"Es ist uns aber bestimmt, von Überzeugungen, die wir aus innerer Notwendigkeit denken, zu leben." : Albert Schweitzers elementares ethisches Vernunftdenken

Autor(en): **Kern, Udo**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **39 (1992)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760750

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Udo Kern

«Es ist uns aber bestimmt, von Überzeugungen, die wir aus innerer Notwendigkeit denken, zu leben.» (A. Schweitzer)

Albert Schweitzers elementares ethisches Vernunftdenken

1. *Dimensionen der Vernunft*

Vernunft ist für Albert Schweitzer «Bedürfnis nach Erkennen und Bedürfnis nach Glück, beide innerlich geheimnisvoll zusammenhängend. Bedürfnis nach Erkennen! Suche zu ergründen alles, was um dich herum ist, gehe bis an die äußersten Grenzen des menschlichen Wissens, und immer stößt du zuletzt auf etwas Unergründliches – und dies Unergründliche heißt: Leben! Und dies Unergründliche ist so unergründlich, daß der Unterschied zwischen Wissend und Unwissend ein ganz relativer ist.»[1] Vernunft hat es nach Schweitzer mit dem Bedürfnis nach Leben zu tun. Durch Vernunft geschieht Erkennen von Leben. Vernunft ist nicht zu verwechseln mit abstraktem in sich selbst gekehrtem Gedankenspiel. Sie ereignet sich nicht um ihrer selbst willen. Die unvernünftige Vernunft treibt das selbsteigene Spiel. Sie bleibt und versteigt sich in sich selbst. Aber diese bei sich selbst bleibende Vernunft ist nicht Vernunft, weil ihr die essentielle Relation zum Leben fehlt. Vernunft ist zu verstehen als «ein in die Tiefe der Dinge gehender und die Gesamtheit der Dinge umfassender, in das Gebiet des Willens hinübergreifender Verstand»[2]. Vernunft ist für Schweitzer «Leiden-

[1] A. Schweitzer, Ausgewählte Werke in fünf Bänden, Berlin 1971 (im folgenden nur mit Bandangabe in römischen und Seitenangabe in arabischen Ziffern zitiert), hier: V, 123.

[2] V, 121.

schaft der großen und tiefen Ideale»[3] des Lebens. Hieraus ergibt sich Schweitzers leidenschaftliches Plädoyer für die Vernunft. Nicht der dürren Vernunft leerer, d. h. dem Leben entfremdeter, Selbigkeit, sondern der sich an der Leidenschaft des Lebens entzündeten Vernunft gilt es Raum zu geben. Diese Vernunft ist allerdings lebensnotwendig. Wo sie nicht Gestalt gewinnt, kommt es zur «romantischen» Zerstörung von Wirklichkeit. «In keinem Falle dürfen romantische Gefühle und Phrasen unser Geschlecht abhalten, sich vorzustellen, was Vernunft eigentlich sei. Sie ist nicht dürrer Verstand, der die vielgestaltigen Regungen unseres Seelenlebens nicht aufkommen läßt, sondern der Inbegriff aller Funktionen unseres Geistes in ihrem lebendigen Zusammenwirken.»[4] In der Vernunft kommt es zur fruchtbaren Kooperation zwischen Erkennen und Willen, denn in der Vernunft «halten unser Erkennen und unser Wille die geheimnisvolle Zwiesprache miteinander, die unser geistiges Wesen bestimmt»[5]. Vernunft ist charakterisiert durch die Begeisterung, die aus dem Denken erwächst. «Die Begeisterung, die aus dem Denken kommt, verhält sich zu der, die aus wirren Gefühlen besteht, wie der Wind der ragenden Höhen zu dem, der zwischen Hügeln weht.»[6] Es gilt, das Wagnis der Vernunft einzugehen, um aus den Gefährdungen und Destruktionen des Lebens herausgehen und der Leidenschaft des Lebens entsprechen zu können. «Wenn wir wieder wagen, das Licht der Vernunft zu suchen, verkümmern wir nicht zu einem Geschlecht, das keines Enthusiasmus' mehr fähig ist, sondern wir gelangen zu der großen und tiefen Leidenschaft der großen und tiefen Ideale.»[7] Hoch wertet Schweitzer die Kraft des Denkens. «Jede Zeit lebt bewußt oder unbewußt von dem, was die Denker, unter deren Einfluß sie steht, hervorgebracht haben.»[8] «Nur was, aus dem Denken geboren, sich an das Denken wendet, kann eine geistige Macht für die ganze Menschheit werden.»[9] Diesem Denken dient die Vernunft.

Wenn ich vom Vernunftargument in Schweitzers Ethik rede, ist das dem Leben dienende, das auf das Leben orientierte Denken im Sinne Albert Schweitzers gemeint. Schweitzer ist in seiner Begrifflichkeit nicht immer philosophisch exakt (das gilt z. B. auch hinsichtlich der Bestimmung und Differenzierung von Vernunft und Verstand). Er ist darauf aus, zuweilen in unscharfer Terminologie, das dem Leben dienende Denken vernünftig zur Sprache zu bringen.

[3] II, 81. [4] II, 81. [5] II, 81. [6] II, 81. [7] II, 81. [8] II, 77. [9] II, 80.

«Das letzte Wissen, nach dem wir trachten, ist das Wissen vom Leben. ... Weil das Leben letzter Gegenstand des Wissens ist, wird das letzte Wissen notwendigerweise denkendes Erleben des Lebens. Dieses aber liegt nicht aus der Richtung der Vernunft heraus, sondern in ihr.»[10] Geschäft der Vernunft ist das Wissen vom Leben. Weil das so ist, muß auch das Wollen des Menschen auf das vernünftige Erkennen bezogen sein. «Nur wenn das Wollen sein Verhältnis zum Erkennen klar durchdacht hat, sich, soweit es konnte, mit ihm auseinandergesetzt hat, durch es hindurchgegangen und in ihm logisch geworden ist, ist es fähig, sich, soweit es ihm verliehen ist, in dem universellen Willen zum Leben und in dem Sein überhaupt zu begreifen. Setzt das Wollen das Erkennen einfach beiseite, so kommt es in unklares Phantasieren.»[11] Das Wissen des Lebens durch das vernünftige Denken erkennt, «daß es, um das Leben zu begreifen, zuletzt in denkendes Erleben übergehen muß»[12]. Geschieht dieses, dann hat das zur Folge, daß entscheidend die durch das Denken profilierte (qualitative, nicht quantitative) Tat ist.[13] Notwendig ist, daß «unser Tätigkeitswille zum Bewußtsein seiner selbst komme und aufhöre, blind zu sein»[14]. Erkennen des «Geheimnis(ses) des sich überall regenden Willens zum Leben» ist entscheidend, nicht, ob jemand gelehrt oder ungelehrt ist.[15] Denn es gilt: «Alles Wissen ist zuletzt Wissen vom Leben und alles Erkennen Staunen über das Rätsel des Lebens – Ehrfurcht vor dem Leben in seinen unendlichen, immer neuen Gestaltungen.»[16] Die Aufgabe des Denkens ergibt sich von diesem Basis-Axiom. «Zwei Dinge hat das Denken zu leisten: uns aus der naiven zur vertieften Welt- und Lebensbejahung zu führen und uns von ethischen Regungen zu einer denknotwendigen Ethik gelangen zu lassen.»[17] So ist das vernünftige Denken als Denken des Lebens in einer unbedingten Beziehung zur Leiblichkeit – oder wie Schweitzer sagt: Körperlichkeit – zu entfalten, aus der es nicht ohne Substanzverlust aussteigen kann, denn das «Geistige ist in einer grausamen Abhängigkeit von dem Körperlichen»[18]. Wir finden bei Albert Schweitzer ähnlich wie bei Ludwig Feuerbach[19] die unbedingte Angewiesenheit der

[10] II, 83. [11] II, 83. [12] II, 83f. [13] Vgl. II, 92. [14] II, 92. [15] II, 376. [16] V, 123. [17] II, 341. [18] II, 342.

[19] Vgl. U. Kern, Ludwig Feuerbachs Religionsverständnis in seiner theologischen Bedeutung. Sinnlichkeit, Konkretheit und Praxis als Qualität der «neuen Religion» L. Feuerbachs, theol. Dissertation A, Halle 1974, 153ff., und K. E. Bockmühl, Leiblichkeit und Gesellschaft, Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, Göttingen 1961.

Vernunft auf die Leiblichkeit. Nur wenn dieser entsprochen wird, kann sich vernünftiges Denken als Denken qualifizieren und ratifizieren, das der Wahrheit korreliert. «Anfang alles wertvollen geistigen Lebens ist der unerschrockene Glaube an die Wahrheit und das offene Bekenntnis zu ihr.»[20] Aber dem Anspruch, Denken der Wahrheit zu sein, entspricht das Denken nur, wenn es sich als Wissen des Lebens in seinen unendlichen Gestaltungen erweist und nicht durch Abständigkeit und Entfremdung vom Leben gekennzeichnet ist.

