsanspruch ins Feld geführt werden kann (cf. Augustinus), geht es darum, dass das (externe, quasi objektive) Wissen angenommen und in eine (subjektiv-internalisierte) Gewissheit verwandelt wird. Das „Für-wahr-halten" nach Sandkühler (Anm. 68) ist hier vor allem als verkürzter, epistemologischer Ausdruck gewählt. Religiöser Glaube greift in der Praxis natürlich deutlich weiter aus.

bereits der Einsicht in die Wahrheit vorausgehen muss – eine Erfahrung ermöglicht, die sich ausnahmslos am Begriff ereignen kann.[71] In dieser individuellen Erfahrung wird die (vermeintliche) Analogie zwischen Wahrheit und Licht aufgegeben, so dass die Ähnlichkeit in eine – vorgestellte bzw. geglaubte – Identität kippt. Als epistemologische Grundlage beim Umgang mit metaphysisch aufgeladenen Lichtbegriffen spielt die Analogie somit kaum mehr eine Rolle. Dadurch wird der Lichtbegriff, der zugleich exklusiver Ausdruck der Erfahrung wird, zwangsläufig zum unmittelbaren Ausdruck der Wahrheit, und die Wahrheit muss entsprechend lichthaft gedacht werden.

Damit fällt die Vermittlung dieser spezifischen Erfahrung jedoch auf genau jene Begrifflichkeit zurück, die den Ausgangspunkt der Erfahrung ermöglicht: Im Fürwahr-halten des Leuchtens der Wahrheit kann die Erkenntnis der Wahrheit nur als Licht begreifbar werden (was noch einmal verdeutlicht, inwieweit das Transzendente hier an die Sprache gebunden ist). Aus der quasi selbstreferenziellen Semantisierung des Erfassens der Wahrheit im Licht aber (sc. als Erleuchtung)[72] resultiert letztlich die für den Gläubigen unverbrüchliche Erkenntnis, dass das Licht nur Wahrheit, Wahrheit jedoch nur lichthaft sein könne. Im Lichtbegriff kann folglich auf die potenzielle Erfahrbarkeit lichthafter Wahrheit bzw. des wahren Lichts rekurriert werden.

Zwar tritt mit einer Verbalisierung der Erfahrung wiederum die Diskrepanz zwischen Erleben und sprachlich-zeichenhaftem Ausdruck zutage (so dass die vermeintliche Ähnlichkeit wieder in einen Verweis zurückfällt, der den eschatologischen Vorbehalt im Sinne der traditionellen Mystik reproduziert); doch ist der Umstand, dass die konkrete Erfahrung wieder als abstraktes Wissen erscheint, allein den Bedingungen der Vermittlung geschuldet.[73] Weil die auf Glauben basierte Erkenntnis, dass Licht Wahrheit bzw. Wahrheit tatsächlich Licht ist, aber nur aus der sprachlichen Darstellung von der Lichthaftigkeit dieser Erkenntnis resultieren

71 Erkenntnis und Erfahrung sind damit unweigerlich an die spezifische Codierung der Lichtbegriffe sowie an eine adäquate Einstellung zu diesen Begriffen gebunden. Während es also bei den Mystikern der Volkssprachen um eine gnadenhaft-paradoxe Begegnung mit der unbegriffenen Wahrheit des Göttlichen geht, wird mit dem metaphysischen Lichtbegriff eher eine regulierte, regelrecht institutionalisierte Begegnung möglich.

72 Diese gesteigerte Selbstbezüglichkeit resultiert aus dem Umstand, dass das Erkennen von Wahrheit mit Begriffen des Einleuchtens, Erhellens und Klärens gefasst wird. Hinzu kommt, dass das Licht als Wahrheit nicht nur auf die Wahrhaftigkeit des Lichts, sondern zugleich auf die Einsicht in diesen Bezug rekurriert.

73 Die Erfahrung muss, soll sie ausgedrückt und vermittelt werden, unweigerlich auf den Begriff gebracht werden. Cf. dazu Haug, Walter, Grundformen religiöser Erfahrung als epochale Positionen. Vom frühmittelalterlichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell, in: Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, hg. v. idem., Tübingen 1995, S. 501–530, sowie Haas (Anm. 27), bes. 136–185 zum Verhältnis von Sprache und Erfahrung bzw. den Wegen und Grenzen mystischer Erfahrung. Köbele (Anm. 27), S. 21–26, legt ausführlich dar, wie prekär der Begriff ‚Erfahrung' in Bezug auf die Bewertung mystischer Texte bzw. mystischer Sprache ist; als Beschreibung für Prozesse der Erkenntnis an den Texten selbst trägt er m.E. aber doch.

kann, zu der es kein lebensweltliches Pendant geben kann, ist die Kommunikation genau auf jene Bildlichkeit zurückgeworfen, welche die Erfahrung dieser Einsicht überhaupt erst ermöglicht. Immerhin kann dieses Wissen nun auf einer anderen epistemologischen Ebene situiert werden, da die einmal erfahrene Lichthaftigkeit mit einem wesentlich höheren Wahrheitsanspruch und einer dringlicheren Legitimität auftritt. Mit anderen Worten: Das Licht wird somit trotz seiner Zeichenhaftigkeit zum ultimativen Ausdruck der geglaubten Existenz des im Grunde nur sinnlich Unsichtbaren.[74]

