

**FREIBURGER ZEITSCHRIFT  
FÜR PHILOSOPHIE  
UND THEOLOGIE**

SONDER-ABDRUCK AUS BD. 39 (1992.) HEFT 1-2

MICHAEL EGERDING

## Johannes Taulers Auffassung vom Menschen

Daß Johannes Tauler<sup>1</sup> (1300–1361) sich in seinen Predigten so ausgiebig mit dem Menschen, seinen Einstellungen und Verhaltensweisen befaßt, liegt in der Zielperspektive begründet, die in allen Predigten jeweils anders, d. h. im Rahmen von bestimmten menschlichen Situationen, Handlungsweisen und Verhaltensdispositionen entfaltet wird:

Tauler geht es – wie allen Mystikern – um die erfahrungshafte Erkenntnis Gottes, die der Mensch nur dann erlangen kann, wenn er bereit ist, als Voraussetzung für das Zustandekommen dieser Erkenntnis bestimmte Konsequenzen in Hinblick auf sein Denken und Handeln zu realisieren. Diese Konsequenzen resultieren aus der Eigenart der in den Predigten immer wieder thematisierten Unmittelbarkeit des Gott-erkennens, dessen spezifische Struktur darin besteht, daß die bei jedem Erkennen mehr oder weniger vorhandene Beziehung von Nähe und gleichzeitiger Distanz eines Erkenntnissubjektes zum intentionalen Gegenüber hier unter Wegfall jeglicher Differenz gesteigert ist zur

<sup>1</sup> Zitiert wird nach: F. VETTER: Die Predigten Taulers. Berlin 1910 (Deutsche Texte des Mittelalters XII); zitiert als V mit Predigtnummer, Seiten- und Zeilenzahl. Zu Leben, Werk und Lehre s. L. GNÄDINGER: Art. Tauler, in: DS 15, 1990, Sp. 57–79. DIES.: Einführung, in: Johannes Tauler. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von L. Gnädinger, Olten 1983, 9–59. DIES.: Johannes Tauler in Straßburg, in: Gestalten der Kirchengeschichte. Hg. v. M. Greschat. Stuttgart 1983. Bd. 4/Mittelalter II, 176–198. A. M. HAAS: Deutsche Mystik, in: H. de Boor/I. Glier: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter (1250–1370), 2. Teil: Reimpaargedichte, Drama, Prosa. Hg. v. I. Glier. München 1987, 234–305; zu Johannes Tauler 268–275.

Vereinigung von Gott und Mensch. Damit der Prozeß der Einswerdung mit Gott aber überhaupt für den Menschen existentiell relevant werden kann, muß der Mensch davon überzeugt sein, daß all seine Sinnmöglichkeiten, sein Heil, ausschließlich in Gott als dem alles bestimmenden Grund der Wirklichkeit ihre Erfüllung finden. Der Mystiker, dessen Interesse sich auf den «direkten Bezug zu seinem Heil»<sup>2</sup> konzentriert, präzisiert die Beziehung des Menschen zu diesem Sinngrund dahingehend, daß er fragt: Welche Handlungen sind erforderlich, damit die anvisierte menschliche Vollkommenheit, die unio des Menschen mit Gott, erreicht werden kann? Wie läßt sich genauer der Verhaltensentwurf bestimmen, in dem Gott die absolute Wertposition innehat, dem Menschen, seiner Zeit und Geschichte dagegen nur ein relativer Wert eingeräumt wird? Genauerhin: Welche Bedeutung haben der Mensch und seine Welt in Hinblick auf Gott und hat umgekehrt Gott für den Menschen, seine Welt und sein Tun darin?

Indem Tauler in seinen Predigten konventionelles Verhalten in der alltäglichen Lebenswelt seiner Zuhörer thematisiert, werden diese mit ihrem eigenen Verhalten konfrontiert und zugleich zum Sprung veranlaßt von ihren Selbstverständlichkeiten weg über die – an den Mitmenschen entdeckten – Motivationszusammenhänge hin zu den eigenen Einstellungen, die ihr Handeln und Verhalten bestimmen. Im einzelnen geht Tauler dabei in der Weise vor<sup>3</sup>, daß er sein – aus der dauernden Beschäftigung mit dem Evangelium sich ergebendes – ideelles, Gott und Welt umfassendes Konzept der menschlichen Selbstausslegung immer wieder mit Handlungsdispositionen und Verhaltensweisen, die diesem Konzept widersprechen, in Beziehung setzt. Die Aufmerksamkeit der Predigtzuhörer wird dabei im besonderen Maße dadurch evoziert, daß Tauler die verschiedensten Alltagssituationen des von ihm seelsorgerlich betreuten Zuhörerkreises aus dem Lebenszusammenhang, in dem sie stehen, herausnimmt, sie in der Predigt vorstellt und an dem Anspruch des Evangeliums mißt. Die zitierten Beispiele, die konkret gelebtes Leben mit all seinen Motivationen und Intentionen erneut Gegenwart werden lassen, ermöglichen dem Zuhörer, daß er aus seinem eigenen Alltag heraustritt, Einblick in den Glaubensvollzug seiner

<sup>2</sup> K. RUH, in: ders. (Hg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposion Kloster Engelberg 1984. Diskussionsbericht. Stuttgart 1986, 342–346, hier: 344.

<sup>3</sup> Im folgenden greife ich auf Überlegungen zurück, die ich in *GuL* 63 (1990), 99–110, hier 100, unter dem Aspekt der Demut bei Johannes Tauler entfaltet habe.

Mitchristen erhält und anhand des zitierten Lebensausschnittes sein eigenes Leben auf die von Tauler im Zusammenhang mit dem jeweiligen Beispiel entwickelte Perspektive des Evangeliums hin durchzugehen beginnt. Dabei fühlt er sich nicht allein, sondern findet sich oft in der Schwäche des anderen wieder, kann sich freuen über das, was ihm bislang an Irrwegen erspart geblieben ist, oder auch schon etwas ahnen von dem, was ihm noch alles an Gelingen oder Mißlingen auf seinem Weg zu Gott bevorsteht. Somit läuft der Zuhörer von Taulers Predigten über die unterschiedlichsten Erfahrungen von Menschen, die sich in ähnlicher Situation unter dem Anspruch des Evangeliums befinden, geistig auf seinem eigenen Glaubensweg mit all seinen Möglichkeiten bis zum Ziel voraus. Dabei macht er in den Erfahrungen der anderen seine eigenen Erfahrungen, indem ihm möglich wird zu sehen, wovon er im einzelnen jeweils gelenkt ist, wenn er handelt.<sup>4</sup> Für Tauler ist die Analyse des eigenen Verhaltens und der zugrundeliegenden Motivationsstruktur unumgänglich, da der Mensch nur auf diese Weise für sich klären kann, ob sein tatsächliches Verhalten mit seinem Verhaltensentwurf, seinen Grundeinstellungen und seinen Handlungszielen übereinstimmt. Im Kontext seiner – von gleichen oder ähnlichen Grundüberzeugungen gekennzeichneten – Hörergemeinde stellt für Tauler die Form der Predigt eine Möglichkeit dar, u. a. über den Weg der Mitmenschen die eigenen Motivationszusammenhänge aufzudecken, die das jeweilige Handeln bestimmen.

## I.

Die von Tauler betriebene Problematisierung selbstverständlicher Denk- und Handlungsmuster<sup>5</sup> basiert auf einer Umwertung konventioneller Wertsetzungen, die – aus seiner Sicht – jeder Mensch in Anbetracht seiner Geschöpflichkeit vollziehen muß; denn wenn – wie

<sup>4</sup> W. ISER: *Der Akt des Lesens*. München 1984, 100.

<sup>5</sup> In diesem Zusammenhang verdient auch die Relativierung und Kritik zahlreicher Rollenfixierungen durch Tauler Beachtung, z. B. die Feststellung: «Die lüte wellent rechte pffaffen und provinciale sin, einen ieglichen berichten, und enwissent wer si selber sint» (V 16; 74, 9f; vgl. auch: V 41, 16–22; 87, 7–10; 119, 28–33; 127, 23–36; 202, 23–27; 208, 23–29). Zur Abhaltung der Eucharistiefeier bemerkt Tauler: «Das zuo dem amte geboert, das ist das opber. In der wise geistlichen so mag es als wol tuon einr frouwen persone als ein man, und in weler zit si das tuon wil, nacht und tag ...» (V 40; 165, 15–17).

Tauler selbstverständlich voraussetzt – akzeptiert werden kann, daß Welt und Mensch nur sind, weil sie von Gott her sind, heißt dies zugleich, daß sie von sich und aus sich selbst nichts<sup>6</sup> sind. A. M. Haas faßt diesen Sachverhalt in Bezug auf den Menschen folgendermaßen zusammen: «Nach Tauler hat der Mensch von sich aus nichts, das sein eigen wäre; eigen ist ihm im letzten eben dieses Nichts ...»<sup>7</sup>. Der Mensch vermag zur Einsicht über seine tatsächliche Verfassung zu kommen, wenn er mit seinen Fehlern, Mängeln und Unzulänglichkeiten konfrontiert wird, in die er verstrickt ist. Tauler meint dazu: «*Dis ensol dich nüt entsetzen; es enist dir nüt uf gevallen ze schaden, sunder zuo eime bekentnisse dines nichtes und zuo einer versmehunge din selbes ...*» (V 65; 355, 38–356,2). Insbesondere aber ermöglicht die in der Begegnung mit Gott gewonnene Kontrasterfahrung den wahren Gottesfreunden eine realistische Einschätzung ihrer selbst: «*Wan ie me si bekennent sin hocheit, ie me si erkennent ir kleinheit und vernüttheit*» (V 50; 229, 10f). Allerdings ist die Erkenntnis, daß wir sowohl «*von naturen nicht ensint*» als auch der Sünde unterworfen sind, «*das uns ze nichte gemacht hat*» (V 67; 365, 21f), auch erfahrungs- und standpunktbedingt. Denn wenn jemand etwas Geringeres als Gott groß und hoch hält, für den kann – so folgert Tauler – Gott niemals hoch und groß sein. Wer aber die Höhe Gottes erfahren hat, «*dem get sin gemuete so hoch uf in minnen und danknemkeit und in hoher wirdikeit Gotz, das ime nüt enmag geschmacken das under dem ist. Wan alles das geschaffen ist, das ist als unsprechlich verre under Gotte als ein luter nicht gegen vollem wesende ...*» (V 67; 368, 28–32). Gott selbst spricht Tauler bei diesem Prozeß der Selbsterkenntnis eine entscheidende Rolle zu, insofern er es seiner Meinung nach ist, der dem Menschen jede vermeintliche sichere Basis des Lebens entzieht, wie z.B. das Vertrauen in die eigene Leistung (s. V 13; 64, 20), durch die viele Werke – auch religiöser Art wie Fasten, Wachen, Beten, das Tragen von härenen Hemden – hervor gebracht werden, so daß das Selbstwertgefühl aufgrund des eigenen Tuns den vielen Erfolgen entsprechend steigt. Tauler bemerkt: «*... was si daruf dis haltent, das brichet Got dicke von grosser truwen, und geschibet dicke das der mensche nüt vermag ... so muos er anders sin, umb das ime alles enthalt gebrochen werde und uf sin blos luter niht gewiset werde und uf Got*