Unzureichendes vernünftiges Denken und damit Diskreditierung der Vernunft beinhaltet für Schweitzer der traditionelle Rationalismus. Dieser verkennt, daß Erkenntnis des Lebens «in denkendes Erleben übergehen muß»[21]. Allerdings will Schweitzer mit seiner Kritik an dem traditionellen Rationalismus des 18. und 19. Jahrhunderts keineswegs die Berechtigung der «Denkbewegung» Rationalismus erledigt sein lassen. Für ihn ist Rationalismus mehr als eine erledigte vergangene philosophische Epoche.[22] Rationalismus ist Schweitzer «eine notwendige Erscheinung jeglichen normalen Geisteslebens»[23]. Auf ihn kann und darf nicht verzichtet werden, denn er ist Konstitutivum des Geisteslebens, das tatsächlich dem Leben korreliert. Darüber hinaus sind für Schweitzer Fortschritt und Rationalismus einander verbunden. «Aller wirkliche Fortschritt in der Welt ist im letzten Grunde durch Rationalismus gewirkt.»[24] Das durch den Rationalismus «aufgestellte Prinzip, Weltanschauung auf Denken und nur auf Denken zu gründen, ist das wahre»[25]. Aber dieser, wenn man so will, neue oder besser ewige Rationalismus bringt sein Prinzip ein und entfaltet es in der cooperatio vitae. Es ist ein auch für das Irrationale offener Rationalismus. «Denkt das rationale Denken sich zu Ende, so gelangt es zu einem denknotwendigen Irrationalen.»[26] Dieser «Paradoxie» unseres geistigen Lebens[27] gilt es gerecht zu werden. «Versucht man ohne dieses Irrationale auszukommen, so entsteht leblose und wertlose Weltanschauung und Lebensanschauung.»[28]

Der neue, ewige Rationalismus, das rechte Vernunftdenken ist «zu Ende gedachte(s) Denken» und führt im Gegensatz zu dem aktuellen modernen, dürren, pathologischen Denken «zu einer lebendigen, für alle Menschen denknotwendigen Mystik»[29]. Der Weg des Denkens endet nicht vor der Mystik, vielmehr gehören Vernunftdenken und

[20] II, 90f.
[21] II, 83f.
[22] II, 81f.
[23] II, 82.
[24] II, 82.
[25] II, 82.
[26] II, 110.
[27] II, 110.
[28] II, 110.
[29] II, 84.

Mystik zusammen.[30] Mystik wird von Schweitzer denkerisch-vernünftig aufgeschlossen und so als «der tiefste Begriff des Lebens» definiert, der das Leben als «Miterleben» versteht, «wo in einer Existenz der Wellenschlag der ganzen Welt gefühlt wird, in einer Existenz das Leben als solches zum Bewußtsein seiner selbst kommt, ... das Einzelwesen aufhört, das Dasein außer uns in das unsrige hereinflutet»[31]. Erst dieses aus der Mystik hervorwachsende Denken ermöglicht tiefe tätige Ethik.[32] Aber es ist nicht Mystik, die sich für Schweitzer abgrenzend gegenüber dem Vernunftdenken etabliert[33], die ethisch fruchtbar ist. Diese hat vielmehr einen außerordentlich geringen ethischen Gehalt.[34] Nur die durch das Vernunftdenken aufgeschlossene Mystik ist ethisch fruchtbar. Der neue Rationalismus, das neue Vernunftdenken ist so unbedingt erforderlich. Zu ihm gilt es sich zu bekennen. «Mit Zuversicht trete ich daher als ein Erneuerer des voraussetzungslosen Vernunftdenkens auf. Wohl weiß ich, daß unsere Zeit zu allem, was irgendwie ‹rationalistisch› ist, absolut kein Verhältnis hat.»[35] Gelernt muß das Wagnis des Denkens werden, um der aus der Mystik hervorwachsenden Ethik entsprechen zu können. «Wir alle müssen wieder wagen, ‹Denkende› zu werden, um zur Mystik zu gelangen, die die einzig unmittelbare und einzig tiefe Weltanschauung ist. Alle müssen wir in dem Erkennen bis dahin wandeln, wo es in Erleben der Welt übergeht. Alle müssen durch Denken religiös werden.»[36] «Der Weg zur wahren Mystik führt durch das rationale Denken hindurch zum tiefen Erleben der Welt und unseres Willens zum Leben hinauf.»[37] In diesem Sinne endet das «voraussetzungslose Vernunftdenken ... in der Mystik»[38]. Konsequentes Vernunftdenken führt also zur «lebendigen ... denknotwendigen Mystik», die für alle Menschen denknotwendig ist.[39]

«Alle tiefe Weltanschauung ist Mystik», denn dieser ist es wesentlich, «daß aus meinem unbefangenen naiven Sein in der Welt durch das Denken über das Ich und über die Welt geistige Hingebung an den geheimnisvollen unendlichen Willen wird, der im Universum in die Erscheinung tritt.»[40]. Die wahre Weltanschauung der durch das Denken definierten Mystik unterscheidet sich vom Systemzwang der alten

[30] II, 83. [31] V, 130. [32] II, 371.
[33] A. Schweitzer kennt nicht die intellektuelle Mystik Meister Eckharts.
[34] II, 369. [36] II, 111. [38] II, 109. [40] II, 109.
[35] II, 109f. [37] II, 111. [39] II, 84.

einheitlichen geschlossenen Weltanschauungen.[41] Abschied zu nehmen gilt es von einer dem «vielgestaltigen Willen zum Leben»[42] nicht entsprechenden Weltanschauung. Unsere Weltanschaung ist Lebensanschauung[43], die uns verpflichtet, «von Überzeugungen, die wir aus innerer Notwendigkeit denken, zu leben»[44]. Da sich unsere Weltanschauung als Lebensanschauung erweist, ist ihr entscheidender Punkt nicht «Erkenntnis der Welt, sondern die Bestimmtheit des Wollens, das in unserem Willen zum Leben gegeben ist»[45]. Wir korrelieren in unserem Willen zum Leben der geheimnisvollen, rätselhaften, kreativen Dynamis der in der Natur des Lebens sich entfaltenden Gestaltung von Wirklichkeit.[46] Das bisherige abendländische Denken war in seiner Suche nach Weltanschauung deshalb ohne Erfolg, weil es fasziniert war von den lebensbejahenden Elementen des Lebens[47], sich festmachte an an «optimistisch-ethische(r) Deutung der Welt» und gestand sich so nicht ein, daß es unmöglich ist, der Welt «Sinn beizulegen»[48]. Allerdings scheint A. Schweitzer selbst von dem Verdikt, unter dem er die abendländischen Weltanschauungen sieht, betroffen zu sein, denn er selbst optiert auch für die «Erneuerung» von «optimistisch- ethische(r)» Weltanschauung.[48a] Hier scheint eine der Unausgewogenheiten in Schweitzers ethischem Denken zu liegen. Einerseits sieht Schweitzer das Nichtgenügen, Scheitern einheitlicher, optimistisch-ethischer Sinngebung, andererseits plädiert er für optimistisch-ethische weltanschauliche Erneuerung. Nun gibt es doch eine Möglichkeit, diese disparaten Elemente aufeinander zu beziehen, obwohl Unausgewogenheiten bleiben. «Die letzte Einsicht des Erkennens ist also, daß die Welt uns eine in jeder Hinsicht rätselhafte Erscheinung des universellen Willens zum Leben ist.»[49] Diese Aussage beinhaltet beides: die Unmöglichkeit einheitlicher ethischer Sinnhaftigkeit von Welt und optimistische Weltanschauung. Denn für Schweitzer[50] ist die absolute Skepsis und Resignation unseres Wissens von der Welt das eine, neben oder besser vor dem aber die optimistische Welt- und Lebensbejahung als Frucht der Ehrfurcht vor dem Leben elementar ist. Albert Schweitzer versteht diese seine Synthese als elitär im abendländischen Denken.[51] Es ist bei Schweitzer aber substantieller Überschuß und Mehrwert von für ihn im Leben gegründetem Optimismus, allerdings unter Berücksichtigung der

[41] II, 339.
[42] II, 340.
[43] II, 107.
[44] II, 340.
[45] II, 107.
[46] II, 107.
[47] II, 102.
[48] II, 104.
[48a] II, 333, vgl. II, 86.
[49] II, 105.
[50] II, 105.
[51] II, 105.

absoluten Skepsis unseres Erkennens, bedingt durch die Rätselhaftigkeit des Lebens. So muß für ihn «die denkende Weltanschauung» «optimistisch und ethisch» sein, aber optimistisch in bestimmter Qualität: «Optimistisch ist diejenige Weltanschauung, die das Sein höher als das Nichts stellt und so die Welt und das Leben als etwas an sich Wertvolles bejaht.»[52] Es hängt nach Schweitzer alles daran, diese «denkende Weltanschauung zu Ende zu denken», nur so kommen wir aus der substantialen «Verirrung» heraus.[53] Weltanschauung, die Schweitzer definiert als den «Inbegriff der Gedanken, die die Gesellschaft und der einzelne über Wesen und Zweck der Welt und über Stellung und Bestimmung der Menschheit und des Menschen in ihr in sich bewegen»[54], ist als neue denkende Weltanschauung grundorientiert auf den Willen zum Leben, zum lebendigen Sein.

