

Gott denken und davon sprechen als Problem – Die deutsche Mystik und die Theologie.¹

1. Problemskizze

Da man Gott nicht sehen, nicht hören und nicht fühlen kann, steht der Mensch vor der Schwierigkeit in Erfahrung zu bringen, wer Gott ist, wie er ist und wo er ist. Für Gott gilt, was Meister Eckhart unter Berufung auf Dionysius Areopagita feststellt: Gott ist über allem; man kann ihm daher keine bestimmten Eigenschaften und Merkmale zusprechen. Programmatischer Charakter kommt daher Eckharts Erklärung zu: „Wer etwas sieht oder etwas von Gott denkt, das ist Gott nicht; deshalb nicht, weil er weder dies noch das, weder so noch anders ist“². Ähnliche Aussagen finden sich bei Meister Eckhart und anderen Mystikern zur Frage nach dem Ort Gottes; Eckhart formuliert: „Wer spricht, dass Gott hier oder da sei, dem glaubt nicht.“³ Wenn Gott aber nicht identifizierbar und lokalisierbar ist, sieht sich der Mensch, wie verschiedene Mystiker übereinstimmend feststellen, vor gravierende Problem in seiner Gottesbeziehung gestellt. Einige Aussagen seien im Folgenden zitiert. Mechthild von Magdeburg z.B. beklagt: „Wüsste ich, wo Gott wäre, so könnte ich mich noch bekehren.“⁴ Noch genereller bemerkt Heinrich Seuse: „Soll ich lieben, was ich nie gesehen habe, von dem ich nicht weiß, was es ist? Es ist besser, eine Handvoll zu besitzen als ein Haus voll nur mit Erwartungen zu haben.“⁵

2. Folgerungen

(a) Das Göttliche ist nicht auf gewöhnliche Weise erfahrbar. Man kann das Göttliche nicht ansehen, wie man irdische Dinge anschaut – so H. Seuse im Buch der

¹ Vortrag am 6.11.2017 auf Einladung der Evangelischen Studierendengemeinde Tübingen. Der Vortragscharakter wurde beibehalten. Anmerkungen sind auf das Notwendigste beschränkt.

² Vgl. Michael Egerding, Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Paderborn 1997, Bd 1, 37.

³ Meister Eckhart, Die deutschen Werke (=DW), Stuttgart 1936ff, Bde I-V. Dergl. Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. Und übersetzt von Josef Quint. München 1963 (nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert); DW III 223,6f.

⁴ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, II 23,23

⁵ Heinrich Seuse, Vita Kap. 3; zitiert wird nach: Heinrich Seuse, Deutsche Schriften übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Düsseldorf 1966.

Wahrheit, Kap. 2. Deshalb fordert Meister Eckhart: „Die Seele, die Gott finden soll, die muss überhüpfen und überspringen alle Kreaturen.“⁶

(b) Programmatisch formuliert Seuse im Buch der Wahrheit, Kap. 5: „Menschliche Art zu sehen, musst du aufgeben, willst du in jenen – göttlichen – Bereich kommen, denn aus Nichterkennen entspringt die Wahrheit.“

(c) Vom Göttlichen, das nichts von all dem ist, was wir konkret sehen und denken können, kann man eigentlich nicht sprechen; denn das würde bedeuten, wie Seuse zu Recht konstatiert, von Gott wie „von einem Ding zu reden, das man mit Worten erklären kann; was man auch hiervon spricht, so wird doch das göttliche Nicht in dem, was es ist, damit ganz und gar nicht geklärt und gäbe es noch so viel Lehren und Bücher.“ Was von Gott ausgesagt wird, ist von seinem wahren Wesen „ebenso weit oder weiter entfernt, wie wenn jemand eine schöne Perle eine Hackbank nennen wollte.“⁷ Damit steht in Frage, welche Bedeutung der Theologie zukommt, wenn das, was sie sagt, der göttlichen Wirklichkeit nicht entsprechen kann. Eine dezidierte Position zu dieser Frage findet sich bei Johannes Tauler, der von 1300 bis 1360 in Straßburg lebte, dem Predigerorden der Dominikaner beitrug und mit der Seelsorge für die in der Stadt lebenden Beginen betraut war.

Tauler ist der Meinung, dass theologische Lehrmeister dann wichtig sind, wenn es gilt, den Glauben zu verteidigen⁸ (vgl. 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 (vgl. V 45; 196, 28 f). Auch wenn die großen Lehrmeister von Paris in großen Büchern lesen und viele Seiten umwenden (vgl. V 78; 421, 1 f), kommt keiner - so Tauler – an der Einsicht vorbei, dass die göttliche Einheit für die menschliche Erkenntnis unbegreifbar bleibt.