<sup>6</sup> Zu diesem Axiom vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX: De diligendo Deo II 4; 122,8; MEISTER ECKHART DW I, 69,8; 70 Anm. 1 (weitere Stellen).

<sup>7</sup> A. M. HAAS: Deutsche Mystik. aaO. 272.

*wesentlichen blibe und sin vergeben alleine in eime simpellen einveltigen gelouben unde enthalt von nichte nüt me*» (V 21; 86, 32–87, 1.3–6).

1. Die Konsequenzen<sup>8</sup> aus der Einsicht des Menschen in seine kreatürliche Verfaßtheit bestimmen nach Tauler nicht so sehr das, was der – sich als Geschöpf Gottes begreifende – Mensch tut; vielmehr ist Tauler der Auffassung, daß die Anerkennung der eigenen Geschöpflichkeit – da jede Praxis zurückgebunden ist an das Bewußtsein, mit dem man etwas tut – in der alles Denken und Tun bestimmenden Einstellung zum Ausdruck kommen muß. Die Anerkennung der eigenen Nichtigkeit garantiert, daß der Mensch keine Grenzüberschreitung begeht; indem er sich keine Dinge mehr zuschreibt, die von Gott sind, realisiert er in seinem Bewußtsein, daß er ein Nichts ist, läßt Gott den Herrn sein und unterwirft sich ihm (s. V 67; 366, 2f).

Im Kontext dieser Sichtweise der menschlichen Existenz haben Taulers kritische Bemerkungen zum Stellenwert, den viele Menschen der Vernunft geben, desillusionierende Funktion. Statt sich in Demut unter Gottes Willen zu beugen und sich ihm ganz anzuvertrauen, überlassen sich viele, so die Beobachtung Taulers, der vernünftigen Selbstgefälligkeit und bilden sich ein, Leiden und andere Arten von Bedrängnis mit ihrer Weisheit von sich abwenden zu können. Taulers Kommentar: «*Sü wellent Gotte zuo wise sin und in leren und in meistern, und enkunnet nit die ding von ime genemen; die hant gros liden ...*» (V 3; 19, 22–24). Denn, so führt Tauler weiter aus, wenn ernsthafte Widerwärtigkeiten auf den Menschen treffen, bleibt nur noch Jammern und Wehklagen bei denjenigen übrig, die wegen ihrer hohen Worte und ihres hohen Verstandes einen großen Namen haben und sich auch selber für gut und viel von sich halten, so daß sie alles ihrer Beurteilung unterziehen und ihre eigene Art, ihren eigenen Willen und ihre Gewohnheiten sogar für göttliche Forderungen und gottreichen Willen halten (s. V 9; 41, 13–21.26f): «*Al zehant verstübet und verflüget alles das do was, das ein trahen nüt do blibet ... Si wolten etwas schinen und üt sin, und do enwas nüt inne.*» (V 60b; 288, 11–14)

2. Wie für den Menschen im besonderen gilt auch für die kreatürliche Wirklichkeit insgesamt, daß sie nur im Zusammenhang mit Gott

<sup>8</sup> Vgl. dazu auch A. M. HAAS: Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Fribourg 1971. Zu Johannes Tauler 76–153. Siehe auch L. DE BAZELAIRE: Art. Connaissance de soi, in: DS II, 1953, Sp. 1511–1543.

einen Wert besitzt, aus sich selbst heraus aber nichts ist. Legt man eine derartige Verhältnisbestimmung von Gott und Welt zugrunde, ist bezüglich des Welthandelns des Menschen zu fragen<sup>9</sup>, welchen Bezug der Mensch überhaupt zur Welt mit all ihren Geschöpfen haben darf. Taulers Predigten können allesamt als Antwort auf diese Frage gelesen werden; es geht in ihnen nämlich darum, herauszustellen, worauf der Schwerpunkt des menschlichen Interesses zu liegen hat im Umgang mit der Welt, mit sich selber, in der Arbeit, in Freud und Leid. Grundsätzlich steht für ihn fest: Wer sich ganz der Welt, den Dingen und der Arbeit hingibt, kann sich nicht mehr auf Gott hin orientieren und räumt Gott keinen Platz mehr in seinem rein diesseits orientierten Leben ein. Daher empfiehlt Tauler, da man nicht ausschließlich Gott liebt, wenn man diese Liebe teilt mit der Liebe zu den Kreaturen: «*Antweder du muost dich Gotte zuomole ergeben, oder dich sin getroesten ...*» (V 26; 106, 18f). Gegenüber der Reizüberflutung, die den Menschen von Gott ablenkt, so daß die Gottsuche verblaßt und an die Stelle Gottes die Lust am Irdischen tritt, fordert Tauler immer wieder dazu auf, daß man sich auf Gott hin konzentriert. Dazu ist erforderlich, daß man sich vor der Zerstreuung durch menschliche Gesellschaft oder durch menschliche Liebenswürdigkeit hütet; denn wo man sich derart anhänglich gegenüber der irdischen Wirklichkeit zeigt, «*daz ist alles welt*» (V 16; 72, 24) und nicht Gott. Auch sollte man darauf achten, daß der Ursprung des Lustempfindens niemals ausschließlich in der Zeit anzusiedeln ist; denn «*wo din schatz ist, do ist ouch din hertze*» (V 20; 81, 1). Vielmehr hat der Mensch dem Trost und der Annehmlichkeit der Welt zu entsagen (s. V 19; 70, 33f); sein Herz muß von der Erde, d. h. von der Liebe zu irdischen Dingen entfernt werden: «*Wenne der mensche Got erkriegen wil, der sol einen steten unbeweglichen flis haben, also nüt das er hütte an hebe und morne abe losse, sunder er sol sin stete an der uebunge alle zit, alle stunde und alle tage, ob er zuo sinem besten komen wil; nüt hütte leben Gotte und morne der naturen oder den creaturen*» (V 63; 342, 30–343, 3). Darum muß der Mensch sich auch – will er, daß Gott in ihm wirklich wird – genau prüfen, was ihn am meisten zu Lust oder Leid bewegt: «*Kinder, wellent ir ouch selber werlichen bekennen wie ir sint an ganzen waren zeichen, so besehent was das si das ouch aller meist bewegen mag ze liebe oder ze leide oder ze froeiden oder ze jamer; das si was das si, das ding ist din bestes, das si Got oder creature*» (V 41; 173, 14–17). Dementsprechend kann man feststellen,

<sup>9</sup> Vgl. dazu M. EGERDING: aaO. 106f.

ob der Mensch die Bedeutung Gottes für sein eigenes Leben erkannt hat und infolgedessen der geschöpflichen Wirklichkeit nur noch eine relative Bedeutung zumißt, Gott dagegen absolute. Allgemein gilt für den auf Gott hin orientierten Menschen: Er darf nie den Dingen so viel Wertschätzung entgegenbringen, daß er ohne sie nicht mehr leben kann.<sup>10</sup> Damit erteilt Tauler dem Besitz keine Absage, wohl aber dem aus egoistischen Motiven gespeisten Besitzdenken; denn der Mensch vermag seiner Meinung nach, ohne Schaden zu nehmen, ein Königreich zu besitzen, wenn er nur frei vom Eigenwillen und der abhängigmachenden Gewöhnung an die Dinge ist. Die Dinge hindern den Gottesbezug demnach nur dann, wenn der Mensch sie zum Instrument seines Eigenwillens macht. Die Beziehung, die der für Gott offene Mensch zur Welt haben sollte, verdeutlicht Tauler mit einem Rückgriff auf die Altväter: «*Man vindet von eime heiligen vatter, der waz also bildelos daz ime kein bilde enbleip; do kloppfete einer an siner türen und hiesch ime ettewaz; er sprach er wolte es ime holen; do er hinin kam, do waz es ime zuemole vergessen; genre kloppfete aber; er sprach: <was wiltu?> Diser hiesch aber; er meinde aber er wolte es ime holen und vergas es aber; zuo dem dirten mole genre kloppfete aber; do sprach diser: <kum und nim selber, ich enkan des bildes also lange in mir nit entalten, also blos ist min gemuete aller bilde*» (V 6; 27, 3–10).

3. Aus der Gott anvisierenden Sinnperspektive ergibt sich auch, daß der Mensch selbst nicht das Ziel seines Handelns sein darf. Denn daraus resultieren nur – so Tauler – die Verabsolutierung des Eigenwillens und der Versuch, allen menschlichen Vollzügen Ewigkeitscharakter zu verleihen: «*Nu merkent was das si das wening ieman Gotte der alle ding vermag, getar getrüwen, und sorgent und schaffent und würent und tuont ein ieklichs als ob er eweklich leben sülle ... man moechte sich es wol erschrecken wie der mensche das sine suochet in allen dingen engegen allen menschen, in worten, in werken, in gaben ...*» (V 66; 359, 30–34).