2. *Gefährdungen und Chancen der ethischen Vernunft*

Denken und Wissenschaft sind heute für Albert Schweitzer in einem tiefen Hiatus zueinander. «Heute hat das Denken nichts mehr von der Wissenschaft», weil die Wissenschaft dem Denken gegenüber «selbständig und indifferent geworden ist»[55]. Wissenschaftliches Wissen, das sich als «fortgeschrittenstes Wissen ... jetzt mit gedankenlosester Weltanschaung» «verträgt», beschränkt sich für Schweitzer auf «Einzelfeststellungen», «da nur bei diesen sachliche Wissenschaftlichkeit gewahrt sei»[56]. Es verzichtet bewußt auf die «Zusammenfassung der Erkenntnisse und die Geltendmachung ihrer Konsequenzen für die Weltanschauung»[57] und damit auf die dieser wesentlichen Ethik. «Früher war jeder wissenschaftliche Mensch zugleich ein Denker, der im allgemeinen geistigen Leben seiner Generation etwas bedeutete. Unsere Zeit ist bei dem Vermögen angelangt, zwischen Wissenschaft und Denken scheiden zu können. Darum gibt es bei uns wohl noch Freiheit der Wissenschaft, aber fast keine denkende Wissenschaft mehr.»[58] Ein heutiges, an Einzelfeststellungen versklavtes wissenschaftliches Wissen ist für Schweitzer nicht mehr produktiver Partner ethischer Vernunft. Die Wissenschaft denkt als wissenschaftliches Wissen nicht mehr. Indem sie sich hier substantiell verweigert, fällt sie als produktiver

[52] II, 85.
[53] II, 82.
[54] II, 76.
[55] II, 71.
[56] II, 71.
[57] II, 71.
[58] II, 71.

Gestaltungsträger ethisch-verantwortlichen vernünftigen Denkens aus. Die begrenzte Freiheit des wissenschaftlichen Wissens ist fundamental geschieden von der notwendigen vernunftethischen Freiheit.

Neben der Verweigerung des wissenschaftlichen Wissens der Einzelwissenschaften ist «das Versagen» der (neuesten) Philosophie zu konstatieren.[59] Während «früher die Philosophie sich nicht nur auf die Kulturwerte besann, sondern sie auch als wirkende Ideen in die öffentliche Meinung ausgehen ließ», wurden diese der Philosophie «von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an immer mehr zu einem gehüteten, unproduktiven Kapital»[60]. Die Philosophie degenerierte. Zum einen reduzierte sie sich zum weltanschaulichen Ort der Sichtung und Sammlung der «Ergebnisse der Naturwissenschaften und der historischen Wissenschaften», zum anderen war sie reaktionär fasziniert von ihrer eigenen Vergangenheit, aber der «schöpferische Geist» hatte die Philosophie «verlassen. Mehr und mehr wurde sie eine Philosophie ohne Denken», genauer: ohne «das elementare Denken»[51].

Das wissenschaftliche Wissen in den Einzelwissenschaften und der Philosophie partizipierte am Niedergang der Kultur und produzierte ihn. Indem es nicht mehr elementar, d.h. in strenger Implikation in bezug auf das Leben dachte, etablierte es den ethisch-kulturellen, vernünftigen Verfall. «Trunken von den Fortschritten des Wissens und Könnens ... vergaßen wir, uns um den Fortschritt in der Geistigkeit der Menschen zu sorgen.»[62] Da «das wahrhaft Ethische ... wahrhaft vernunftgemäß» ist[63], bedingt das Nichtdenken, das nicht der ethischen Vernunft korrelierende Denken, Destruktion der Kultur. Dem Verfall ist nur durch wahrhafte Erneuerung zu begegnen; das aber heißt: «Erneuerung der Kultur ist nur dadurch möglich, daß die Ethik wieder die Sache der denkenden Menschen wird.»[64]. So wird wahrhafter Fortschritt erreicht, denn Kultur ist «Fortschritt, materieller und geistiger Fortschritt der einzelnen wie der Kollektivitäten»[65]. Die Kultur verwirklicht sich gemäß ihrem zwiefachen Wesen «in der Herrschaft der Vernunft über die Naturkräfte und in der Herrschaft der Vernunft über die menschlichen Gesinnungen»[66]. Aber entscheidend ist nach Schweitzer für das Errichten einer ethischen Kultur und deren Fortschritt die «Herrschaft der Vernunft über die menschlichen Gesinnungen»[67]. Die notwendige «Erneuerung unserer Welt», einer Welt, die

[59] II, 25.
[60] II, 28.
[61] II, 28.
[62] II, 412.
[63] II, 401.
[64] II, 400.
[65] II, 45.
[66] II, 46.
[67] II, 46.

heute kulturell-ethischer Verfall zeichnet, die «von einer nie zuvor erreichten Unsinnigkeit» charakterisiert ist, «mit einer Kultur ohne Ethik auskommen» zu wollen, kann nur durch eine Erneuerung des Menschen unter den alten, vom ethisch-kulturellen Niedergang gekennzeichneten Verhältnissen Gestalt gewinnen als eine menschliche «Gesellschaft mit erneuerter Gesinnung»[68]. So wird die Notwendigkeit einer ethischen Kultur und das Abweisen einer nicht-ethischen Kultur[69] vom Postulat zur Realität. Der Ausgang aus der selbstverschuldeten durch Beschränkung, ja Verzicht auf das Vernunftdenken gebauten «Unkultur» ist uns nur möglich durch «ethische Bewegung».[70] Die Einsicht in den nichtpartiellen, sondern totalen Niedergang unserer ethischen Kultur, der die Natur als ganze betrifft[71], ist bei Schweitzer gepaart mit der Erkenntnis, daß «Regeneration unserer Kultur» «nur in einem inneren, nicht auch in einem äußeren Geschehen vor sich zu gehen hat», d. h. durch «die Autorität der Vernunft und der Vernunftgesinnung»[72]. Schweitzer ist der Überzeugung, daß selbst die «schweren Probleme ... auf materiellem und wirtschaftlichem Gebiete ... im letzten Sinne nur durch Gesinnung zu lösen» sind.[73] Diese notwendige innere, durch die Autorität der Vernunft bestimmte Gesinnung erfordert «radikale Umkehr» und Abkehr von den «auf Grund wirtschaftlicher Theorien und Utopien geführten» unzweckmäßigen «Machtkämpfe(n)» «durch zweckmäßiges Verstehen und Vertrauen», wie es sich als notwendige Gesinnung Raum und Geltung verschafft in der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben[74], die in ihrer «Einfachheit» «Tiefe»[75] artikuliert.

Träger einer ethischen Kultur, die am Leben grundorientiert ist, kann der Mensch nur werden, wenn «er zugleich ein Denkender und ein Freier»[76] ist. «Die Kultur setzt Freie voraus. Nur von diesen kann sie gedacht und verwirklicht werden.»[77] Dem widerspricht der Lebensentwurf des heutigen überbeschäftigten Menschen, der nicht auf Bildung und Kulturentfaltung, sondern auf Unterhaltung aus ist.[78] Der überbeschäftigte moderne Mensch ist durch Verkümmerung des Geistes und damit auch durch Verlust des sittlichen Wertes der Arbeit charakterisiert.[79] Er ist als der «Unfreie, Ungesammelte und Unvollständige»[80] geprägt durch «Überorganisation unserer öffentlichen Verhältnisse»[81].

[68] II, 63.
[69] II, 64.
[70] II, 72.
[71] II, 65.
[72] II, 70.
[73] II, 62.
[74] II, 411.
[75] II, 29.
[76] II, 32.
[77] II, 33.
[78] II, 34.
[79] II, 34.
[80] II, 37.
[81] II, 39.