Das metaphysische Licht bleibt in der Vermittlung, selbst wenn es von der (glaubensbasierten) Erfahrung lichthafter Wahrheit her konzeptualisiert wird, im Status der Bildlichkeit, bleibt ein Uneigentliches;[75] aufgrund der speziellen Konzeptualisierung der Lichtbegriffe aber – also von jenen Glaubenswahrheiten her, zu deren Darstellung sie eigentlich verwendet werden – kann auf epistemologischer Ebene ein Sonderfall konstatiert werden: Natürlich lässt sich das Licht zunächst als Metapher beschreiben, die der Rezipient von seiner Alltagserfahrung her zu verstehen versuchen kann. Im metaphysischen Kontext wird – durch die reziproke Konzeptualisierung von Licht und Wahrheit – mit der Analogie zugleich die entscheidende metaphorologische Grundlage epistemologisch regelrecht unterminiert: Mit der Einführung in die christliche Metaphysik kann sich die Vorstellung vom Licht nämlich dahingehend ändern, dass die Lichtbegriffe im Rahmen des Diskurses völlig neue Bedeutung erhalten, wobei eine Verschiebung auf dem epistemologischen Spektrum gleich in zwei unterschiedliche Richtungen denkbar ist.[76] Die metaphysische Konzeptualisierung eröffnet dabei einen zunächst zeichenhaft vermittelten Bedeutungsraum, der jenseits der irdischen Erfahrungswelt situiert ist. In diesem Raum kann der lichthaften Wahrheit bereits in Form eines abstrakten Wissens begegnet

74 Der Glaube, das ‚Für-wahr-halten' von etwas, lässt somit im Licht wahr werden, worauf der Begriff im Grunde nur zeichenhaft verweist. Zwar stellt der Glaube dabei, nach Sandkühler (Anm. 68), S. 34 und 85–86, eine schwächere Form der Überzeugung dar bzw. eine Form von Gewissheit mit einem vorwiegend subjektiven Wahrheitsanspruch – immerhin aber eine mit einem genuinen, im gemeinsamen Glauben quasi objektivierbaren Wahrheitsanspruch.

75 Zwar kann das Licht ontologisch absolut gesetzt werden; der Rekurs auf die Bildhaftigkeit (wie sie etwa bei Augustinus zu sehen war) hält aber die vermittelnde Funktion bewusst. Damit zeigt sich erneut die Komplexität der (mystischen) Sprache: Licht ist zunächst einfach ein Begriff, und selbst der Glaube, den es braucht, um die Erfahrung überhaupt in den Bereich des Möglichen zu holen, ist kein Garant für das Erleben. Da es um Sprache und Denken geht, kann die Erfahrung nicht in der Welt gemacht oder konkret vermittelt werden. Dennoch braucht es den Glauben an die sprachlich evozierte Lichtmetaphysik, um die Erfahrung überhaupt in den Bereich des Möglichen zu holen.

76 Als epistemologisches Spektrum soll die Möglichkeit verstanden werden, den Bezug zwischen Bedeutung und Bedeutungsträger differenziert aufzufassen. Die Bedeutungsbildung lässt sich demnach, im Spannungsfeld von Ähnlichkeit und Kontingenz, nach unterschiedlichen Abstraktionsgraden einteilen, vom Fußabdruck im Sand über den Rauch des Feuers bis hin zu Piktogrammen und Buchstaben. Cf. dazu die Ausführungen von Kaden, Christian, Art. ‚Zeichen', in: MGG 2, Bd. 9: Sachteil (1998), Sp. 2149–2220, hier 2158.

werden. Entscheidend aber ist, dass ein Teil dieser Bedeutung jene Erfahrung umfasst, die (selbst, wenn sie von anderen gemacht wurde) am Begriff möglich ist – wenn das Vermittelte tatsächlich geglaubt wird. Und in dieser potenziellen Erfahrbarkeit ist folglich die enorme Bedeutung vom Licht zu sehen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich schließlich auch die Verwendung des Lichts im hier diskutierten Textbeispiel besser einschätzen: Die Lichtbegriffe, die in ‚Gottes Zukunft' in aller Regel als Prädikat zu einem göttlich gedachten Erkenntnisgegenstand hinzutreten,[77] können insofern ontologisch aufgewertet werden, als sie (potenziell) Einfluss auf den epistemologischen Status dessen nehmen, was sie bedeuten. In der Katechese aber, für die Heinrich seinen Text konzipiert hat, geht es zunächst einmal um die lehrhafte, rational-zeichenhafte Vermittlung möglicher Erfahrungen im Jenseits. Dennoch treten die Lichtbegriffe bereits hier mit einem erfahrungsbasiert erhöhten Wahrheitsanspruch auf, der wesentlich zur Legitimität des Leuchtenden beitragen kann. Und im gefestigten Glauben, wenn der sprachliche Ausdruck seine Zeichenfunktion verliert und die Lichthaftigkeit tatsächlich als wahr erfahrbar wird, leuchtet auch der abstrakte „Glanz himmlischer Freude" (GZ 7522: *himelischer freuden glantz*) dem Gläubigen unmittelbar ein.

77 Es gibt in ‚Gottes Zukunft' keine explizite Erklärung oder Erläuterung des Lichts.