Aber selbst bei Menschen, die Gott zur Zielperspektive ihres Handelns gemacht haben – «*in allen werken und wisen und meinungen Gotz verjehen(t)*» (V 21; 86, 21) –, kann es, so die Erfahrung Taulers, zu einer

<sup>10</sup> Nach CHR. PLEUSER: Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler. Berlin 1967, 59, ist dies nur durch einen Weg des Leidens zu erreichen. «Vom Leid der Kreaturbesessenheit kommt der Mensch nach einer inneren Umkehr zum Leid des schmerzhaften Entwerdens von aller (besitzunge mit eigenschaft) und erreicht vielleicht am Ende die Vollkommenheit eines wahren *gotlidens*, in dem ihm alles Leid Freude ist.»

Fehlorientierung kommen. Die fehlerhafte Einstellung dieser Menschen besteht darin, daß sie, solange alles nach ihrem Willen geht, Gott loben, ehren und lieben; sobald aber Anfechtungen und Leiden kommen, wissen sie nicht mehr, woran sie sind. Hier wird für Tauler die eigentliche Motivation ihres Verhaltens offensichtlich: «... daz enwas nüt wesentliche Got, sunder ir gefuelen das waz ein krang fundamente und ein risende sant» (V 21; 86, 27f). Mit dem Kriterium der Gottes- und Selbstliebe vermag man auch eine religiöse Praxis der Beurteilung zu unterziehen, deren Sinn darin besteht, den Menschen von allem frei zu halten, was nicht Gott ist (s. V 57; 271, 13f). Für Tauler handelt es sich dabei dann um ein «inneres Pharisäertum», wenn solche Menschen in ihren auf Gott bezogenen Übungen der Frömmigkeit letztlich doch nur an sich selbst denken; Tauler beschreibt folgendermaßen: «Aber als man ir werke recht an sicht, so sint si es alles selber das si minnent und meinent in dem grunde, es si gebet und was es ist ... Dise tuont vil grosser schinender werke und louffent umbe iren aplas, und bettent und slabent sich für ir herze und sehent die schoenen bilde an, und knüwent und louffent die stat umbe. Und dis ennimmet sich alles Gott nüt an, wan ir minne und ir meinunge enist nüt zuo im gekert. Aber si gant her nider zuo den creaturen: do ist ir lust und genuede mit willen und mit wissende, oder es ist ir eigen guot oder gemach oder lust oder nutz ... Dis enist nüt dis wort dis gebotz, das man sol Got minnen von allem herzen und selen und von allem gemuete» (V 54; 246, 25–27; 247, 2–9; vgl. Dtn 6, 5).

Allgemein gilt für alles Tun, jegliche Form von Arbeit, daß die Intention des Handelns darüber entscheidet, ob das Tun zur Ehre Gottes geschieht, oder ob es, wenn das Ziel nicht Gott ist, «Abgötterei» ist (s. V 56; 26, 19f). Es geht demnach nicht darum, daß der Mensch nichts tut, sondern darum, daß er das, was er tut, in der rechten Ordnung durchführt. Nicht die Werke hindern auf dem Weg zu Gott, sondern ihre fehlende Hinordnung auf ihn. Die Hinordnung erreicht man, wenn man seinen Sinn in all seinem Tun ganz auf Gott und sonst nichts richtet (s. V 60e; 309, 20f) sowie in allen Werken und jeglicher Absicht Gott bekennt<sup>11</sup> (s. V 21; 86, 20f). Nur wenn die Arbeit ausschließlich zur Ehre Gottes geschieht und der Mensch nicht Ruhe und

<sup>11</sup> Jeglicher Vollzug muß daher von einem *entwerden* begleitet sein; d.h. «die vollständige Loslösung des Menschen aus seinen (mit eigenschaft) besessenen irdischen Haftungen ...». *Entwerden* «bedeutet das Aufgeben der scheinbaren Ichheit und neue wesenhafte Ichfindung durch essentielles Aufgehen in einem anderen, in Gott.» (Chr. Pleuser: aaO. 210)

Vollkommenheit in etwas sucht, «das nüt luter Got enist» (v 46; 203, 22f), wird er auf Dauer auch zufrieden bleiben. Darum muß der Mensch darauf achten, was ihn zu seiner Arbeit treibt; denn nicht die Arbeit läßt unzufrieden werden, sondern falsche Sinnorientierungen wie Karriere und Anerkennung durch die Mitmenschen, die oftmals zur Arbeit motivieren. Daher muß der Mensch, damit er zufrieden bleibt, lernen, Gott in seine Arbeit zu tragen (s. V 42; 178, 26f): «Und do an solt du och bekennen und bekant werden, weder din tuon allein uf Got gegangen habe, ob du ir ze friden blibest oder nüt» (V 42; 178, 21f).

## II.

Eine zentrale Bedeutung in Hinblick auf eine sinnvolle Verhältnisbestimmung von Gott-Mensch-Welt spricht Tauler der Vernunft zu. Der Mensch soll – der eigenen Grundoption für Gott entsprechend – mit seiner Vernunft prüfen «alles sin tuon und sin leben, obe út do inne lebe und wone daz Got nüt ensi ...» (V 24; 97, 11; vgl. V 23; 91, 26–28). Insbesondere empfiehlt Tauler dem Menschen, darauf zu achten, womit er umgeht und was seine gewohnheitsmäßigen Neigungen sind (S. V 52; 236, 14f). Mit der Fähigkeit der Vernunft, menschliches Denken und Handeln auf ihre Motive hin zu analysieren, ist die Aufgabe verbunden, hinter das Sichtbare zurückzugehen, um im Inneren des Menschen die jeglichem Selbstvollzug zugrundeliegende Motivation aufdecken zu können. Durch die reflexive Fähigkeit der Vernunft wird zu gleich die Außenorientierung des Menschen zugunsten einer Wendung nach innen verändert. Damit wird ebenfalls auch der Vorgang der Aufhebung des Konventionellen – von Tauler durch die Präsentation der verschiedenen Lebensweisen und -einstellungen in Form von Beispielen evoziert – dadurch weitergeführt, daß bei dem in der Predigt sich ereignenden Übergang vom Fraglosen zum Fragwürdigen die Distanzierung von allem selbstverständlich Gegebenen der sichtbaren, äußeren Wirklichkeit erfolgt. Dem Menschen wird auf diese Weise bewußt, was ihn bestimmt, wenn er handelt, und wer er selbst im Grunde ist, in dem alle körperlichen und geistigen Aktivitäten, alle Zielsetzungen und Dispositionen versammelt sind. Mangelnde Selbstreflexion meint Tauler aber gerade bei Christen ausmachen zu können: «Das ist ein gros laster und schande, das wir armen verbliben volk, die cristen sint und als grosse helfe bant, die gnade Gotz und den heiligen glouben und das

*beilig sacrament und als manig grosse helfe, und gont recht umbe als blinde buenr und erkennt unser selbes nüt das in uns ist, und enwissent dannan ab ze mole nüt...»* (V 61; 332, 27–32). Da sich der Mensch vorwiegend mit dem befaßt, was ihm gegenwärtig ist, entfremdet er sich von sich selbst, solange ihn infolge seiner Außenorientierung nur sinnlich Gegebenes interessiert (s. V 52; 236, 30f). Wendet sich der Mensch dagegen an die Vernunft, löst diese ihn von den Sinnen mit dem Ergebnis, daß die Seele ihren Grund erkennt, in dem sie jenseits aller Sinnlichkeit, Mannigfaltigkeit (s. V 60d; 300, 32f; 301, 7–9) und Geschöpflichkeit außerhalb von Raum und Zeit (s. V 61; 331, 25f) und über alle Vernunft (s. V 60d; 300, 34f) ganz eins sein kann mit dem Einen, das Gott selbst ist (s. V 60d; 300, 33.35). Tauler hebt ausdrücklich hervor, daß die Annahme dieses Bereichs im Inneren des Menschen Allgemeingültigkeit beanspruchen dürfe, da vor den Christen auch Platon, Aristoteles und Proklos davon gesprochen hätten (s. V 64; 347, 20f): *«Disem grunde woren die beiden heimlich und versmochten ze mole zergengliche ding und giengen disem grunde nach. Aber do kamen die grossen meister als Proculus und Plato und gabent des ein klor underscheit den die dis underscheit als verre nüt vinden enkonnen. Sant Augustinus sprach das Plato das ewangelium In principio al zemole bette vor gesprochen bis an das wort: <fuit homo missus a Deo>, und das was doch mit verborgen bedekten worten, und dise fundent underscheit von der heiligen drivalentikeit. Kinder, dis kam alles us disem inwendigen grunde: dem lebtent si und wartent des»* (V 61; 332, 19–27).<sup>12</sup>

Mit *grunt* ist die zweite (neben der Sicht des Menschen als Nichts) entscheidene Prämisse Taulers<sup>13</sup> genannt, die er mit der breiten mystischen Tradition vor ihm teilt: Im Inneren des Menschen liegt der Bereich, in dem Gott und Mensch eins werden können; der Grund, das Bild Gottes und Teil von Gott im Menschen (s. V 64; 351, 30–352, 1), ist zugleich Ursprung wie Ziel des Menschen; Archäologie und Eschatologie fallen hier zusammen; der Mensch hat also, wenn er in den

<sup>12</sup> Zur Idee der heidnischen Weisheit im 14. Jahrhundert vgl. die Diskussion zur Vorlage L. STURLESE, in: K. RUH (Hg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*, aaO. 227.