Durch Überanpassung an die Gesellschaft und übertriebene Disziplinierung[82] ist er in der «Gefahr, der Humanitätslosigkeit zu verfallen»[83]. Der Geist der sich kumulativ gebärdenden unfreien Ungesammelten gewinnt heute wachsende Macht.[84] Das materialistische[85] Vertrauen auf die «immanente(n) Fortschrittsprinzipien in den Tatsachen» involviert «unser Vertrauen auf die Organisationen» und blendet uns in dem Wahn, der ethisch-kulturellen Krise durch die «fixe Idee» einer kumulativen Umgestaltung der «Institutionen unseres öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens» entgegentreten zu können und so ethischen Fortschritt zu erreichen.[86] Diesem «furchtbaren Irren», daß durch «Neuorganisation der Gesellschaft»[87] – sei es durch demokratische, antidemokratische, sozialistische und kommunistische[88] –, daß «aus neuen Institutionen auch neuer Geist käme»[89], muß elementar begegenet werden. Indem wir die Organisationen und Institutionen vergötzen, verlieren wir unsere geistige Denkfreiheit.[90] Wir sind in «ein neues Mittelalter eingetreten», indem wir qua «allgemeinen Willensakt ... die Denkfreiheit außer Gebrauch gesetzt» haben. Die «vielen» «versagen» sich hier «das Denken als freie Persönlichkeiten» und lassen sich «in allem nur von der Zugehörigkeit zu Gemeinschaften leiten». So wird geistige Freiheit aufgegeben und Mittelalter gebaut. Schwierig ist die Befreiung aus diesem aktuellen geistigen Mittelalter, schwieriger als die im historischen, denn bei diesem «ging der Kampf gegen geschichtlich gegebene äußere Autoritätsgewalten. Heute handelt es sich darum, die vielen einzelnen dazu zu bringen, sich aus der selbstgeschaffenen geistigen Unselbständigkeit herauszuarbeiten. Kann es eine schwerere Aufgabe geben?»[91] Im Duktus und Pathos Kantscher Aufklärungsdefinition postuliert Schweitzer den Ausgang aus der selbstproduzierten geistigen Unmündigkeit. Verheerend ist Schweitzer die Uneinsichtigkeit in dieses «unser geistiges Elend», verursacht durch kumulative «Ausschaltung des Denkens» durch die «Kollektivitäten»[92]. Findet etwas Anknüpfung und Dimension in den Kollektivitäten, so hat dieses auch ohne solide Rechtfertigung, oft «auch das Unsinnigste», Geltung[93]. Die Faszination des modernen Menschen durch die Massenautoritäten, der Verzicht auf die eigene Denkfreiheit führt zur fundamentalen ethischen Störung, ja Krise, denn mit «der eigenen Meinung gibt

[82] II, 41f.
[83] II, 37.
[84] II, 35.
[85] II, 62.
[86] II, 61.
[87] II, 62.
[88] II, 61.
[89] II, 62.
[90] Vgl. zum Folgenden II, 42.
[91] II, 42.
[92] II, 42.
[93] II, 43.

der moderne Mensch auch das eigene sittliche Urteil auf», er «verliert ... sein Urteil an das der Masse und seine Sittlichkeit an die ihre»[94]. Da der einzelne auf das mündige Vernunftdenken verzichtet, kommt es zur kritiklosen Akzeptanz der «Handlungen des Gemeinwesens», die als solche gelten und die «nicht so sehr nach den Maßstäben der Sittlichkeit als nach denen der Opportunität ... bemessen» sind[95]. Für Schweitzer wird das exemplarisch evident an der nationalistischen Opferung der «persönliche(n) Sittlichkeit auf dem Altar des Vaterlandes»[96].

«Der große Irrtum des bisherigen ethischen Denkens» ist für Schweitzer die Nichtakzeptanz der «Wesensverschiedenheit der Ethik der ethischen Persönlichkeit und der vom Standpunkt der Gesellschaft aufgestellten Ethik»[97]. Die Folge ist, «daß die Ethik der ethischen Persönlichkeit der Ethik der Gesellschaft geopfert wird»[98]. So aber ist ethisches «Unheil» angerichtet, wirkliche Ethik unmöglich, denn «wirkliche Ethik» ist für Schweitzer nur die «Ethik der ethischen Persönlichkeit»[99]. Vom Standpunkt der Gesellschaft aus konzipierte Ethik ist nur «uneigentliche Ethik»[100]; d. h. sie hat die unbedingte Priorität der eigentlichen Ethik, der Ethik der ethischen Persönlichkeit zu akzeptieren, wenn sie denn ethisch «auferbauend» sein soll. Angesichts des heutigen ethischen Desasters, bedingt durch die unbedingte Anpassung an die Gesellschaft und die Institutionen des gesellschaftlichen «man», besteht der aktuell notwendige «Fortschritt der Ethik ... darin, daß wir uns entschließen, pessimistisch von der Ethik der Gesellschaft zu denken»[101]. Für Schweitzer ist Ethik der Gesellschaft immer sekundär, nie primär. Sie ist nur dann ethisch integer, wirksam und legitim in bezug auf das Leben, wenn sie definiert wird in Auseinandersetzung mit der Ethik der ethischen Persönlichkeit. «Wirklicher Ethik nähert sich diese Ethik der Gesellschaft nur, wenn sie sich mit der Ethik der ethischen Persönlichkeit auseinandersetzt und ihre Forderungen an die Individuen nach Möglichkeit mit dieser in Einklang zu bringen sucht.»[102] Nur, wenn «die Gesellschaft den Charakter einer ethischen Persönlichkeit annimmt, wird ihre Ethik zur Ethik der ethischen Gesellschaft»[103]. So wird dem Zerstörerischen der Kollektivitäten gewehrt. Durch öko-

[94] II, 43. – Gemeinsamkeiten mit der Kierkegaardschen Kritik an der Masse und der Profilierung des einzelnen als entscheidender Größe sind bei Schweitzer nicht zu übersehen.

[95] II, 44.
[96] II, 44.
[97] II, 358 f.
[98] II, 359.
[99] II, 359.
[100] II, 359.
[101] II, 359.
[102] II, 360.
[103] II, 360.

nomischen Zwang «erziehen» die Kollektivitäten mit «grausiger Härte ... den modernen Menschen zum unfreien, zum ungesammelten, zum unselbständigen, zum humanitätslosen Wesen»[104]. Die durch die Kollektivitäten unethisch gemachten wirtschaftlichen Verhältnisse sind ethisch zu machen, d. h. hier in Korrelation mit den Lebensverhältnissen zu bringen. Dies wird uns, wenn auch nur langsam und nicht vollständig, gelingen, wenn der Geist des ethischen Primärsubjektes, also der ethischen Persönlichkeit, mit seinem Geist[105] der Freiheit, Gesammeltheit, Selbständigkeit, Humanität und Wahrheit die Kollektivitäten bestimmt. Dieser Geist wird «wieder Verständnis für die wahre Wahrheit schaffen» dort, «wo nur noch die Wahrheit der Propaganda» mit ihrem «unedlen Patriotismus» gilt[106].

Die kritisch-denkende Vernunft der Persönlichkeit in ihrer ethischen Dimensionalität gilt es auch zu entfalten gegenüber den «Modalitäten der Vergesellschaftung des Menschen zur Menschheit»; das sind für Schweitzer Staat und Kirche.[107] Die Faszination den Kollektivitäten gegenüber hat dazu geführt, daß «der einzelne dem Staate und der Kirche gegenüber immer mehr von seiner geistigen Selbständigkeit aufgegeben»[108] hat. Er brachte nicht die Freiheit seines Vernunftsdenkens diesen kollektiven Modalitäten der Vergesellschaftung gegenüber fruchtbar zur Gestaltung, nein, er versiegte und versagte hier immer mehr und empfing die Gestaltungen seiner Gesinnung vom Staat und von der Kirche.[109] Die so von den Kollektivitäten empfangene, den einzelnen prägende Gesinnung ist unfähig zur ethischen Verantwortung. Sie ist gefangen in der opportunistischen Anpassung gegenüber den Kollektivitäten. Der notwendige Ausgang aus diesem Kerker der Kollektivitäten ist nur möglich durch Eigenbestimmung. « ... feste und wertvolle Eigenbestimmtheit» erhält der einzelne in «der Welt- und Lebensanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben»[110]. Durch sie wird dem einzelnen «selbstverständlich, daß alle zwischen Menschen sich ausbildende Gemeinschaft der Erhaltung, Förderung und

[104] II, 73. – «In den überorganisierten Kollektivitäten, die ihn (sc. den modernen Menschen) auf hundert Arten in ihrer Gewalt haben, soll er wieder zur selbständigen Persönlichkeit werden und auf sie zurückwirken. Durch alle Organe werden sie es unternehmen, ihn in der ihnen genehmen Unpersönlichkeit zu erhalten. Sie fürchten die Persönlichkeit, weil der Geist und die Wahrheit, die sie stumm haben möchten, in ihr zu Worte kommen können. Ihre Macht aber ist so groß wie ihre Furcht.» (II, 73).

[105] Vgl. II, 74.

[106] II, 74.

[107] II, 413.

[108] II, 414.