Und dennoch reden die Mystiker ständig davon - bei aller Unzulänglichkeit des menschlichen Redens von Gott und der ständigen Reflexion des darin deutlich werdenden menschlichen Unvermögens in Bezug auf das Denken und Sprechen von Gott und der Einheit mit ihm.

⁶ Eckhart, DW III Pr 69, aaO 344,6.

⁷ Heinrich Seuse, Buch der Wahrheit (=BdW), Kap. 5

⁸ Stellenbelege und Übersetzung nach: Ferdinand Vetter (Hrsg.): *Die Predigten Taulers*. Zürich 1968 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1910); V 60d; 299,22-24 (=Vetter Predigt 60d; VGL. 299, Z. 22-24).

3. Die deutsche Mystik als radikale Theologie – eine Skizze

3.1. Abgrenzungen

Wenn das Denken und Sprechen von Gott und der Einheit mit ihm wirklich wahr sein soll, ist für Johannes Tauler letztlich ein neues Denken und Sprechen erforderlich. In Predigt 60e führt Tauler aus:

„In neuen Sprachen‘, das heißt: Wenn ihr zusammen- kommt, sollt ihr von Gott reden und vom tugendhaften Leben (...) und nicht disputieren über die Gottheit nach den Sätzen der Vernunft (...) oder mit geschickten und spitzfindigen Worten, wohl aber aus dem Grund der Tugend heraus. Wolltet ihr euch verhalten wie die Philosophen, so würdet ihr euch selbst zugrunde richten und auch die, denen ihr solches mitteilt.“

Die als Tugend bezeichnete Einheit von Denken und Handeln, von Wissen um den zentralen Wert des Lebens und der Bereitschaft, sich in seinem Leben an diesem Wert zu orientieren und ihn handelnd zu verwirklichen, meint Meister Eckhart, wenn er in seiner Predigt ‚*Vom dem edeln menschen*‘ formuliert, nachdem er ausgeführt hat, dass Gott sich von allem Unterschied unterscheide, weil er eins sei: „Im Einen findet man Gott, und Eins muss der werden, der Gott finden soll.“⁹ Adäquat erfasst man Gott und spricht von ihm nur aus der Einheit mit Gott heraus – jedoch: ein Denken und eine Kommunikation der Einheit ist – wie oben ausgeführt wurde – nicht möglich. Was möglich bleibt, ist die Gestaltung der Gottesbeziehung, deren intensivste Form, die unio mit Gott, für den Menschen im Rahmen seiner irdischen Existenz unerreichbar und unvorstellbar zu sein scheint. Zur Gottesbeziehung sind in der Mystik verschiedene Modelle entwickelt worden: Beispielsweise entwirft Mechthild von Magdeburg die Beziehung von Gott und Mensch als Liebesbeziehung von Braut und Bräutigam zwischen Nähe und Distanz, Einigung und Entzug; dann – so Meister Eckhart - als ständig sich ereignende Gottesgeburt im Menschen oder bei Heinrich Seuse als Leidensnachfolge, in der sich die Einheit zwischen Jesus Christus und dem mitleidenden Menschen vollzieht. In all diesen Modellen fungiert die Einheit mit Gott als Ziel allen menschlichen Sehns und Strebens. Alles Denken und

⁹ Meister Eckhart, Predigt ‚*Vom edlen Menschen*‘ (=VeM), (Quint 145,13)

Sprechen des Mystikers kreist um diesen Punkt. Die Konsequenzen, die sich daraus für eine am göttlichen Einen orientierte Theologie ergeben, sind erheblich. Zunächst einige Abgrenzungen:

(1.) Seuse hat im Buch der Wahrheit das zentrale Problem benannt, das das menschliche Denken in Bezug auf Gott hat: „ohne Begriffe und Vorstellungen (Gott) zu verstehen, was doch kein Verständnis, das sich auf Begriffe und Vorstellungen stützt, erreichen kann.“¹⁰.

(2.) Wenn man von Gott spricht, muss man sich überlegen, was Inhalt der Gottesrede sein kann, mit welchem Ziel und auf welche Weise man vom Göttlichen spricht; d.h. die Theologie als Rede von Gott muss einer grundsätzlichen Kritik unterzogen werden in der Hinsicht, dass gefragt wird, was theologische Rede zu einer aktuell zu realisierenden Beziehung des Menschen mit dem göttlichen Einen beiträgt/bzw. beitragen kann.