<sup>13</sup> Vgl. die Charakterisierung der Seelengrundlehre Taulers durch L. Sturlese als einer «Lehre, die bekanntlich den wichtigsten und persönlichsten Beitrag Taulers zum intellektuellen Instrumentarium der deutschen Mystik bildet.» (L. STURLESE: *Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des <Seelengrundes> in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 109 [1987], 390–426, hier 401).

Ursprung seines Seins zurückkehrt, gleichermaßen das Ziel seines Lebens erreicht: *«In disen grunt muost du komen; süllent dine ougen selig werden, so muost du gruntlichen leren seben in disen grunt»* (V 64; 347, 30f). Und: *«So wenne das sich die sele dar in kert, so wirt si goetlich und lebet eins goetlichen lebendes ... Dis gemuet, diser grunt das ist als in pflanzet das die pflanze hat ein ewig reissen und zieben nach ir...»* (V 64, 350, 22f.26–28). Daraus folgt: Ziel und Richtung sind dem Menschen, der an seiner Vollkommenheit interessiert ist, vorgegeben. Das Eschaton steht nicht am Ende der Geschichte, auch nicht der persönlichen Lebensgeschichte, sondern kann im Jetzt durch einen auf das Innere gerichteten Prozeß erfahren werden. Initiiert wird dieser Prozeß durch eine Unterbrechung der vielfach im Menschen vorhandenen Neigung zu allem, was Genuß, Lust und sinnliche Befriedigung bereitet (s. V 69, 377, 9–15). Tauler empfiehlt: *«Halt dich als ein slaffent mensche zuo allem dem das dir gelüchten oder gesmaken mag ... alles das do fliegen oder stieben mag, do enker dich zemole nüt an...»* (V 38, 152, 12–15).

Ein anderes Bild für diese Ablösung von der Liebe zu vergänglichen Dingen ist der andauernde, zeitlich von Tauler nicht begrenzte Kampf (s. V 66; 361, 5–7). Gesteigert wird diese Vorstellung durch die Forderung nach Abbruch und Beendigung der bisherigen Existenzweise, die außenorientiert alles aus Selbstliebe tut; erst dann ist der Mensch, so Tauler, in der Lage, ausschließlich Gottes Willen zu tun: *«Kinder, dise gelicheit enmag nüt sin in dem ussern menschen noch in der nature, aber man mag wole werden gelich. Kinder, es muos manig bitter tot uf die nature vallen usswendig in diseme ungleicheme; ouch sint wir Gotte also manigen tot schuldig, dem iekliche antwurtet ein wunnenklich goetlich leben, obe wir es wole warnement»* (V 28; 115, 16–20). Dies bedeutet: Die Beendigung der ausschließlich vom Kreatürlichen bestimmten Existenzweise stellt die Bedingung für die Entstehung von etwas Neuem dar, das im Vergleich mit der kreatürlichen Verfassung des Menschen ganz anders ist: *«Liebes kint, du muost sterben, so der minnecliche Got din leben one mittel werden und din wesen werden»* (V 20; 84, 8f). Dies beinhaltet genauerhin den Bruch mit den bisherigen Gewohnheiten und der bisherigen, selbstbezogenen Lebensart (s. V 65; 356, 36–357, 2) innerhalb eines Zeitraumes, der nicht genau abzuschätzen ist: *«... do muos uf die nature manig swinde dot vallen usswendig und innewendig. Dem tode antwurtet ewig leben. Kinder, dis wil nüt eins tages, eins jores zuogon, nüt enverrent úch, es nimmet zit und harzuo geboert simpelheit und luterkeit und gelossenheit. Und dise ist der aller volkomeste weg»* (V 15; 71, 20–24). Wenn es dem Menschen mit der

Zeit gelingt, mit allem Geschöpflichen zu brechen, hat er in sich die Ursprungssituation der Wirklichkeit insgesamt wiederhergestellt, in der Gott mit seinem kreativen Handeln begonnen hat, so daß alle Bedingungen für die Wiederholung dieses Handelns im Menschen geschaffen sind: «*Do Got alle ding schaffen und machen wolte, do en waz im nicht vor wan nüt. Er enmachte mit nüt allein ein ding von úte: er machte alle ding von nüte. Wo Got eigenlichen wúrkten sol und wil, do enbedarfer nüt zuo wan nútes. Das nüt das ist sin werk in lidender wise, enphengklicher wan debein út. Wiltu ane alle underlos enphengklich sin alles des so Got geben und wúrkten mag oder wil in sinen aller usgenommenen frúnden wesens und lebens, und zemole in dich stúrte alle sine goben, so flisse dich fúr alle ding das du in der worheit in dinem grunde nüt ensist; wan unser ichtikeit und annemlicheit die hindert Got siner edelen werkes in uns*» (V 46; 205, 3–12). Die von Tauler immer wieder postulierte Vernichtung und Verkleinerung seiner selbst (s. V 22; 90, 18–22), die in der demütigen Unterwerfung unter Gott und alle Geschöpfe besteht<sup>14</sup> (s. V 45; 200, 24f), ist die Konsequenz, die sich aus der Geschöpflichkeit des Menschen ergibt. Denn nur wenn der Mensch sich keine unabhängige Eigenständigkeit gegenüber Gott anmaßt, macht er deutlich, wie sehr er in seinem kreatürlichen Verhalten zu jedem Zeitpunkt infolge seiner – aus der Geschöpflichkeit resultierenden – existentiellen Armut (s. V 57; 273, 20–23) auf das kreative Wirken Gottes angewiesen<sup>15</sup> ist. «*So wo och das tal aller tieffest ist, da flússset des wassers aller meist. Die telre sint vil fruchtberer gemeinlichen wan die berge*» (V 45; 200, 33 f). Diese Erkenntnis darf jedoch nie auf das menschliche Bewußtsein beschränkt bleiben, sondern muß vom Menschen in jedem Selbstvollzug existentiell ratifiziert werden. Wichtig ist Tauler demnach, daß man mit der Erkenntnis des eigenen Nichts im Leben umgeht und dieser Einsicht nicht nur den Wert einer theoretischen Erkenntnis<sup>16</sup> zukommen läßt, wie dies bei etlichen Leuten zu beobachten ist. Diese «*kúnnen als vernúnfteklichen sagen von irem nicht und als demuetklichen, recht als ob si die edel tugent weselichen besessen haben, und die selben sint in irem grunde noch grosser wan der tuom si. Dise wellent grosschinen; triegent si die lúte, si triegent aller meist sich selber...*» (V 45; 197, 12–16).

Die Schwierigkeit besteht darin, die Umorientierung auf Gott hin gegen alle geschöpflichen Neigungen in einer die ganze Existenz betreffenden Weise zu vollziehen. Da dies zur Konsequenz hat, daß der Mensch – mit seiner Personmitte, der Seele, ein Wesen zwischen Zeit und Ewigkeit (s. V 6; 26,3f), Himmel und Erde (S. V 21; 88, 7f) – alle kreatürlichen Obsessionen, seine Egozentrik, aber auch seine natürliche, endliche Verfaßtheit in der Weise relativieren muß, daß sie für ihn ganz bedeutungslos werden, ist ein Denken und Tun des ganz anderen erforderlich. Dem Menschen muß es nämlich gelingen, die endliche Beschaffenheit der Seele abzulegen, um «*alzemole gotvar, gotlich, gottig*» zu werden (V 37; 146, 21). Dies verlangt einen Prozeß, der sich auf die Grenze des Endlichen zubewegt, um diese dann – verwandelt – hinter sich lassen zu können. Alle Probleme der Gottesbeziehung sind mit dieser Grenze verknüpft. Wie ist, so muß mit Tauler gefragt werden, menschliches Erkennen, Sprechen und Tun des Göttlichen angesichts dieser Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer möglich? Wie kann der Mensch sich so auf Gott beziehen, daß der in der Endlichkeit seines Wesens begründete Konflikt mit der göttlichen Dimension aufgehoben und er mit Gott vereinigt wird? Eine Möglichkeit wurde bereits genannt: die Wiederherstellung der geschöpflichen Ursprungssituation durch die Vernichtung, d.h. den Tod alles kreatürlich Definierten. Denn dort sind Schöpfer und Geschöpf ununterschieden präsent, da Gott noch nicht gewirkt und den Menschen noch nicht als ein anderes Wesen bestimmt hat, als er – Gott selbst – ist. Wenn dann der Mensch durch die Schöpfung als geschöpfliches, d.h. endliches Wesen definiert ist, fungiert der überkategoriale Grund im Menschen ständig als noch unbestimmter göttlicher Rest, der dem Menschen in seiner kreatürlichen Bestimmtheit die Offenheit für das Unbestimmbare dadurch läßt,

Die Schwierigkeit besteht darin, die Umorientierung auf Gott hin gegen alle geschöpflichen Neigungen in einer die ganze Existenz betreffenden Weise zu vollziehen. Da dies zur Konsequenz hat, daß der Mensch – mit seiner Personmitte, der Seele, ein Wesen zwischen Zeit und Ewigkeit (s. V 6; 26,3f), Himmel und Erde (S. V 21; 88, 7f) – alle kreatürlichen Obsessionen, seine Egozentrik, aber auch seine natürliche, endliche Verfaßtheit in der Weise relativieren muß, daß sie für ihn ganz bedeutungslos werden, ist ein Denken und Tun des ganz anderen erforderlich. Dem Menschen muß es nämlich gelingen, die endliche Beschaffenheit der Seele abzulegen, um «*alzemole gotvar, gotlich, gottig*» zu werden (V 37; 146, 21). Dies verlangt einen Prozeß, der sich auf die Grenze des Endlichen zubewegt, um diese dann – verwandelt – hinter sich lassen zu können. Alle Probleme der Gottesbeziehung sind mit dieser Grenze verknüpft. Wie ist, so muß mit Tauler gefragt werden, menschliches Erkennen, Sprechen und Tun des Göttlichen angesichts dieser Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer möglich? Wie kann der Mensch sich so auf Gott beziehen, daß der in der Endlichkeit seines Wesens begründete Konflikt mit der göttlichen Dimension aufgehoben und er mit Gott vereinigt wird? Eine Möglichkeit wurde bereits genannt: die Wiederherstellung der geschöpflichen Ursprungssituation durch die Vernichtung, d.h. den Tod alles kreatürlich Definierten. Denn dort sind Schöpfer und Geschöpf ununterschieden präsent, da Gott noch nicht gewirkt und den Menschen noch nicht als ein anderes Wesen bestimmt hat, als er – Gott selbst – ist. Wenn dann der Mensch durch die Schöpfung als geschöpfliches, d.h. endliches Wesen definiert ist, fungiert der überkategoriale Grund im Menschen ständig als noch unbestimmter göttlicher Rest, der dem Menschen in seiner kreatürlichen Bestimmtheit die Offenheit für das Unbestimmbare dadurch läßt,

<sup>14</sup> Der Rückgang auf die geschöpfliche Ursprungssituation ist zugleich als Akt des Sich-Vernichtens ein Abbild der göttlichen Kenosis; die Demut ist infolgedessen sowohl von der Schöpfungstheologie als auch von der Christologie her bei Tauler begründet. Zur christologischen Begründung s. V 45; 199, 9–21.