[109] II, 414.

[110] II, 415.

Höherentwicklung von Leben und dem Aufkommen wahrer Geistigkeit dienstbar sein muß»[111]. Durch die «Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben», die «selber tief religiös ist», wird «die Umgestaltung» der oft dem Zeitgeist erliegenden Kirche (Vermengung von Religion, Nationalismus[112] und Wirklichkeit) «zum Ideal religiöser Gemeinschaft», zur Kirche, die wie die Gemeinschaft der Quäker geprägt ist von der «absolute (n) Gültigkeit der Ehrfurcht vor dem Leben, wie sie in der Religion Jesu enthalten ist», erarbeitend möglich.[113]

A. Schweitzer stellt die Frage nach der Unfähigkeit des heutigen Menschen zum Sittlichen und beantwortet sie: Da es den heutigen Menschen «an einer auf Vernunft gegründeten, in der Vernunft logisch begründeten Sittlichkeit fehlt; weil ihnen Sittlichkeit nicht etwas mit dem Vernunftwesen als selbstverständlich Gegebenes ist»[114], wächst bei ihnen die Unfähigkeit zum Sittlichen und die Fähigkeit zum Aufgeben der sittlichen Vernunft. So verlieren die Menschen aber den Sinn für die Wirklichkeit, denn der «wahre Wirklichkeitssinn besteht in der Einsicht, daß wir allein durch ethische Vernunftideale in ein normales Verhältnis zur Wirklichkeit kommen»[115]. Der moderne Mensch verliert mit «dem Aufgeben der ethischen Vernunftideale» die vernünftige «Sachlichkeit»[116]. Er, der sich illusionärer Weise als «der kühle Beobachter und Rechner ... vorkommt», «steht unter der Wirkung der Gesinnungen und Leidenschaften, die ihm von den Tatsachen entgegengebracht werden. Ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, mengt er dem Verständnismäßigen so viel Gefühlsmäßiges bei, daß das eine das andere verfälscht.»[117] – Das Aufgeben der ethischen Vernunft bedingt auch den Mißbrauch der Geschichte. Das Geschichtsverständnis wird destruiert durch den unvernünftigen Umgang mit der Geschichte, die sich z. B. in unzulässiger «Religionisierung» der Geschichte und in nationalistischer Verzerrung der Geschichte äußert, die sittlich zerstörend in ihrer Unvernünftigkeit sind.[118]

[111] II, 415.

[112] Der Nationalismus zerstört die Erkenntnis, daß wir Erben der griechisch-römischen Welt sind, daß wir als Völker «eine untrennbare kulturelle Einheit bilden», daß wir in unserer Geschichte substantiell an dieser Einheit partizipieren (vgl. Renaissance, Aufklärung, neuzeitliches Denken) (II, 59). Der Nationalismus widerspricht als solcher der Vernunft.

[113] II, 416.

[114] V, 120.

[115] II, 63.

[116] II, 50.

[117] II, 50f.

[118] II, 53f., 55f.

Der Gedankenlosigkeit[119], die das Aufheben der ethischen Vernunft involviert, gilt es zu wehren. Wir haben uns von dem «gedankenlosen Dahinleben»[120], das in seiner Vernunftelimination, in seiner vernunftlosen Gedankenlosigkeit sittliche Verelendung hervorbringt, zu befreien. Notwendig ist die Abgrenzung, das Nicht-Raum-Geben gegenüber dem permanenten Umherirren, das der «gedankenlose (n) Welt- und Lebensbejahung in Idealen des Wissens, des Könnens und des Mächtigwerdens» entspringt.[121] Der zerstörerischen, ethisch verwerflichen Gedankenlosigkeit wird Einhalt geboten durch das in der Ehrfurcht vor dem Leben definierte «Selbsterleben»; also Selbsterleben contra Gedankenlosigkeit.[122] Die Dimensionen des durch die Ehrfurcht vor dem Leben definierten Selbsterlebens, das dem Vernunftdenken elementar korreliert, gilt es zu entfalten.

3. Elementares Denken

Um ihr notwendiges Selbstsein zu erreichen, müssen die «vielen einzelnen ... denkend werden über ihr Leben»[123]. Ihr Denk-Vergessen, das verursacht ist durch ihr Entfremden in bezug auf «das elementare Denken über sich selbst» und befördert wird durch das etablierte mittelbare Denken des «man», das «so gar nichts» zu tun hat mit dem, was die vielen «notwendig unmittelbar erfaßt», muß um des Lebens willen beendet werden.[124] Aus der Abständigkeit vom elementaren Denken können die vielen – die Religiösen und die Nichtreligiösen[125] – herausgeführt werden, wenn «die Gedanken der Ehrfurcht vor dem Leben

[119] «Mit drei Gegnern hat sich die Ethik auseinanderzusetzen: mit der Gedankenlosigkeit, mit der egoistischen Selbstbehauptung und mit der Gesellschaft.» (II, 385f.)

[120] V, 182.

[121] V, 182.

[122] II, 383.

[123] II, 410.

[124] II, 410.

[125] «Der Irreligiösen sind viele unter uns. Sie sind es geworden zum Teil durch Gedankenlosigkeit und Weltanschauungslosigkeit, zum Teil dadurch, daß sie aus Wahrhaftigkeitsbedenken nicht in einer überlieferten religiösen Weltanschauung verbleiben konnten. Diese Irreligiösen läßt die Welt- und Lebensanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben erfahren, daß alle wahrhaft denkend werdende Welt- und Lebensanschauung mit Notwendigkeit religiös wird. Die ethische Mystik eröffnet ihnen das Denknotwendige der Religion der Liebe und führt sie damit auf Pfade zurück, denen sie sich auf immer entfremdet glaubten.» (II, 416).

unter uns gedacht werden» und «damit ein Denken gegeben» wird, «das an allen arbeitet»[126]. «Das Grundprinzip des Sittlichen muß sich als denknotwendig ergeben und den Menschen in unaufhörliche, lebendige und sachliche Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit bringen.»[127] Die Denknotwendigkeit des Sittlichen ist verbunden mit unmittelbarem «in die Tiefe gehende (m) Denken», das «zu unerschütterlicher Welt- und Lebensbejahung» gelangt[128] – die aber zu unterscheiden ist von optimistischer Idealisierung von Lebenswirklichkeit – und einfach die unbedingte Korrelation mit der Wirklichkeit des Lebens repräsentiert. Die bisherigen durch das philosophische Denken «aufgestellten Grundprinzipien des Sittlichen sind absolut unbefriedigend»[129]. Das gilt sowohl für das antike Denken, das «das Ethische als das vernunftgemäß Lustbringende begreifen» will[130], als auch für das «von vornherein sozial-utilitaristisch (e)»[131] neuzeitliche ethische Denken mit seiner angestrebten, aber nicht greifenden Ethik «als Hingabe an die Mitmenschen und an die Gesellschaft»[132]. Auch der dritte Versuch, denkerisch zum Grundprinzip des Ethischen zu gelangen, die «Selbstvervollkommnungsethik im Abendlande», die «wie die Inder, Welt- und Lebensverneinung zum Grundprinzip des Ethischen» erhebt, die in Plato ihren ersten Vertreter hat und als deren Repräsentanten A. Schweitzer Schopenhauer, Kant, Fichte, Nietzsche ansieht, «ergibt nicht Ethik, sondern setzt Ethik außer Kraft»[133].

Da das «Wesentliche des Denkens ... das Ringen um Weltanschauung» ist[134], gilt es, die «Ergebnislosigkeit» des abendländischen Denkens in seiner Suche nach Weltanschauung zu sehen, denn diese «bestand ... in nichts anderem als darin, daß man die Welt im Sinne der Welt- und Lebensbejahung deutete»[135]. Unser Philosophieren erwies sich, da ihm der «Zusammenhang mit den elementaren Fragen, die der Mensch an das Leben und an die Welt zu stellen hat», fremd wurde, als virtuose Schulphilosophie, die durch «Weltanschauungslosigkeit und damit ... Kulturlosigkeit» geprägt ist.[136] Auch der «verhängnisvolle (r) Irrtum», qua Metaphysik Weltanschauung zu finden, partizipierte an diesem.[137] «Unser Philosophieren wurde ... unelementar.»[138] Wir brauchen aber elementares Denken, das gründend die Fragen nach Leben und Welt stellt. Aber «elementare (n) und lebendige (n) Geistlichkeit»

[126] II, 410.
[127] II, 350.
[128] II, 350.
[129] II, 350.
[130] II, 350.
[131] II, 351.
[132] II, 352.
[133] II, 352.
[134] II, 103.
[135] II, 102.
[136] II, 100.
[137] II, 101.
[138] II, 100.