(3.) Es kann nicht um die Reflexion der Gottesbeziehung gehen, dass ich mich als Mensch dieser Beziehung vergewissere, ob und was ich davon habe. Dies wäre Ausdruck einer ich-bezogenen Existenzform. Meister Eckhart stellt dazu fest:

"Das erste, worin die Seligkeit besteht, ist dies, dass die Seele Gott unverhüllt schaut. Darin empfängt sie ihr ganzes Sein und ihr Leben und schöpft alles, was sie ist, aus dem Grunde Gottes und weiß nichts von Wissen noch von Liebe noch von irgendetwas überhaupt. Sie wird still ganz und ausschließlich im Sein Gottes. Sie weiß dort nichts als das Sein und Gott. Wenn sie aber weiß und erkennt, dass sie Gott schaut, erkennt und liebt“,

fällt sie aus der direkten Begegnung Gottes heraus und in das eigene Bewusstsein zurück, in dem sie nach-denkt, was ihr widerfahren ist.¹¹ Eine Möglichkeit zum Umgang mit dem Problem der Gotteserkenntnis, des Gottdenkens und der Rede von Gott ist, wie Meister Eckhart, insbesondere in der Predigt *Beati pauperes spiritu*, eine eigene Anthropologie für die Gottesbeziehung zu entwickeln: Der Mensch wird in dieser Predigt als armer Mensch konzipiert wird, der „nichts will und nichts weiß und

¹⁰ Seuse BdW Kap. 5 (Hofmann VGL. 347)

¹¹ Quint Meister Eckhart, VeM, VGL. 146f

nichts hat“¹², der frei ist von allem Wissen, so dass er auch „nicht wisse und erkenne noch empfinde, dass Gott in ihm lebt (...)“¹³ .

3.2 Überlegungen zur Gestaltung der Gottesbeziehung

(1.) Als positives Bild einer Vernunft, die in der Lage ist, Gott in sich aufzunehmen, fungiert vor allem das Auge. Zentraler Aspekt Das Auge kann nur dann Farbe wahrnehmen und eins werden mit der Farbe, wenn es von aller Farbe entblößt ist, so dass sich ein Ding etc. in Form eines Bildes im Auge als Medium erscheint und mit ihm eins wird. In Bezug auf Gott heißt dies, dass der Mensch alle bisherigen Erfahrungen, die er in seinem Bewusstsein gespeichert hat, und alles begriffliche Denken aufgibt, mit dessen Hilfe er in der Welt das, was ihm begegnet, unterscheiden und bestimmen kann. Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, richtet sich auf die Realisierungsmöglichkeit eines derartigen Zustandes, der das ganze Innere des Menschen, d.h. seine geistige Dimension, umfasst.

(2.) Geradezu wie einen Kommentar kann man dazu die Ausführungen von Heinrich Seuse heranziehen, die er im Zusammenhang mit seiner Konzeption vom gelassenen Menschen macht. Seuse entwirft folgende Vorstellung:

Einem Menschen, dessen Vater Gott allein ist und in dem nichts Zeitliches mit Unterschied wirksam wird, können zwei gegensätzliche Dinge eines sein. Der Einwand, dass dies in jeder Weise jeglicher Wissenschaft widerspreche, wird folgendermaßen entkräftet:

„Deine Fragen entstammen menschlichem Verständnis, und ich antworte aus einem Denken, das menschliche Beobachtungsweise weit übertrifft. Du musst deinen Verstand aufgeben, willst du dahin kommen, denn mit Nichterkennen wird die Wahrheit erkannt.“¹⁴

Wenn der Mensch sich in dieser Weise verändert, kommt es dazu, dass ihm „in allen Dingen nur die Antwort des Einen (begegnet); (...) alle Dinge sprachen nur in diesem

¹²Quint, Meister Eckhart VGL. 303,26f.

¹³ Ebda 305,31ff.

¹⁴ Seuse BdW Kap. 5, VGL. 345

Einen zu ihm, ohne alle Vielfalt des ‚Dieses‘ oder ‚Jenes‘¹⁵ In ähnlicher Weise beschreibt Meister Eckhart in den RdU unterschiedliche Weisen von Gottesbeziehung: a) Menschen, die gleichmäßig an Gott denken, denen aber mit den Gedanken auch ihr gedachter Gott vergeht; dem stehen b) Menschen gegenüber, die Gott zur Grundlage ihrer gesamten Existenz gemacht haben, indem sie sich intensiv, geistig zu ihm hinwenden¹⁶, ihn in allen Dingen ergreifen und ihn allzeit gegenwärtig haben an allen Orten, in allem Handeln, im Lebensgefühl, im Streben und in der Liebe. Alle Dinge schmecken ihnen nach Gott; diese Menschen lösen sich von der Fixierung auf das Irdische zugunsten einer Formung ihrer Person durch den geliebten, gegenwärtigen Gott. Wie sich diese beschriebene Gottesbeziehung vollzieht, konkretisiert Eckhart anhand eines Beispiels vom Durst und von der Liebe:

„Vergleichsweis so, wie wenn es einen in rechtem Durst heiß dürstet: so mag er wohl anderes tun als trinken, und er mag auch wohl an andere Dinge denken; aber was er auch tut und bei wem er sein mag, in welchem Bestreben oder welchen Gedanken oder welchem Tun, so vergeht ihm doch die Vorstellung des Trankes nicht, solange der Durst währt ; und je größer der Durst ist, umso stärker und eindringlicher und gegenwärtiger und beharrlicher ist die Vorstellung des Trankes. Oder wer da etwas heiß mit ganzer Inbrunst so liebt, dass ihm nichts anderes gefällt und zu Herzen geht als (eben) dies, und er nur nach diesem verlangt und nach sonst gar nichts: ganz gewiß, wo immer ein solcher Mensch sein mag oder bei wem oder was er auch beginnt oder was er tut, nimmer erlischt doch in ihm das, was er so sehr liebt, und in allen Dingen findet er (eben) dieses Dinges Bild, und dies ist ihm umso stärker gegenwärtig, je mehr die Liebe stärker und stärker wird.“¹⁷

(3.) Die Konzeption der Gelassenheit ist bei Heinrich Seuse am gründlichsten ausgearbeitet. Als wichtige Elemente werden in Seuses Vita genannt: Das völlige Lassen und Aufgeben seiner Selbst, ein Gleichbleiben in Lieb und Leid¹⁸, die

¹⁵ Seuse BdW, Kap. 5, VGL. 346.

¹⁶ Eckhart, Reden der Unterweisung Nr. 6 (=Quint VGL. 60)

¹⁷ Eckhart ebda, (Quint VGL. 60f).

¹⁸ Seuse Vita, Kap. 19 aaO 63

Loslösung von allen Dingen¹⁹, seinen Willen Gott überlassen²⁰ und nur auf Gottes Ehre sehen²¹. Im Buch der Wahrheit heißt es:

„Was führt nun den Menschen in die Irre und beraubt ihn seiner Seligkeit? Das ist ausschließlich das mit sich selbst beschäftigte Ich, in dem der Mensch sich von Gott ab- und auf sich selbst hinwendet, während er doch zurückkehren sollte, und sich selbst in seiner Zufälligkeit ein eigenes Ich stiftet, das heißt in seiner Blindheit sich selber zuschreibt, was Gottes ist, und danach strebt und mit der Zeit in Unzulänglichkeit zerfließt. Wer dieses Ich in rechter Weise lassen will, soll drei Betrachtungen anstellen. Zuerst soll er, nach innen schauend, auf die Nichtigkeit seines eigenen Ich blicken und wahrnehmen, dass sein Ich wie das aller Dinge ein Nichts ist, entfernt und ausgeschlossen von dem Etwas, das die allein wirkende Kraft ist. (...) Die dritte Betrachtung besteht in einem Sich-abhanden-kommen und freiwilligen Aufgeben seiner Selbst hinsichtlich alles dessen, wie er sich bisher verhalten hat: in seiner geschaffenen Eigenheit, in unfreier Mannigfaltigkeit gegenüber der göttlichen Wahrheit, in Lieb oder in Leid, im Tun oder im Lassen. Dann wird er mit gewaltiger Kraft sich ohne irgendeine äußerliche Weise entäußern und unwiderrufflich sich selbst verlieren und mit Christus in Einheit eins werden, so dass er aus Christus in dieser Rückorientierung immer wirkt, alles empfängt und in dieser Einfachheit alles betrachtet. Dieses gelassene Sich wird ein christusförmiges Ich, von welchem Paulus sagt: »Ich lebe, aber nicht mehr als Ich, sondern Christus lebt in mir«. ²²

Jedoch ist Seuse skeptisch, ob der Mensch zu Lebzeiten so gelassen sein kann, dass er seiner eigenen Existenz keinerlei Aufmerksamkeit mehr schenkt. Und er führt zur Bedeutung des Gesagten aus:

„Ob aber ein Mensch in diesem Leben so gelassen ist, dass er das vollkommen begriffen hat, dass er nicht sein Eigenes ansieht weder in Lieb