<sup>15</sup> Die Angewiesenheit des Menschen auf Gott findet ihren höchsten Ausdruck in der deipassio, dem *gotliden*. A. Haas umschreibt das von Tauler mit diesem Begriff Gemeinte folgendermaßen: «*Gotliden* meint die Absenz allen menschlichen *wúrkens* (es ist besser *liden denne wúrkten*, V 315, 30f.) und damit die schrankenlose Offenheit und Empfänglichkeit für die von Gott gewirkte Einigung des Menschen mit Gott ...» (A. M. HAAS: «Trage Leiden geduldiglich». Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden, in: W. BÖHME (Hg.): *Lerne leiden. Leidensbewältigung in der Mystik*. [Herrenalber Texte 67] Karlsruhe 1985, 49).

<sup>16</sup> Vgl. A. HAAS: «Die Arbeit der Nacht». *Mystische Leiderfahrung nach Johannes Tauler*, in: G. FUCHS (Hg.): *Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik*. Düsseldorf 1989, 30: «Selbsterkenntnis ist in diesem Kontext» – A. Haas verweist auf V 199, 30–32 – «keine unverbindliche philosophische Selbstbestimmung, sondern existentielles Eintreten in die Kontingenz menschlichen Daseins.»

daß er als Mensch in sich etwas Unbestimmtes enthält, das zum alles bestimmenden Prinzip der menschlichen Existenz zu werden vermag.<sup>17</sup> Die Restitution der geschöpflichen Ursprungssituation läßt sich infolgedessen als Rückkehr des Menschen in seinen Grund präzisieren. Durch die Thematisierung des Grundes in der Predigt erfährt sich der Mensch – im Kontrast – als begrenzt und zugleich, an der Grenze des Begrenzten, offen für das Unbegrenzte. Somit vermag der Mensch in der bewußten Einsicht seiner Grenze bewußt seine kreatürliche Faktizität und ebenso bewußt seine göttlichen Möglichkeiten zu erkennen.

Eine weitere Weise des relativierenden Umgangs mit dem Endlichen besteht darin, zwischen der Menschheit und Gottheit Jesu Christi, also zwischen reiner Diesseitsbezogenheit und ausschließlicher Jenseitigkeit (s. V 23; 95, 14–17), sein Leben zielbezogen durch die Übungen der Tugend wie Demut, Gottesfurcht, Gelassenheit, Sanftmut zu gestalten (s. V 40; 167, 26f). Mit dem Tugendweg ist ein Verhalten angesprochen, bei dem der Mensch weder in seiner kreatürlichen Situation aufgeht noch diese überspringt, sondern vor dem Horizont der Transzendenz seine Situation umso schärfer als endlich begrenzte, aber nicht endgültig definitive versteht. Im tugendhaften Verhalten verifiziert der Mensch durch die Praxis seine Einsicht in den begrenzten Stellenwert alles Geschöpflichen: die Dinge, die Gesellschaft und das eigene Selbst. Er gelangt damit zu einer Einstellung, die Schöpfer und Geschöpf gleichermaßen entspricht, weil sie die Unterscheidung von beiden ernst nimmt. Je mehr der Mensch seinen Unterschied zu Gott realisiert, desto mehr erweist er sich angewiesen auf göttliches Handeln; je mehr er sich in seinem Selbstvollzug als selbständig gegenüber Gott behauptet, vernachlässigt er seine geschöpfliche Begrenztheit und setzt sich absolut. Demnach geht es Tauler bei den verschiedenen Tugendübungen vor

<sup>17</sup> Bezeichnend für die Funktion des Grundes ist – worauf L. STURLESE: Tauler im Kontext. aaO. 421, aufmerksam macht – «die anscheinend verblüffende Verdeutschung von Proklos' Spruch: *in nobis iniacet aliquod secretum unius vestigium* durch: *uns ist ein verborgen suochen des einen*» (s. V 64; 350, 21). L. Sturlese hält diese Übertragung für sehr gelungen, da nach Berthold von Moosburg, an den Tauler sich in seinen philosophischen Grundanschauungen eng anlehnt, «das ‹Eine in uns› keine Substanz im Sinne einer Trägerin von Akzidentien, sondern ein begründendes dynamisches Prinzip ist, das, sofern es noch nicht völlig bewußt wird, sich als Streben nach dem Einen zeigt, und sofern es bewußt wird, als bereits geeint mit dem Einen selbst erscheint.» Vgl. auch V 64; 350, 27f: «... der grunt der hat ein ewig neigen, ein grunt neigen wider in den ursprung.»

allem darum, daß der Mensch sich im richtigen, d. h. gottentsprechenden Verhältnis zu sich selbst, seiner Welt und seinen Mitmenschen vollzieht.

Dies geschieht am ehesten, wenn man bei sich selber bleibt, seine Geschöpflichkeit akzeptiert, internalisiert und nicht ausbricht (s. V 38; 152, 26). Daher Taulers Selbstkritik: «*Also ir nu mit flisse hant gelouffen und das wort Gottes geboert hant, und e man es wenet, so enwisset ir nüt me darumbe und louffent denne eime andern noch und wissent weder jens noch dis und kerent uz, und ist des leiden gerummels also vil. Wir sint rechte wispelechter naturen, ich mit úch und ir mit mir, unstete, wanckelsam*» (V 33; 129, 37–130,5).

Während es bisher um die Selbsterkenntnis des Menschen und die daraus resultierende Einstellung zur geschöpflichen Wirklichkeit und zum Schöpfergott ging – d. h. um die Realisierung der Forderung: «... *so bis nüt in dime grunde, in dinen ougen sunder alle glose*» (V 60d; 303, 20f) –, soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung die theologischen Meister in der Sicht Taulers für den Menschen bei der Realisierung seiner geschöpflichen Grundverfassung haben können, ob ihre Lehren das Referenzsystem abzugeben vermögen, an dem der Mensch sich als begrenztes Wesen in seinem auf den nicht erkennbaren, unsagbaren und unvorstellbaren Gott hin abzielenden Handeln orientieren kann.

Tauler ist der Meinung, daß theologische Lehrmeister dann wichtig sind, wenn es gilt, den Glauben zu verteidigen (s. V 60d; 299, 22–24). Allerdings – so sein Vorwurf – werden sie in ihrer Vernunft immer spitzfindiger, indem sie z. B. disputieren, ob Erkenntnis oder Liebe wichtiger und edler sei (s. V 45; 196, 28f). Auch wenn die großen Lehrmeister von Paris in großen Büchern lesen und viele Seiten umwenden (s. V 78; 421, 1f), kommt keiner – so Tauler – an der Einsicht vorbei, daß die göttliche Einheit für die menschliche Erkenntnis unbegreifbar bleibt. Von daher verschieben sich für Tauler die Prioritäten: Wichtig ist allein, was man nicht von Lehr-, sondern nur von Lebemeistern lernen kann: das eigene Nichts zu erkennen, «*was du bist und wer du bist von dir selber*» (V 45; 197, 2), sowie sich ausschließlich Gott zu überlassen (s. V 60d; 299, 29f). Entsprechend lautet Taulers Empfehlung an seine Zuhörer: «*Liebes kint, los varn alles das ich und alle lerer ie gelerten, und alle wúrklichkeit und schouwelicheit und hoch contemplacie, und lerent allein dis ein, das úch das werde ...*» (V 45; 197, 7–9). Dann vermag auch die Dreifaltigkeit im Inneren des Menschen präsent zu

werden, «... *nüt in vernünftiger wise, sunder in weselicher wise, in der worbeit, nüt in redende, sunder in wesende*» (V 60d; 299, 32–34). Daraus ergibt sich: Keine theologisch vernünftige Rede ist in der Lage, den Menschen über die geschöpfliche Grenze hinaus in Beziehung zu Gott zu bringen. Dies ist allein den «Menschen des inneren Lebens möglich», die «... *lesent das lebende buoch, do es alles inne lebet, sú kerent den himel und das ertrich umb und lesent daz wunderliche werg Gottes ...*» (V 78; 421, 2–4). Demnach gilt: nicht Wissen führt zu Erfahrung, sondern Erfahrung zu Wissen: «*Wer dis befunden hat, der weis dis alleine; dis ist allen kunstenrichen meistern noch den wisen unbekant*» (V 78; 421, 14f).