wird «nur in denkender Ehrfurcht vor dem Leben» möglich.[139] Wahres Vernunftdenken, d. h. elementares Denken, erhält seine Ermöglichung in denkender Ehrfurcht vor dem Leben. Das sich als elementar ausweisende Vernunftdenken ist damit nicht substituierbar ethisch grundorientiert. Es kommt darum alles auf das Gelingen des elementaren Denkens an. Diesem Dimension zu geben, ist auch die Kirche verpflichtet. «Soll die Kirche ihre Aufgabe erfüllen, so muß sie die Menschen in elementarer, denkender, ethischer Religiosität einigen.»[140]

Elementares Denken ist Denken des einzelnen. Es ist darauf aus, daß der einzelne «geistig selbständig sein»[141] kann, «auf die Wirklichkeit wirkende Ideale zu denken», indem er zugleich Abschied nimmt von dem unfruchtbaren selbstischen Ideal sich selbst idealisierender Wirklichkeit.[142] «In der Welt- und Lebensanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben erhält er ... eine feste und wertvolle Eigenbestimmtheit» und tritt so gestaltend «an die Wirklichkeit heran»[143]. Indem Ethik und damit Kultur hier «wieder Sache der denkenden Menschen» werden[144], «die geistige und sittliche Wertigkeit des einzelnen»[145] sich entfaltet und aus den kollektiven Beeinträchtigungen[146] herausgeht, ist wahre, durch elementares Denken definierte Ethik möglich, denn für A. Schweitzer gilt: «Das Ethische ... kommt nur im einzelnen zustande.»[147] Der einzelne ist ihm *das* nichtsubstituierbare ethische Subjekt. Sie, die vielen einzelnen, lernen in der Ehrfurcht vor dem Leben elementar denken.[148] Die denkenden einzelnen realisieren durch ihr elementares Denken «die auf den Fortschritt des Ganzen» gehenden «Vernunftideale» und werden so befähigt, realistisch sozusagen im Angesicht der Wirklichkeit, ethisch-kulturelle Gestaltung auszuführen.[149] Indem «die Urrechte der Individualität»[150] prägen, wird die schlimme ethische Störung des Lebens[151], das Verlieren des eigenen sittlichen Urteils an das Urteil der Masse[152], aufgehoben.

«Ethisch-Werden heißt wahrhaft denkend werden.»[153] Drei Punkte sind hier zu beachten: (1) Verzicht «auf ethische Deutung der Welt», (2) die kosmische und mystische Dimensionalität des Ethisch-Werdens, id est, «daß ... alle in der Ethik waltende Hingebung als Erscheinung eines innerlichen, geistigen Verhältnisses zur Welt zu begreifen» ist, und

139 II, 413.
140 II, 415.
141 II, 414.
142 II, 414f.
143 II, 415.
144 II, 400.
145 II, 72.
146 II, 72f.
147 II, 72.
148 II, 409f.
149 II, 32.
150 II, 42.
151 II, 43.
152 II, 43.
153 II, 375.

(3) nicht abstraktes, sondern elementares Denken prägt, «indem es Hingebung an die Welt auffaßt als Hingebung des menschlichen Lebens an alles lebendige Sein, zu dem es in Beziehung treten kann»[154].

Als Grundprinzip des Sittlichen ergibt sich angesichts der Ehrfurcht vor dem Leben die durch diese definierte denknotwendige Vernunft.[155] Das so bestimmte ethische Vernunftdenken greift in bezug auf die Ethik auch das im Instinkt Vorgebildete auf, «um es auszudehnen und zur Vollkommenheit zu bringen»[156]. Das ethische Vernunftdenken im Angesicht der Ehrfurcht vor dem Leben verzichtet auf (rationalistische) «optimistisch-ethische Deutung der Welt»[157] und deren Sinnhaftigkeit[158]. Ihm ergibt sich als «letzte Einsicht des Erkennens ..., daß die Welt uns eine in jeder Hinsicht rätselhafte Erscheinung des universellen Willens zum Leben ist»[159]. A. Schweitzer sieht sich als «der erste im abendländischen Denken» an, «der dieses niederschmetternde Ergebnis des Erkennens (sc. die Rätselhaftigkeit der Welt) anzuerkennen wagt und in bezug auf unser Wissen von der Welt absolut skeptisch ist, ohne damit zugleich auf Welt- und Lebensbejahung und Ethik zu verzichten»[160]. Schweitzer ist «Resignation in bezug auf das Erkennen der Welt ... nicht der rettungslose Fall» in einen zerstörerischen «Skeptizismus», sondern zu wagende «Wahrhaftigkeitsleistung»[161]. Wo Weltanschauung «nicht von der Resignation des Erkennens ausgeht», kommt es zu «einer unzulässigen», der Vernunft nicht entsprechenden «Deutung der Welt»[162]. Das frühere oder, wie Schweitzer sagt, «vormalige Vernunftdenken» war in seinem Wissen und Erkennen von Welt auf Harmonie zwischen Welt und uns als Erkennenden aus, indem es teleologisch das Weltganze zu begreifen suchte.[163] Solch eine Harmonie aber ist Irrtum, wird der substantialen Resignation unseres Erkennens nicht gerecht. Entscheidend für unsere Lebensanschauung, aus der Weltanschauung definiert wird, ist nicht unsere harmonische Erkenntnis der Weltwirklichkeit, «sondern die Bestimmtheit des Wollens, das in unserem Willen zum Leben gegeben ist. In der Natur tritt uns der unendliche Geist als rätselhaft schöpferische Kraft entgegen. In unserem Willen zum Leben erlebt er sich in uns als welt- und lebenbejahendes und als ethisches Wollen.»[164] «Aus der Ehrfurcht vor dem

[154] II, 375.
[155] Vgl. II, 350.
[156] II, 356.
[157] II, 104.
[158] II, 104.
[159] II, 105.
[160] II, 105.
[161] II, 105.
[162] II, 105.
[163] II, 106.
[164] II, 107.

Willen zum Leben ... kommt zuerst die tiefe Lebensbejahung der Resignation», ja, die «Resignation ist die Halle, durch die wir in die Ethik eintreten»[165]. Unkritisches Denken verdrängt die Realität der Resignation durch erkenntnistheoretischen Perfektionismus. Es west aus diesem und erweist sich so als Alienation der Lebensanschauung. Lebensanschauung «kommt nicht aus dem Erkennen», «sie wurzelt in unserem Willen zum Leben.»[166] Die ihr gemäße Vernunft betrachtet es als das «höchste Wissen ... zu wissen, daß ich dem Willen zum Leben treu sein muß»[167].

«Das neue Vernunftdenken jagt also nicht dem Phantom nach, über den Sinn der Welt wissend zu werden. Es läßt die Erkenntnis der Welt als etwas für uns ewig Unerreichbares dahingestellt und sucht über den Willen zum Leben in uns zur Klarheit zu kommen.»[168] Das neue Vernunftdenken – also die Vernunft, bestimmt durch die «veneratio vitae»[169] – ist nicht agnostizistisch, sondern berücksichtigt elementar die Rätselhaftigkeit der Welt und kommt in Aufnahme dieses Faktums zur Klarheit. Dieses «voraussetzungslose» neue Vernunftdenken[170] ist als «zu Ende gedachte(s)»[171], im Angesicht der Ehrfurcht vor dem Leben geprägtes Denken «denknotwendige Mystik»[172].

Das neue, das voraussetzungslose Vernunftdenken west aus der Ehrfurcht vor dem Leben: «Die elementare, uns in jedem Augenblick unseres Daseins zum Bewußtsein kommende Tatsache ist: Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.»[173] – Ehrfurcht vor dem Leben «gebietet» hauptsächlich «dasselbe wie der ethische Grundsatz der Liebe»[174]. Aber sie ist doch andererseits für Schweitzer unterschieden von dieser. Zum einen «trägt die Ehrfurcht

[165] II, 383.
[166] II, 105f.
[167] II, 345.
[168] II, 107f.
[169] II, 108.
[170] II, 109.
[171] II, 84.

[172] II, 84, vgl. oben. – A. Schweitzer schreibt: «Von meiner Jugend an war es mir gewiß, daß alles Denken, wenn es sich zu Ende denkt, in Mystik ende. In der Stille des Urwaldes Afrikas ward ich fähig, diesen Gedanken durchzuführen und auszusprechen.» (II, 109).

[173] V, 158, vgl. V, 181, II, 377. Zur Diskussion der Ehrfurcht vor dem Leben als ethischem Prinzip vgl. H. Groos, Albert Schweitzer. Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers, München/Basel 1974, 519ff. (insbesondere 538f.), und die dort angegebene Literatur. – Ich kann H. Groos nicht zustimmen, wenn er letztlich A. Schweitzers Ehrfurcht-vor-dem-Leben-Ethik als Verrennen «in ... eine unmögliche Ethik» (Groos, 539) ansieht. Hier werden die Schwierigkeiten und Unausgewogenheiten der Schweitzerschen Ethik absolut gesetzt und ihr *Lebens*impuls unzulässig verstellt.