¹⁹ Ebda Kap. 49 aaO 175

²⁰ Ebda Kap. 19 aaO 62

²¹ Ebda Kap. 19 aaO 63

²² Seuse, Buch der Wahrheit, Kap. 5; übergvl. von Rüdiger Blumrich in: Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich (Hg.), Das Buch der Wahrheit. Hamburg 1993, 21-23.

noch in Leid, sondern sich selbst um Gottes willen liebt und wahrnimmt in vollkommenem Verstehen, das weiß ich nicht. Die sollen hervortreten, die das erlebt haben, denn nach meinem Verständnis erscheint es mir unmöglich.“²³

Bemerkenswert für diese Konzeption ist ihre christologische Kontextuierung durch Seuse, die sich sowohl in der eben zitierten Stelle aus dem Buch der Wahrheit, als auch bereits in der Vita verfolgen lässt. Dort heißt es: „Ein gelassener Mensch muss dem Geschöpflichen entbildet, in Christus gebildet, in der Gottheit überbildet werden.“²⁴

(4.) Neben der Aufgabe, die Vernunft im Sinne einer Logik des Spirituellen umzubauen, fordert Johannes Tauler seine Zuhörer auf, die kreatürlich orientierte, begrifflich arbeitende Vernunft für eine Analyse des menschlichen Denkens und Handelns zu nutzen. Der Mensch soll - der eigenen Grundoption für Gott entsprechend - mit seiner Vernunft prüfen „*sein gesamtes Tun und sein Leben, ob etwas darin ist, das Gott nicht ist*“ (V 24; 97, 11; vgl. V 23; 91, 26-28). Durch die reflexive Tätigkeit seiner Vernunft wird dem Menschen bewusst, was ihn bestimmt, wenn er handelt; zugleich erkennt er, indem er mit Hilfe der Vernunft von seinen konkreten Lebensbedingungen und Verhaltensweisen abstrahiert, wer er eigentlich sein könnte, wenn er in den verschiedenen Dimensionen seines Menschseins Gott die Priorität vor allem anderen einräumen würde. Nach Tauler provoziert eine derartige Selbstreflexion die Einsicht in die Fragwürdigkeit einer ausschließlich vom Irdischen bestimmten Existenzweise und einen Bruch mit der Selbstverständlichkeit einer selbstbezogenen Lebensart. Es geht um eine Einstellung, in der der Mensch sich keine von Gott unabhängige Eigenständigkeit anmaßt, sondern seine existentielle Armut anerkennt, infolge derer er zu jedem Zeitpunkt auf das Wirken Gottes angewiesen bleibt. Über die Tätigkeit der Vernunft ist jedoch auf Dauer keine veränderte Einstellung zu erreichen. Sie kann zwar immer wieder die vom Menschen getroffene Grundoption erinnernd ins Spiel bringen; eine Veränderung bewirkt der Mensch jedoch nur durch eine intensive Arbeit an sich selbst. So macht Tauler darauf aufmerksam, dass der Mensch, um Gott zur alles bestimmenden Wirklichkeit seines Lebens zu machen, zu einem lebenslangen Kampf bereit sein muss.

²³ Seuse BdW, Kap. 5, übersetzt von R. Blumrich aaO 25.

²⁴ Seuse Vita, Kap. 50, aaO 174

(5.) In der Gottesbeziehung geht es gleichermaßen um das Handeln des Menschen wie um das Handeln Gottes. Anstelle des Für-wahr-Haltens steht das Wahr-machen der Gottesbeziehung durch den Einsatz des eigenen Lebens bzw. – von Gott her gedacht – im Leben des Menschen im Mittelpunkt. Eine reine Empfänglichkeit des Menschen im Sinne einer *vita passiva* ist in den Texten der deutschen Mystik nicht zu finden. Vielmehr lösen sich – untersucht man die Syntax der Texte genauer – aktive und passive Verbformen ständig ab. Es geht um geistige Prozesse, die entweder den Menschen und/ oder Gott zum Subjekt haben, und um die Realisierung der Gottesbeziehung - die Vergegenwärtigung des Göttlichen im Menschen, die sowohl die Aktivität des Menschen wie auch die Anstrengung Gottes verlangt. Wie ist dies zu realisieren? Welche Aufgabe kommt dabei dem Menschen zu ?

Für den Menschen – so Johannes Tauler - stellt sich insbesondere dabei die Aufgabe, 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 (vgl. V 6; 26,3f), Himmel und Erde (vgl. 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.

(A) Eine Möglichkeit zur Realisierung dieser Forderung besteht darin, zwischen reiner Diesseitsbezogenheit und ausschließlicher Jenseitigkeit (vgl. V 23; 95, 14-17), sein Leben zielbezogen durch die Übungen der Tugend wie Demut, Gottesfurcht, Gelassenheit, Sanftmut zu gestalten (vgl. 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 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 (vgl. V 38; 152, 26).