Damit stellt sich die Frage erneut: Wie gewinnt der Mensch eine neue Sicht der Wirklichkeit, so daß es zur Umkehr des Menschen kommt? Was bewirkt die Umorientierung von der Liebe zu vergänglichen Dingen auf die Liebe zu Gott hin? Tauler verweist dazu auf den Lebensweg Jesu Christi: «*Obe alle meister tot werent und alle buoch verbrant werent, so vindent wir an sime heilige lebende iemer lere genuog, wan er selber ist der weg und kein ander*» (V 20; 81, 19–21). Anders als theoretische Konzepte, deren normative Setzungen erst noch in die Lebenswirklichkeit überführt und auf ihren Wert hin in einem Erfahrungsweg erprobt werden müssen, bietet das Leben Jesu die Möglichkeit, als Lebensmuster für das eigene Leben bestimmend zu werden in der Weise, daß das Leben Jesu den Horizont abgibt, innerhalb dessen sich ein auf die Vereinigung mit Gott abzielender Mensch versteht, weil er sich im Fremden, Anderen selbst zu erkennen vermag<sup>18</sup>. Die Erfahrungen, die der Mensch am Leben Jesu macht, evozieren eine neue Sichtweise, die auf der Einsicht beruht, daß man bislang verblendeterweise im sinnlich Gegebenen der endlichen Wirklichkeit befangen war<sup>19</sup>. «*Rechte als der agestein der zübet noch ime daz isen, also zübet der minnecliche Cristus nach ime alle hertzen die von ime ie beruert wurdent*» (V 20; 81, 22–24) aus dem bisherigen konventionellen Denken und Handeln heraus. Dies ist darin begründet, daß die intensive Betrachtung Jesu Christi (s. V 15; 70, 15–29) nicht nur ein besseres Wissen über ihn, sondern vor allem über das, was man vorher richtigerweise zu wissen und zu tun glaubte<sup>20</sup>, ermöglicht: Der außenorientierte Mensch muß in der Konfrontation mit dem

<sup>18</sup> H. G. GADAMER: Wahrheit und Methode. Tübingen 1975<sup>2</sup>, 337. S. V 47; 209, 26–34.

<sup>19</sup> DERS.: aaO. 338.

<sup>20</sup> DERS.: aaO. 336.

Lebensbild Jesu die Negativerfahrung machen, wie sehr sich dieser von allem anderen sinnlich Gegebenen, vor allem von der eigenen Person und der bisherigen Lebenspraxis unterscheidet. Der Mensch erkennt, wie unähnlich er diesem Bild Jesus Christus ist: «... *wie ungelich du sigest disem bilde ...*» (V 15; 70, 28f). Der Mensch sieht sich infolgedessen entsprechend seiner Zielperspektive und/oder aufmerksam geworden durch die (sinnlich) erfahrene Andersheit Jesu vor die Aufgabe gestellt, die gewohnten Verhaltensmuster, Handlungsvorstellungen zu «... *vertriben mit den minneklichen bilden unsers herren Jbesu Christi und sol recht einen val mit dem anderen us slaben und sol die als innerlichen mit grosser andacht in sich ze grunde trucken und ziehen, das alle ungelicheit in im verwerde und verloesche*» (V 52; 237, 31–34).

Dieser Prozeß der Veränderung, durch den im zeitlichen Rahmen eines ganzen Lebens Neues realisiert wird, entfaltet sich in drei unterschiedlichen Perspektiven auf Gott hin: am Anfang steht die sinnhafte Liebe, in der Menschen «*in billicher wise nach dem sinne ...*» (V 54; 247, 19) an Jesus Christus denken, an seine zeitliche Geburt, an sein Leben und seine Werke (s. V 54; 247, 13–15). Die Gefahr besteht darin, daß man in dieser Phase der Nachfolge verharrt, weil man als sinnlich orientierter Mensch seiner Lust und dem bei der Betrachtung entstehenden wohligen Gefühl nachgibt (s. V 54; 247, 22–24) und somit seiner *vibehelicheit*<sup>21</sup> (v 67; 366,1) verfällt. Daher muß der Mensch – wie es der geistigen Dimension seines Menschseins entspricht (s. V 67; 367,30–34) – durch die vernünftige Liebe die sinnlich konkreten, bildhaften Vorstellungen von Jesus Christus transzendieren auf die Stufe der Bildlosigkeit hin<sup>22</sup>, wo die Verschiedenheit Jesu Christi von allem sinnlich Gegebenen erfaßt wird; auf dieser Stufe geht es um die Betrachtung seines inneren Lebens, seiner ewigen Geburt, des göttlichen Prozesses jenseits von Raum und Zeit in Ewigkeit (s. V 54; 249, 5–9). Bedingt durch diese Perspektive, die als unsichtbare Dimension in der sinnlich erfaßbaren Person Jesu von Nazareth enthalten ist, gelingt

<sup>21</sup> S. dazu G. WREDE: Unio mystica. Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler. Uppsala 1974, S. 96: «Die Sinnlichkeit ist bei Mensch und Tier dieselbe. Der sinnliche Mensch wird deshalb tierisch genannt. Diese Bezeichnung braucht nicht als negative Bewertung aufgefaßt werden.» Allerdings ist die Orientierung des Menschen an den *nidersten kreften* «nicht als ein ein für alle Mal endgültiges Stadium gedacht. Tauler stellt sich nämlich vor, daß der Mensch sich in einer Entwicklung befindet.»

<sup>22</sup> Tauler beschreibt diesen Vorgang als ein «*her durch gon durch die bilde in über bilde ...*» (V 54; 248, 22; vgl. 249, 18f), bzw. als einen *durbruch* tun «*in den grunt do die lebende worbeit lüchtet.*» (V 55; 248, 29)

die völlige Distanzierung von allen zeitlichen Dingen, indem der Mensch in einem Akt der Selbsttranszendierung alles Zeitliche, sein wandelbares Leben und seinen unbeständigen Seelengrund der Ewigkeitsperspektive unterwirft und (in Anbetracht der alles bestimmenden Ewigkeitssicht) bedeutungslos, d.h. zu nichts werden läßt. Tauler beschreibt diesen Vorgang folgendermaßen: «*Als der mensche dis gesmaket innerlichen, das tuot in versinken und versmelzen in sin eigen nicht und in sin kleinheit; wan so im ie klerlicher und bloslicher in lúcht Gottes grosheit, so im ie bekentlicher wirt sin kleinheit und sin nichtkeit*» (V 54; 249,33–250,1; vgl. V 47; 210,31–34).

In der letzten Phase kommt es zur Vereinigung Gottes mit dem menschlichen Geist, der über alle Sinne und den Verstand erhoben wird (s. V 54; 252,21–24); der Mensch geht in Gottes Innerstes mit seiner Geschaffenheit in der Weise ein, wie er «*was eweklichen in Gotte Got in siner ungeschaffenheit ...*» (V 56; 262,32), und wird infolge seiner Rückkehr «*wider bilt und ernúwet*» (V 56; 263,9).

### III.

Fragt man nach dem besonderen Beitrag Taulers in Bezug auf seine Sicht vom Menschen, so liegt dieser sicherlich nicht vorrangig darin, daß er die Vorstellung einer möglichen Erneuerung des Menschen durch den Rückgang aus der Zeit in die ursprüngliche Ewigkeit entwickelt. Vielmehr fällt bei ihm gerade auf, daß er die einlinige konfliktlose Schematik von drei Stufen in der Nachfolge Jesu und dementsprechend von drei Dimensionen des Menschseins – äußerer, in der Formulierung Taulers tierischer, sinnlicher Mensch; geistiger Mensch mit seiner Erkenntniskraft und das *gemuete*, der oberste Teil der Seele<sup>23</sup> (V 64; 348, 23–25) – problematisiert, indem er

<sup>23</sup> S. PLOTIN, *Enn VI, 7, 6*; vgl. I. WEILNER: *Johannes Taulers Bekehrungsweg*. Regensburg 1961, 80–86, bes. 84: Nach I. Weilner ist die neuplatonisch-biblische Sicht, die den Menschen als ein komplexes, in den Wesensbezügen zu Natur, Geist und Transzendenz sich beziehendes Gebilde betrachtet, «unverkennbar geprägt vom griechisch-christlichen Idealbild des <erkennenden> Menschen und seiner Tendenz zur Abwertung des Biologischen ...».

1. seine diesbezüglichen Aussagen durch das Bekenntnis einschränkt, selbst noch nie die unio erfahren zu haben: «*Nút wenent das ich mich dis út anneme das ich út her zuo komen si, allein enkein lerer nút ensülle leren das er selber von lebende nút enbabe. Doch ist es ze noeten gnuog das er es minne und meine und nút do wider entuo. Doch wissent das es nút anders enmag sin*» (V 41; 175, 4–7). Dadurch, daß Tauler gegenüber der abstrakten Struktur des mystischen Prozesses die eigene Erfahrung zur Geltung bringt, wird die konsequente Systematik durch die Rückbindung an konkrete Lebenserfahrung relativiert. Indem Tauler aber nicht den Widerspruch zwischen der in mehreren Predigten zum Ausdruck gebrachten<sup>24</sup> eigenen Erfahrungslosigkeit und seinem in jeder Predigt mit zentralen Elementen vertretenen systematischen Konzept der mystischen Erfahrung einseitig auflöst, behalten beide ihre Berechtigung. Die in diesem Nebeneinander beider Positionen evident werdende Diskrepanz zwischen tatsächlicher Nicht-Erfahrung und dem in der Predigt theoretisch beschriebenen mystischen Erfahrungsprozeß evoziert beim mystisch unerfahrenen Zuhörer das Interesse an dem in der Predigt jeweils immer neu anvisierten Ziel der unio mit Gott. Dadurch, daß Tauler unaufhörlich von diesem Ziel predigt, präsentiert sich dieses dem Zuhörer, der wegen Taulers Bekenntnis zur eigenen Erfahrungslosigkeit sich in enger Erfahrungsgemeinschaft mit dem Prediger<sup>25</sup> weiß, durch die ständige Wiederholung als eine noch unentschiedene Möglichkeit; er ist sich bewußt, daß das systematische Erfahrungskonzept in der Realisierung zwar sehr schnell – wie beim Prediger ersichtlich – an die Grenzen der individuellen Existenz stößt; trotzdem aber bleibt die unio solange als prinzipiell erfahrbare Möglichkeit für das irdische Dasein des Menschen erhalten, wie davon glaubwürdig gepredigt wird und der Zuhörer sich als so offen zeigt, daß er sich in seinem Selbstvollzug um den Abbau der Diskrepanz zwischen seiner bisherigen Nicht-Erfahrung und den theoretisch aufgewiesenen mystischen Erfahrungsmöglichkeiten bemüht.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Zur genaueren Verhältnisbestimmung von Sprache, Erfahrung und Wirklichkeit bei Tauler, s. V 298, 24–299, 1–17.21; 197, 7–9.18f; 421, 14f. 30–32; 175, 4–7; 299, 20f.24–27; 301, 1–3; 316, 15f.23–26; 119, 20–28; 120, 11–17; 79, 22–25; 129, 37–130, 5; 168, 30–169, 20 u.a.