[174] V, 158.

vor dem Leben die Begründung des Gebotes der Liebe in sich und verlangt Mitleid mit aller Kreatur», und zum anderen unterscheidet sich die Ehrfurcht vor dem Leben von der Ethik der Liebe darin, daß sie im Gegensatz zu dieser, «die uns nur unser Verhalten zu den anderen, nicht auch (sc. das) gegen uns selbst eingibt», «Ehrfurcht» auch «unserem eigenen Dasein» wahrhaftigerweise entgegenbringt.[175] Hier muß nun Schweitzer klar entgegengehalten werden, daß zumindest die neutestamentliche Liebe, das, was Schweitzer nur für die Ehrfurcht vor dem Leben reserviert, Ehrfurcht vor dem eigenen Dasein, streng impliziert.[176] – Durch das aus der Ehrfurcht vor dem Leben geformte ethische Verhalten zu aller Kreatur kommen wir nach A. Schweitzer «in ein geistiges Verhältnis zum Universum» und werden «in elementarer, tiefer und lebendiger Weise fromm»[177]. In der Kirche muß die Ehrfurcht vor dem Leben universal und absolut Gültigkeit erlangen, wie es bisher leider nur bei den Quäkern[178] der Fall war. Dadurch, daß die Ehrfurcht vor dem Leben «selber tief religiös ist», ermöglicht sie die «Umgestaltung der Kirche zum Ideal religiöser Gemeinschaft»[179]. Ehrfurcht vor dem Leben kommt nicht aus einer Naturethik. «Die Natur kennt keine Ehrfurcht vor dem Leben. Sie bringt ... Leben hervor in der sinnvollsten Weise und zerstört es ... in der sinnlosesten Weise.»[180] Ehrfurcht vor dem Leben, und zwar «vor allem, was Leben heißt», zu haben, das «ist der Anfang und das Fundament aller Sittlichkeit»[181]. Damit entspricht sie dem Gebot «Du sollst nicht töten», indem sie das Miterleben und Erhalten des Lebens als «das größte Gebot in seiner elementarsten Form» zum Ausdruck bringt.[182] Durch Ehrfurcht vor dem Leben wird Erkennen in Erleben überführt und das ethisch Gute bzw. Böse klar definiert; jenes besteht «in dem Erhalten, Fördern und Steigern von Leben», und dieses im «Vernichten, Schädigen und Hemmen von Leben»[183]. «Ehrfurcht vor dem Leben ist Ergriffensein von

[175] V, 158.

[176] Matthäus 19,19: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.»

[177] V, 159.

[178] Auf die «innerlich-gute(n) Beziehung» A. Schweitzers zu den Quäkern weist O. Spear (Albert Schweitzers Ethik. Ihre Grundlinien in seinem Denken und Leben, Hamburg 1978, 11 Anm. 9) hin, der sich auf H. Spiegelberg (Albert Schweitzer and Quakerism, in: *Friends Journal,* Philadelphia/PA. 1975, Febr. 1), und Th. Heuss (Ansprache zur Friedenspreisverleihung [an Schweitzer 1951], in: H. Bott, Hg., Würdigungen. Reden, Aufsätze und Briefe aus den Jahren 1949–1955, Tübingen 1955) beruft.

[179] II, 416.

[180] V, 128.

[181] V, 125.

[182] V, 125.

[183] II, 108; vgl. II, 378.

dem unendlichen, unergründlichen, vorwärtstreibenden Willen, in dem alles Sein gegründet ist.»[184] In ihr «liegt die Frömmigkeit in ihrer elementarsten und tiefsten Fassung vor»[185]. Sie ist aus sich heraus «Hingebung an Leben», und als solches Grundprinzip des Sittlichen, Ethischen in lebendiger und sachlicher Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit denknotwendig.[186] Indem wir durch dieses «denknotwendige Grundprinzip des Sittlichen»[187] zum aus «Erleben werdende(n) Erkennen» geführt werden, werden wir nicht darauf begrenzt, «als rein erkennendes Subjekt» der Welt gegenüber zu «verharren», sondern wir werden in «ein innerliches Verhalten» in bezug auf die Lebenswelt gedrängt.[188] Somit wird rechte Ethik ermöglicht, denn «Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt»[189] und «besteht also darin, daß ich die Nötigung erlebe, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Damit ist das denknotwendige Grundprinzip des Sittlichen gegeben.»[190] Ehrfurcht vor dem Leben ist notwendigerweise rigoristische Ethik. Relativierung von Leben läßt sie nicht gelten und wehrt aller Schädigung von Leben.[191] «Wo ich irgendwelches Leben schädige, muß ich mir darüber klar sein, ob es notwendig ist. Über das Unvermeidliche darf ich in nichts hinhausgehen, auch nicht in scheinbar Unbedeutendem.»[192] Dieses Unvermeidliche kann ich nur durch die Vernunft sehen, die durch die Ehrfurcht vor dem Leben geprägt ist.

«Nur die allgemeinste und absolute Zweckmäßigkeit der Erhaltung und Förderung von Leben, auf die die Ehrfurcht vor dem Leben gerichtet ist, ist ethisch.»[193] Anschaulich beschreibt Albert Schweitzer seine Entdeckung der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben[194]: Auf einer Schleppkahnfahrt auf dem Ogoweflu ß 1915 kommt A. Schweitzer beim Anblick vier wandernder Nilpferde mit ihren Jungen «plötzlich auf das Wort ‹Ehrfurcht vor dem Leben›, das ich ... nie gehört und nie gelesen hatte. ... Klar war mir ..., daß diese elementare völlige Ethik eine ganz andere Tiefe, eine ganz andere Lebendigkeit, eine ganz andere Energie

[184] II, 347.
[185] II, 347.
[186] II, 374.
[187] II, 378.
[188] II, 377.
[189] II, 379.
[190] II, 378.
[191] II, 387.
[192] II, 388.
[193] II, 396.
[194] Vgl. A. Schweitzer, Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur, in: V, 172–191. Er erzählt hier auch sein oft zitiertes Kindheitserlebnis des Schleuderschießens auf Vögel (V, 172f.).

besitze, als die sich nur mit dem Menschen abgebende.»[195] Diese Ethik tritt heraus aus der anthropologischen Beschränkung europäischer Ethik[196], die sich erschöpft in dem Verhalten des Menschen zum Menschen und zur menschlichen Gesellschaft und ist geprägt – wie die indische und chinesische Ethik – durch gütiges Verhalten zu allen Geschöpfen.[197] Allerdings ist das keine Naturmystik, denn alle Kreaturen «müssen in dem Dunkel leben», «nur» der Mensch «darf hinaus, das Licht schauen», nur er kann «aus der Unwissenheit heraustreten, in der die übrige Kreatur schmachtet», indem er zur «Erkenntnis der Ehrfurcht vor dem Leben» gelangt.[198] Der so «unbefangen denkende Mensch» tritt aber – wie gesagt – aus der anthropologischen Begrenzung der Ethik heraus, seine Liebe erstreckt sich auf alle Kreatur.[199] Das entspricht für A. Schweitzer dem von Jesus proklamierten Liebesgebot, das zu «unserem natürlichen Mitempfinden gegen die Geschöpfe» führt.[200] Die Klarheit der Ehrfurcht vor dem Leben wehrt elementar der Unvollkommenheit der anthropologischen Begrenzung von Ethik.[201] Der von ihr aus vernünftig denkende und handelnde Mensch bestimmt Ethik von der ihm Ereignis werdenden Heiligkeit aller Schöpfung, einschließlich des Menschen.[202] So ist und wird der Mensch «nicht ... Herr, sondern ... Bruder der Geschöpfe».[203] Da «unser Nächster nicht nur der Mensch» ist, sondern «alle Wesen»[204], genügt für Albert Schweitzer ethisch der Begriff der Nächstenliebe nicht. «Die Ethik, die wir verlassen, ist die Nächstenliebe, die nur ein Bruchteil ist; sie war wie eine Harmonie, die in der Luft schwebte, aber unvollständig war, weil ihr der Grundton fehlte. Die Ehrfurcht vor dem Leben bringt diesen Grundton mit. Und die Wurzeln sind stark und tief genug, damit der Baum, der wachsen soll, ungestört wachsen kann.»[205] Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben bringt, wie erwähnt, auch die der Ethik der Liebe fehlende ethisch-notwendige Ehrfurcht vor dem eigenen Dasein zum Tragen.[206] Durch die Ehrfurcht vor dem Leben wird das auch noch

[195] V, 179f. – A. Schweitzer erinnert sich an den «kairós» der Entstehung von der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben: «Im September 1915 wagte ich, die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben zu skizzieren. Ich erinnere mich an Tag und Stunde.» (V, 164).