Allerdings ist dies für eine intensive Gottesbeziehung noch zu wenig: Es ist nicht nur zu fragen, was der Mensch tun muss, dass er beziehungsfähig für Gott wird. Darüber hinaus ist wichtig, dass er sich um die Liebe zu Gott bemüht. Zu fragen ist daher vor allem: Was bewirkt die Umorientierung von der Liebe zu vergänglichen Dingen auf die Liebe zu Gott hin?

(B) Wie Tauler meint, ist es oft gerade die Krise des Leidens, die den Menschen mit der eigenen Hilflosigkeit konfrontiert. Gott kann dann für den Menschen lebenswichtig werden; er erkennt, dass er selbst wie auch die gesamte kreatürliche Wirklichkeit nur im Zusammenhang mit Gott einen Wert besitzt, aus sich selbst heraus aber nichts ist. Damit die als notwendig erkannte Gottesbeziehung aber nicht umschlägt in ein Verhältnis, das der Mensch aus Selbstliebe zur Absicherung seiner Existenz betreibt, entzieht sich Gott dem Menschen wieder, nachdem der Mensch die Erfahrung der göttlichen Nähe in der Natur bzw. in bestimmten Situationen seines Lebens gemacht hat, so dass der Mensch in Anbetracht der Abwesenheit Gottes sowie im Wissen um die Fragwürdigkeit des Vertrauens in sich selbst weder in Gott noch in sich selbst sicheren Halt gewinnen kann. Der Verlust der Möglichkeit, Sinn für das eigene Leben aus sich selbst heraus oder von Gott her mittels bestimmter Frömmigkeitsübungen zu gewinnen, eröffnet dem Menschen die Freiheit zu einem zweckfreien Umgang mit Gott und lässt den Menschen Gott um Gottes willen und nicht des eigenen Vorteils wegen suchen. Jeglicher Versuch, Gott haben zu wollen und sich seiner aus Eigeninteresse zu bemächtigen, ist damit ausgeschlossen: „Sie wollen Trost haben, Wahrnehmung, Empfindung und wollen immer etwas haben und wollen gerne ein Himmelreich haben“ (V 66,361). Gegenüber einem derartigen religiösen Nutzdenken macht Tauler geltend, dass keine auf Gott gerichtete menschliche Anstrengung ihr Ziel erreicht, weil kein irdischer Weg des Menschen an dieses Ziel heranzuführen vermag. Weil Gott der unverfügbar Andere ist, kann der Mensch die Begegnung mit

Gott durch eigenes Bemühen auch nicht erzwingen, sondern bleibt darauf angewiesen, dass Gott sich gnadenhaft im Leben des Menschen zu erfahren gibt. Das für Tauler im Vollzug des eigenen Lebens nur schwer aufzulösende Paradox besteht nun darin, dass Gott dem Menschen im *grunt* seiner Existenz lebensermöglichend immer schon und immer wieder nahe ist, obwohl er als Mensch bislang noch keine Gotteserfahrung gemacht hat. Dies bedeutet: Der Mensch kann diesen Sinn nur finden, wenn er ihn als eine immer schon in seinem Leben präsente Wirklichkeit zu entdecken vermag. Allerdings ist dazu ein neues Sehen erforderlich, das nur dann in Gang kommt, wenn der Mensch lernt, völlig von sich abzusehen, in Gelassenheit frei von sich selbst zu werden und ganz offen für die Begegnung Gottes zu sein. In Demut an die Grenze alles Begrenzten geführt, ist der Mensch dann ganz sensibel für das unbegreiflich Andere Gottes, der dem Menschen in seiner Existenz immer begegnet, ohne dass dieser ihn je begreifen könnte; er begegnet, um dem Menschen sofort wieder entzogen zu sein.