<sup>25</sup> Vgl. V 33; 129, 37–130, 5.

<sup>26</sup> Daß es neben der menschlichen Bemühung um die unio bei Tauler auch die umgekehrte, vom *grunt* zum Menschen hin erfolgende Bewegung gibt, s. Anm. 17. Tauler selbst bemüht sich an anderer Stelle – in allgemeiner, nicht auf seine Person bezogenen Weise – um eine Integrierung der Erfahrung, die wesentlich Nicht-Erfahrung Gottes ist,

Taulers Bekenntnis zur eigenen Unerfahrenheit in bezug auf den Bereich der unio steht im Kontext von generellen Aussagen zum Wirklichkeitsbezug seines Redens von Gott.<sup>27</sup> Mit diesen Aussagen grenzt er sich im Hinblick auf den Wahrheitsgehalt seiner Aussagen ab von den Lehrmeistern, die das, was sie verkündigen, selbst erlebt haben und sich in ihrer Lebenspraxis davon bestimmen lassen (s. V 60d; 299, 20f. 24–27). Tauler grenzt sich damit auch von denen ab, die von der Umwandlung des Menschen in Gott deshalb wissen, weil sie diese erlebt haben (s. V 60f; 316, 15f. 23–26), sowie von demjenigen inneren Menschen, der von der eucharistischen Unio zu wissen in der Lage ist, aber nicht davon zu sprechen vermag: «*Aber von disen hoben, wunderlichen, verborgenen, túren dingen so enkan ich nüt gedencken noch gepruefen mit welicher kunne worten daz man hievon muge gesprechen, das so unwortlichen ist und verre über allen gedang und vernunft menschen und engelen und allen creaturen in himmele und in erden. Lieben kint, hettent wir nu einen zuomole rechten lutern indewendigen menschen, der werlichen innig were, der moebte hievon wissen in gefuelender, smackender und in wesentlichen wisen, aber er enmoebte es nüt zuo worten bringen noch nieman dervon gesagen, noch er enkan es mit sinnen noch mit vernunft nüt begriffen*» (V 32; 119, 20–28). Daraus erwächst für Tauler zunächst die Forderung für den Menschen, die Gott meinende alte Redeweise in Zucht zu nehmen und in neuen Sprachen, d.h. lobend und dankend aus dem Antrieb der Tugend heraus<sup>28</sup> von Gott zu reden (s. V 60e; 308, 30–35; 309, 5–9). Auf keinen Fall sollte man disputieren über die Gottheit nach den Sätzen der Vernunft oder mit spitzfindigen Worten: «*Ir mügent úch also halten und reden in ver-*

in sein religiöses Erfahrungskonzept, indem er ihr den höchsten Wert zuspricht. «Es ist ein finsterer, trostloser Weg ...; ein Weg, der aber letztlich der allerbeste ist, weil er *weseliche kere* (V 169, 3), eine seinshafte Umkehr, welche die ganze Personstruktur in ihre Abkünftigkeit von Gott hineinverfügt. Das bedeutet ein Überschreiten aller *schouwelichen* oder *gebruchlichen* (V 168, 31) Weisen, Gott zu erfahren; gerade im höchsten Grad der Gottverbundenheit, die ein *getrenge* (V 169, 20) ist, ist grundsätzlich auf die Möglichkeit, Gott in *smackender* oder in *bevindender wise* (V 168, 30f) kennen und lieben zu lernen, Verzicht zu leisten.» (A. M. HAAS: Sprache und mystische Erfahrung nach Tauler und Seuse, in: ders.: Geistliches Mittelalter. Fribourg 1984, 241).

<sup>27</sup> Zu Taulers Unerfahrenheit in Hinblick auf den *grunt*, s. seinen Kommentar zum «*grunt-erfahrenen*» Proklos in V 60d; 301, 1–3: «*Kinder, das ein beiden dis verstunt und dazuo kam, das wir dem also verre und also ungelich sint, das ist uns laster und grosse schande.*»

<sup>28</sup> D.h. in einer dem göttlichen *grunt* – soweit dies dem Menschen möglich ist – adäquaten Sprechweise.

*nünftiger wise, ir vertuement úch domitte unde ouch die den ir es intragent.*» (V 60e; 309, 9f) Da für Tauler grundsätzlich jedes Reden über Gott, die göttliche Dreifaltigkeit, die Umwandlung des Menschen in Gott, die Signatur des Göttlichen im Menschen sowie das Sterben Jesu Christi ein problematisches Reden bleiben muß, entweder wegen der fehlenden Erfahrung oder der Unzulänglichkeit der menschlichen Worte oder der Unfähigkeit des rationalen Verstehens, besteht für Tauler der Sinn seines Predigens vor allem in der perlokutiven Funktion menschlicher Rede; es geht um Motivation zur Erfahrung<sup>29</sup>, nicht um Mitteilung des Inhaltes einer derartigen Erfahrung: «*Hinnan ab ist besser ze bevindende wan ze sprechende. Und es ist nit lustlich von diser materien ze redende noch ze hoerende, aller meist do die wort in getragen sint, und och von der ungelicheit wegen, wan es alles ungesprochen verre und froemde ist und in uns ungeboren ist...*» (V 60d; 299, 18–21). Und in bezug auf den Tod Jesu heißt es: «*Das künden ist nüt mit worten noch mit gedenckende, sunder ez ist mit sterbende unde entwerdende in der kraft sines todes*» (V 60f; 314, 36–315, 2). Dadurch, daß auf diese Weise der Realitätsgehalt der theologischen Rede eingeschränkt wird und Sprache, Denken und Wirklichkeit auseinandertreten<sup>30</sup>, sieht der Predigtzuhörer sich vor die Notwendigkeit der eigenen Erfahrung<sup>31</sup> gestellt; an die Stelle der allgemeinen Aussage muß der konkrete Mensch treten, in und mit dessen Leben allein wahrgenommen und wahr gemacht werden kann, was Gott ist. Theorie entbindet nicht mehr von der Notwendigkeit der eigenen Erfahrung, sondern fordert in Bezug auf Gott infolge ihrer Unzulänglichkeit diese geradezu heraus<sup>32</sup>. Das Theoridefizit eröffnet somit einen

<sup>29</sup> Hierin findet auch die Forderung Taulers ihre Begründung: «*Nu sich in das minnenliche bilde unsers herren Jhesu Cristi vil neber und vil tieffer wenn ich dich geleren kann ...*» (V 15; 70, 25–27).

<sup>30</sup> «*... das es in úch geborn werde in dem grunde, nüt in vernünftiger wise, sunder in weselicher wise, in der worheit, nüt in redende, sunder in wesende*» (V 60d; 299, 32–34).

<sup>31</sup> Zur veränderten Position des mystischen Sprechens von Tauler im Vergleich zu Meister Eckhart s. A. M. HAAS: Deutsche Mystik. aaO. 260. Zum grundsätzlichen Aspekt vgl. W. HAUG: Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: Abendländische Mystik im Mittelalter. Hg. von K. RUH. aaO. 494–508.

<sup>32</sup> Vgl. L. GNÄDINGER, in: Johannes Tauler. Hg. v. L. Gnädinger, aaO. 35: «Ziemlich sicher verstand sich Tauler selbst nur mit Vorbehalt als Lehrer, und was er in seiner Predigt mit Insistenz darlegte, hätte er kaum als Lehre, keinesfalls als Theorie, höchstens als Lebenslehre bezeichnet wissen wollen ... Die Vorbereitung zu einem geistigen, geistlichen Leben, wie Tauler es vorschwebte, konnte durch seine Predigt veranlaßt, in gewissem Sinn auch gelernt werden. Das Ziel dieses Lernens hingegen war ein Geschenk und als solches weder zu erarbeiten noch gar zu erzwingen. Die Erfüllung ist nämlich nichts anderes als Gott selbst mit seinem unfaßlichen Leben ...».

Freiraum für die eigene mystische Lebenspraxis, die von vielen Impulsen aus den Predigten zwar angeregt, jedoch nicht festgelegt ist. Dies bedeutet, daß der Mensch nur mit dem Experiment des eigenen Lebens gotterfahren werden kann; nicht als Lese-, sondern als Lebemeister, nicht durch das Wort der Predigt oder die Lehren der Theologen, sondern im Vollzug des eigenen Lebens allein gelangt der Mensch zur göttlichen Wahrheit, indem er sich von ihr in seinem Verhalten bestimmen läßt (s. V 60d; 299, 29f. 32 f).

Für Tauler bedeutet das Bekenntnis seiner mangelnden Erfahrungskompetenz, daß er in Hinblick auf seine Rolle als Prediger nachvollzieht, was er generell von jedem Menschen fordert: daß er sich als ein Nichts erkennt und damit umgeht. Bei Tauler geschieht dies, indem er sich seinem geschöpflichen Status entsprechend verhält und seine persönliche Aporie thematisiert, nichts erfahren zu haben von Gott und doch aus Not in Liebe zu ihm über ihn reden zu müssen, obwohl diese Rede in Bezug auf Gott völlig unzulänglich, jedoch nicht unnütz ist, da dadurch das Denken seiner Zuhörer in Bewegung gesetzt wird.

2. Die Notwendigkeit, durch mannigfache Lebenserfahrung erst noch erfahren zu werden für die neue Erfahrung Gottes, führt dazu, daß gegenüber der Ewigkeit die Zeit des Lebens eine eigenständige Bedeutung erhält. Die beim Hören und Lesen von Taulers Predigten sich oft einstellende Erfahrung der Diskrepanz zwischen der thematisierten Zielperspektive sowie eines dementsprechenden Handlungsvollzuges und den tatsächlichen menschlichen Lebensbedingungen resultiert daraus, daß die Predigt als Auslegung des Gotteswortes mit dem göttlichen Extrem der menschlichen Existenz befaßt ist, so daß in ihr infolgedessen, wenn sie im Verlauf der Predigt die Annäherung des Menschen an seine äußerste – göttliche – Möglichkeit aufzeigt, die existentielle Zeit vernachlässigt wird. Um so wichtiger sind die Aussagen, in denen ausdrücklich hervorgehoben wird, daß der Mensch eine bestimmte Zeit seines Lebens braucht, um durch seine Erfahrung die Offenheit für die Erfahrung Gottes lernen zu können. Tauler spricht davon, daß alle Mühe um Gott vor dem vierzigsten Lebensjahr<sup>33</sup> umsonst sei: der

<sup>33</sup> Die Zeitangabe ist nicht unbedingt wörtlich zu verstehen, da Tauler in Pr 19 (s. V 19; 79, 17–30) – auf Joh 16, 7 und Apg 1, 3–8 Bezug nehmend – die Zeit zwischen Auferweckung, Himmelfahrt und Geistsendung im typologischen Sinn auslegt. Dennoch ist nicht auszuschließen, daß die Anwendung des *sensus typologicus* eine reale Erfahrungsgrundlage besitzt.

Mensch «... *enkummet niemer zuo worem friden noch enwurt niemer ein wesentlich himmelsch mensche, es ensi denne daz der mensche kumme an sine viertzig jor. Es ist so maniger kummer mit dem menschen, und tribet in die nature nu bar nu dar, und ist manigerleige daz die nature dicke do regniert...*» (V 19, 79, 22–26). Dann allerdings ist er zur Besonnenheit gelangt, himmlisch und göttlich geworden und hat seine Natur weitgehend – wie Tauler meint – überwunden (s. V 19; 80, 4–7). Wie bei den Jüngern, die in der sinnlichen Liebe der vergänglichen Menschheit Jesu gefangen waren, mit Notwendigkeit die Trennung Jesu von ihnen durch seine Himmelfahrt erfolgen mußte, damit sie auch zu seiner Gottheit gelangten, indem sie – bedingt durch seinen Selbstentzug – die Perspektive und ihre Liebe vom menschlichen auf den göttlichen Bereich veränderten (s. V 19; 79, 13–18), muß auch der mit vierzig Jahren besonnen gewordene Mensch ungefähr zehn Jahre noch ohne Gotteserfahrung mit seiner Natur umgehen, diese auf Gott ausrichten und in seinen Ursprung zurückkehren, wo er schließlich den Heiligen Geist empfängt, der ihn die göttliche Wahrheit lehrt.

3. Indem Tauler immer wieder an die Realität der Leiden erinnert, die zu jedem Leben gehören<sup>34</sup> – wenn man bewußt lebt, kann man zwanzigmal am Tag ein neues Kreuz in sich entdecken –, sagt er die «innere Geschichtlichkeit der Erfahrung» des Menschen mit Gott aus<sup>35</sup>. Der Mensch gewinnt durch das Leiden «die Einsicht in die Grenzen des Menschseins, die Einsicht in die Unaufhebbarkeit der Grenze zum Göttlichen hin»<sup>36</sup>. Er weiß, daß er nicht Herr über seine Zeit und seine Zukunft ist, sondern diese ganz Gott überlassen muß, so daß ihm nur bleibt, in das, was Gott über ihn verhängen will, einzuwilligen, d.h. nichts anderes zu meinen, zu wollen und zu begehren als Gott. Er wird dann «... *selber Gotz rich, und got richset in ime*» (V 66; 363, 3). Dies erfordert anstelle einer eigenbestimmten *vita activa* eine *vita passiva*<sup>37</sup>, in der der Mensch die im Leiden aufbrechende Erfahrung der menschlichen Endlichkeit nicht überspringt, sondern als wirk-

<sup>34</sup> Leid ist für Tauler ein «das menschliche Leben prägendes Grundphänomen, das dem menschlichen Glücksstreben in massiver Weise entgegensteht» (A. M. HAAS mit Verweis auf V 327, 11–328, 2 in: G. FUCHS: Die dunkle Nacht der Sinne. aaO. 21).

<sup>35</sup> H. G. GADAMER: aaO. 339.

<sup>36</sup> DERS.: aaO. 339.

<sup>37</sup> Vgl. V 46; 205, 5–12; V 43; 190, 14–19 u. V 60f; 315, 30f: «... *wan es ist besser liden denne wûrken.*»

lich anerkennt.<sup>38</sup> Der Erfahrung des Leidens kommt dabei die Funktion zu, den Menschen mit seinen bisherigen Einstellungen in eine Krise<sup>39</sup> zu führen, die die Ablösung der bisherigen Perspektive durch eine völlig neue Sicht bedeutet<sup>40</sup>, d.h. eine Sicht, in der die Beziehung von Gott-Welt-Mensch grundlegend anders bestimmt ist aufgrund der im Leiden eintretenden Erkenntnis in das, was und wer der Mensch ist. Negativ formuliert: Die Unfähigkeit zum Leiden hat zwei Ursachen: «*Die eine sache ist das der mensche nüt zuo grunde sins selbes gestorben enist noch nüt tot enist. Die andere sache ist das er Gotte nüt zemole engetrúwet*» (V 38; 152, 1–3). Doch die Radikalisierung der Differenz zwischen Gott und Mensch infolge der Selbsterkenntnis, daß der Mensch ein reines Nichts ist und auf Gott völlig angewiesen bleibt (s. V 21; 87, 3f), stellt nur die eine Seite der in der Krise des Leidens erfolgenden Einsicht dar. Der zweite Aspekt ergibt sich aus der Kombination des menschlichen Leidens mit dem Leben und dem Leiden Jesus Christi: Durch dieses neue Bezugssystem erhält die bisherige menschliche Existenz, insbesondere das menschliche Leiden, einen neuen Sinn, der die Endlichkeit transzendiert. Der Mensch hat mit dieser Sinngebung auf dem Weg zu seinem Menschsein einen vorläufigen Höhepunkt erreicht: Würde im

<sup>38</sup>Zur Aktualität dieser Überlegungen vgl. P. SLOTERDIJK: Eurotaismus. Zur Kritik der politischen Kinetik. Frankfurt 1989, 28: «Die Moderne hat uns mit Handlungstheorien überfüttert – vom Erleiden hat sie nie etwas anderes gewußt als dies, daß es als Motor für Handlungen <benutzt> werden kann. Wie wäre es aber, wenn in den zahllosen kulturellen Ansätzen zu Postmodernismen heute sich die Notwendigkeit ankündigte, ein passioniertes Bewußtsein menschlicher Endlichkeit zu entwickeln, ein Bewußtsein jener zweiten Passivität, die sich erst auf der Rückseite des Projekts Moderne ausbilden kann?» G. Fuchs knüpft an dieses Zitat die Erwartung, daß aus der Geschichte christlicher Leidbewältigung «Antwortelelemente zu erhalten (sind) zur Gestaltung einer zeitgemäßen Vita passiva heute, die den Ertrag der Moderne nicht verrät, sondern schöpferisch <aufhebt>». (G. FUCHS, in: ders. [Hg.]: Die dunkle Nacht der Sinne. aaO. 7f).

<sup>39</sup> Vgl. die Paraphrase des Begriffs <Krise>, in: J. u. W. GRIMM: Deutsches Wörterbuch. Leipzig 1873, Bd. 5, Sp. 2332: «die entscheidung in einem zustande, in dem altes und neues, krankheit und gesundheit ... mit einander streiten ...» Es geht um eine Krise, die das «bisherige Dasein unter das Gericht stellt. Aber was kommt dann? Tauler würde antworten: eine neue Art zu leben ...» (I. WEILNER: aaO. 236).

<sup>40</sup> Beachtenswert ist dabei, wie I. Weilner den Prozeß der Krise konkretisiert: «... Taulers mystische Phasengliederung in *jubilacio – getrenge – úbervert* widerspiegelt in verdichteter Form eine Erlebnisfolge, in der im Grunde jede innere Wandlung verläuft: Immer wird eine erreichte Reifestufe zunächst beglückend, dann in Gewohnheit und Alltäglichkeit erstarren und damit dem weiterdrängenden Leben fragwürdig werden, bis die nunmehr altgewordene Haut in einer krisenhaften Anstrengung gesprengt und die <Überfahrt> in eine neue, höhere, ja erlebnismäßig zunächst unüberbietbar höchste Seinsweise möglich wird. Dann kann das Spiel wieder von vorn beginnen.» Vgl. dazu V 37; 144, 8–145, 6.

Leiden zunächst die Illusion einer falschen, aus der Verabsolutierung der menschlichen Existenz sich ergebenden Unendlichkeit aufgedeckt und der Mensch auf seine Endlichkeit und unendliche Differenz zu Gott verwiesen, eröffnet die Identifizierung mit dem Lebensweg Jesu Christi die Möglichkeit eines – nicht terminierbaren, jedoch viel Lebenszeit beanspruchenden – Wechsels von der Differenz in die Identität mit Gott: «*... ker echt wider in sin begin, als unser herre Jhesus Christus ... Und dis alles durch das leben und liden unsers herren Jhesu Christi: ie gleicher, dar durch ie hoher und weselicher und goetlicher und worer ... Wan also als des boums boehi kumet von der tiefsten der wurzelen, also kumet alle boehin dis lebens von dem grunde der demuetkeit*» (V 57; 273, 23f. 30–32; 274, 12f).