Doch wie kommt der Mensch dazu, etwas seine Aufmerksamkeit zu schenken und zu lieben, das unsichtbar und unbekannt ist? Abgesehen von der Möglichkeit, Gott in der Natur oder im Kontext der Selbsterfahrung zu begegnen, wovon bereits - wie Tauler anmerkt - bei den heidnischen Meistern Platon und Proklos Hinweise zu finden sind, hat insbesondere

(C) Jesus Christus für Tauler die Funktion, den Menschen aus sich heraus auf das Göttliche hin zu bewegen. Denn die intensive Betrachtung Jesu Christi bringt den Menschen in Konflikt mit seiner bisherigen Lebenspraxis. Der Mensch soll sich – wie Meister Eckhart in den Reden der Unterweisung fordert – daran

„gewöhnen, sich in all seinen Werken allzeit in das Leben und Wirken unseres Herrn Jesu Christus hineinzubilden, in all seinem Tun und Lassen, Leiden und Leben, und halte hierbei allzeit ihn vor Augen, so wie er uns vor Augen gehabt hat.“²⁵

Dabei vermag der Mensch dann zu erkennen, wie sehr er bislang irrtümlich auf das sinnlich Gegebene der endlichen Wirklichkeit, die damit verbundenen Werte und

²⁵ Eckhart, Reden der Unterweisung, aaO 76,24-28.

Einstellungen fixiert war und wie sehr sich das Lebensmuster Jesu Christi von seinen gewohnten Verhaltensweisen unterscheidet. Das in der Beschäftigung mit dem Leben Jesu Christi geweckte Interesse für dessen Andersheit darf jedoch nicht bei den sinnlich konkreten, bildhaften Vorstellungen von Jesus Christus und seinem Leben stehenbleiben, sondern muss sich seiner Gottheit zuwenden, damit der Grund für die in seiner Lebenspraxis sichtbar werdende Umwertung aller rein irdisch begründeten Werte erfasst werden kann. Auf diese Weise erhält das menschliche Leben einen neuen Inhalt; der Mensch ist auf Gott hin konzentriert, weil ihn das Leben Jesu Christi in all seinen Dimensionen interessiert. Es interessiert ihn, weil er in dem von seinem eigenen Leben vielfach unterschiedenen Leben Jesu eine völlig atypische Sicht der menschlichen Existenz gewinnen kann; er vermag es zu verifizieren, wenn er sich im Vollzug des eigenen Lebens so davon bestimmen lässt (vgl. V 60 d; 299,29f.32), dass er mehr oder weniger ein „christusförmiges Ich“ (Seuse, BdW cap. 5) wird (Paulus: „Ich lebe, aber nicht mehr Ich, sondern Christus lebt in mir“): Dies geschieht genauerhin – so Tauler – „nicht mit Worten, noch mit Gedanken, sondern sterbend, sich entäußernd, in der Kraft seines Todes“. (V 60f,314f).

Gerade durch Jesu willentliche Annahme der im Leiden aufscheinenden Grenzen der menschlichen Existenz und somit durch sein entschiedenes Hineingehen in die Differenz zu Gott bis hin zur Vernichtung seiner menschlichen Existenz im Sterben am Kreuz vollzieht sich der Übergang zu Gott. Ob und in welchem Maße dann der Übergang vom Tod zum Leben bei Gott für den Menschen – die Seligkeit im Sinn einer ‚Teilhabe‘, wie Seuse formuliert, bereits im Diesseits - zur Realität wird, hängt von seiner Bereitschaft zur Identifizierung mit dem Lebensweg Jesu ab, in dessen Verlauf der Wechsel von der Differenz in die Identität mit Gott bereits wirklich geworden ist. Ganz von Christus geformt kommt der Mensch dabei dann in gewisser Weise in ein vollständiges Vergessen des vergänglichen, zeitlichen Lebens und ist eins mit Gott²⁶. Seuse gibt für diesen Zustand ein Beispiel: „Das Auge verliert sein Selbst beim Sehen, denn es wird bei der Sehtätigkeit eins mit seinem Gegenstand, und doch bleibt jedes von beiden das, was es ist.“²⁷.

²⁶ Seuse BdW, Kap. 5

²⁷ Ebda, aaO 349.

(D) Ein anderes Modell für die Transzendierung des eigenen Selbst zugunsten einer immer größer werdenden Identifizierung mit Jesus Christus findet sich bei Heinrich Seuse: Zentrale Züge von Jesu Leben, von seinen Einstellungen, Handlungen und Auffassungen werden Gegenstand intensiver Beschäftigung. Dies geschieht dadurch, dass Seuse die zeitliche Differenz Vergangenheit – Gegenwart im Verhältnis zu seiner Vorbildfigur Jesus Christus aufhebt, diese aktuell setzt, Empathie und eine Identifikation mit dieser Person entwickelt, die so weit geht, dass auch hier – auf der interpersonalen Ebene – annähernd der Abstand zu seiner Vorbildfigur aufgehoben ist: Das Leiden – für Seuse prominentes Merkmal des Existenzvollzugs seines Vorbildes Jesus – vergegenwärtigt Seuse, indem er in seinem eigenen Lebensraum den Weg Jesu zum Kreuz inszeniert: So parallelisiert Seuse in der Rolle des Wegbegleiters seines Vorbildes Jesus Elemente seines eigenen Raumes mit Gegebenheiten von Jesu Leidenssituation; an einer anderen Stelle erscheint er infolge eines Perspektiven- und damit einhergehenden Rollenwechsels als Begleiter der Gottesmutter am Grab Jesu. Indem Seuse den Leidensweg der von ihm gewählten Vorbildfigur Jesus Christus auf diese Weise in seiner Vorstellung inszeniert, kommt es zu einer affektiven Partizipation an dessen Leben. Diesen Prozess der Assimilierung treibt Seuse noch dadurch weiter, dass er durch eigenes Handeln bei sich bewirkt, was seinem Vorbild widerfahren ist, um in ähnlicher Weise wie dieses reagieren zu können und dadurch mit ihm gleich zu werden.

(6.) Theologie spricht von Gott. Wie kommt die Theologie zu den Inhalten ihrer Rede? Was haben diese Inhalte mit Gott zu tun? Wozu spricht sie von Gott? Und in welcher Weise spricht sie von Gott? Während Eckhart nach eigenem Bekunden von Gott her redet, ja reden muss, enttäuscht Tauler diesbezügliche Erwartungen seiner Zuhörer. Er selbst bekennt, noch nie bis in den göttlichen *grunt* gekommen zu sein:

„Glaubt nicht, dass ich mir anmaße, bis in den Grund gekommen zu sein, auch wenn kein Lehrer lehren soll, was er nicht selbst in seinem eigenen Leben erfahren hat. Doch reicht es zur Not, dass er es liebe und anstrebe und nichts dagegen tue. Doch wisst, dass es anders nicht sein kann.“ (V 41,175)

Dies heißt zum einen: Als Seelsorger verfügt Tauler nicht über die Erfahrung, um die sein gesamtes Predigen kreist. Wenn er sie dennoch immer wieder thematisiert,

geschieht dies demnach nicht, weil er den Inhalt gemachter Erfahrung mitteilen möchte, sondern weil er seine Zuhörer zu eigener Erfahrung motivieren will. Es geht ihm darum, seine Zuhörer in Beziehung zu bringen zu dem, dem er sich selbst in Liebe verbunden fühlt. Damit wird die Predigt zur Zeit, wo durch die Thematisierung der Beziehung von Gott und Mensch die gewohnten Bezüge des Alltags unterbrochen und Prediger wie Zuhörer im Erproben möglicher Sichtweisen, Einstellungen und Verhaltensweisen dahin gebracht werden, das eigene Leben im Horizont Gottes sowie Gott im Bereich des eigenen Lebens wahrzunehmen und wahrzumachen. Zum anderen: Dadurch, dass Tauler die eigene Erfahrung (der Nicht-erfahrung) zur Geltung bringt, wird die konsequente Systematik, wie sie dem theologischen Reden zu eigen ist, durch die Rückbindung an konkrete Lebenserfahrung relativiert. Indem Tauler aber nicht den Widerspruch zwischen der in mehreren Predigten zum Ausdruck gebrachten eigenen Erfahrungslosigkeit und seinem in jeder Predigt mit zentralen Elementen vertretenen, systematischen Konzept der mystischen Erfahrung – Reinigung, Erleuchtung, Einigung mit Gott - 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 Einheit 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 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. Glaubwürdig bleibt das Reden des Mystikers durch den Widerspruch, dass er von Gott und der unio mit ihm unaufhörlich redet, obwohl menschliche Worte dafür ganz ungeeignet sind und er darum weiß. Es ist also die Tatsache, dass der Prediger, obwohl er vor der Wahrheit dessen, was er

sagt, kapituliert, unaufhörlich davon sprechen muss, was ihn und sein Anliegen verifiziert. 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, nicht um Mitteilung des Inhaltes einer derartigen Erfahrung:

„Dieses ist besser zu erfahren als davon zu reden. Und es ist nicht schön, von diesem Gegenstand zu reden oder zu hören, da die meisten Worte hineinprojiziert sind und auch der Ungleichheit wegen; denn dieses alles ist unaussprechlich fern, fremd und in uns nicht lebendig.“ (V 60d; 299, 18-21).

Dadurch, dass auf diese Weise der Realitätsgehalt der theologischen Rede eingeschränkt wird und Sprache, Denken und Wirklichkeit auseinandertreten, sieht der Predigtzuhörer sich vor die Notwendigkeit der eigenen Erfahrung 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 herauvgl. Das Theoriedefizit eröffnet somit einen 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 gottesfahren 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 (vgl. V 60d; 299, 29f. 32 f).