[196] Die durch die europäische Philosophie zur Sprache gebrachte Ethik ist durch den «Grundsatz(e)» bestimmt, «daß die Ethik es nur mit dem Verhalten des Menschen zu den Nebenmenschen und zur menschlichen Gesellschaft zu tun habe und daß die Liebe zu den Geschöpfen ... nur einen Anbau an die wirkliche Ethik bedeute». (V, 141).

[197] II, 364.
[198] V, 129f.
[199] V, 138.
[200] V, 138.
[201] V, 181.
[202] V, 181.
[203] V, 170.
[204] V, 165.
[205] V, 165.
[206] V, 158.

in der Nächstenliebe reglementierte Prinzip der Liebe zur grenzenlosen Verantwortung durch Liebe entfaltet.[207] Dem entspricht die durch die Ehrfurcht vor dem Leben definierte Vernunft. Dieses Vernunftdenken ist unbedingte Anerkennung dessen, «daß gütiges Verhalten» der Schöpfung «gegenüber eine natürliche Forderung der Ethik ist»[208]. Es ist qualifiziert als Denken, von dem gilt, daß es «der Ehrfurcht vor allem Leben und der Liebe zu allem Leben nicht entgehen»[209] kann. Dieses Vernunftdenken ist unverstelltes und universales Denken, denn die Ehrfurcht vor dem Leben – und nur sie – ist ethisch «vollständig»[210]. Sie ist darum «vollständig und echt und lebendig», weil «sie alle lebenden Wesen mit einschließt»[211]. Nur das philosophische Denken entrinnt dem Untergang, das in dieser Weise «in geistiger Verbindung mit der Welt»[212] ist und durch «ethisches Verhalten zu aller Kreatur ... in ein geistiges Verhältnis zum Universum»[213] gelangt.

«Es ist uns aber bestimmt, von Überzeugungen, die wir aus innerer Notwendigkeit denken, zu leben.»[214] Die «Umgestaltung» der religiösen, sozialen und politischen Dimensionen der Gesellschaft hat darum «vor allem von innen heraus (sc. zu) erfolgen»[215]. Die aus innerer Notwendigkeit gedachten Überzeugungen fundieren die Lebensgestaltung. Indem das Vernunftdenken mit Notwendigkeit auf die Ehrfurcht vor dem Leben bezogen ist, kommt es zur Umgestaltung auf das Leben hin. So wird Übereinstimmung von Herz und Vernunft, denn diese stimmen darin überein, «daß das Gute im letzten Grunde in der elementaren Ehrfurcht vor dem Rätselhaften, das wir Leben nennen, besteht»[216]. Zu wahrer Sittlichkeit kommt es, wenn «Vernunft und Herz ... miteinander wirken»[217]. Das Herz als «ein höherer Gebieter als der Verstand» verlangt von uns Vernunft, «verlangt von uns zu tun, was den tiefsten Regungen unseres geistigen Wesens entspricht»[218]. «Herz und Vernunft stimmen zusammen, wenn wir wollen und wagen, Menschen zu sein, die die Tiefe der Dinge zu erfassen suchen! Und die Vernunft entdeckt das Mittelstück zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Menschen – die Liebe zur Kreatur, die Ehrfurcht vor allem Sein, das Miterleben allen Lebens ...»[219] Das Miterleben allen Lebens ermöglicht das notwendige Erleben des «großen Schmerz(es)»

[207] V, 140.
[208] V, 154f.
[209] V, 142.
[210] V, 159.
[211] V, 164.
[212] V, 164.
[213] V, 159.
[214] II, 340.
[215] II, 417.
[216] V, 127.
[217] V, 120f.
[218] V, 167.
[219] V, 124f.

der Kreatur; so werden wir «wissend ... im Mitleiden»[220]. Aus innerer Notwendigkeit muß dieses Mitleiden gedacht werden. Geschieht dieses, dann wird «das große Ereignis für die Welt» in der Ehrfurcht vor dem Leben und dem Miterleben, auch Mitleiden erkennend sittlich prägend.[221] Unser Schuldigwerden am Leiden und Tod von Lebewesen wird durch die cooperatio des Verstandes und des Herzens zur vernehmenden Vernunft, die uns wissend macht in der uns auferlegten Sühne unserer Schuld, die dort anfängt, wo wir «keine Gelegenheit ... versäumen, um in Not befindlicher Kreatur beizustehen»[222].

Albert Schweitzer geht es um «elementare(r) Denkfrömmigkeit»[223]. Das Christentum, das mit seiner an Jesus orientierten Sittlichkeit wahrhaft «Unvergängliche(s)»[224] hervorgebracht hat, ist aber mehr äußerlich akzeptiert als wahrhaft in der Tat geübt worden; so muß man konstatieren: «Die christliche Sittlichkeit ist zu keiner Macht in der Welt geworden.»[225] «Von sich aus» vermag das Christentum auch nicht, «der Gedankenlosigkeit und des Skeptizismus Herr zu werden»[226]. Denn es gilt für Schweitzer: «Das Christentum kann das Denken nicht ersetzen, sondern muß es voraussetzen.»[227] Das Christentum «bedarf ... der Grundwasserströmung elementarer Denkfrömmigkeit. Zu wirklich geistiger Macht gelangt es nur, wenn den Menschen der Weg vom Denken zur Religion nicht versperrt ist. Von mir selbst weiß ich, daß ich durch Denken religiös und christlich blieb.»[228] Christentum (Reli-

[220] V, 134. – «Der Betätigung des Mitleids sind bei Buddha Grenzen gesetzt. Die Ethik Jesu aber fordert grenzenloses Tun des Guten.» (V, 149).

[221] V, 128.

[222] V, 155.

[223] I, 247.

[224] I, 247.

[225] V, 118f.

[226] I, 247.

[227] I, 247.

[228] I, 247. – Zu Schweitzers Verhältnis zum Christentum vergleiche H. Gross, a.a.O., 466ff. Exemplarisch für Schweitzers Abgrenzung vom christlichen *Dogma* (E. Grässer [Albert Schweitzer als Theologe, Tübingen 1979, 226] gibt Schweitzers Meinung richtig wieder, wenn er von der «Kraftlosigkeit des dogmatisch verschlüsselten Christentums» spricht) sei hier aus einem Brief A. Schweitzers vom 1.6.1956 an L. Weber zitiert: «Das christliche Dogma von Jesus geht auf die griechische Metaphysik zurück, die uns ganz fremd geworden ist. Für uns ist Jesus der Bringer des Reiches Gottes durch den Geist, der in seinen Worten lebt. Denn das Geistige und Ethische, das er uns gebracht hat und in uns weckt, ist das Wesentliche. Nicht durch den Glauben an das Dogma, sondern durch den Geist Christi werden wir wahrhaft Christen. Die dogmatischen Vorstellungen sind etwas Relatives, zeitlich Gewordenes, zeitlich Bedingtes. Diejenigen, die das Dogma für wichtig halten, sollen es tun, aber dabei doch wissen, daß der Geist Jesu das wahre Christentum ausmacht. Diejenigen, die sich nicht mehr in das Dogma hineinfinden können, bräuchten es sich nicht auflegen zu lassen, sondern dürfen ganz auf das Wesentliche ausgehen, den Geist Jesu, den Geist der Liebe in sich zur Macht kommen zu lassen. Sie können sich, was ich tue, auf das 13. Kapitel im 1. Brief an die Korinther berufen, wo Paulus von der Liebe

gion) und Vernunft koinzidieren in der Orientierung auf elementares Menschsein.[229] Für Schweitzer ergibt sich die «Denknotwendigkeit der Grundideen des Christentums»[230]. Die elementare Vernunft führt zur Religion. Die Elementarität von Vernunft und Religion koinzidiert in dem elementaren Sinn des Menschseins als Ehrfurcht vor dem Leben. «Ich will», schreibt Albert Schweitzer am 12. Oktober 1923 an Martin Werner, «durchdenken, wie weit das voraussetzungslose Denken von sich aus zu ethischen und religiösen Gedanken kommt. Ich glaube zu zeigen, daß wenn man das Denken bis ans Ende zu denken wagt, es zur absoluten Ethik Jesu und zur Mystik kommt. Dies ist das Entscheidende für mich. Die tiefsten Überzeugungen des Christentums sind *denknotwendig*. Aber weil ich zu dieser Gewißheit durchgedrungen bin, rede ich so kalt und nüchtern wie möglich, um nicht mit den gewöhnlichen Apologeten des Christentums, die gar nicht überzeugen können, verwechselt zu werden. Mein Beruf ist, diesen Gedanken der Denknotwendigkeit der Grundideen des Christentums zu Ende zu denken und zu erweisen, daß alles konsequente Denken religiös und ethisch wird! Eine unausgesprochene, schlichte Christlichkeit umschwebt meine Philosophie.»[231] «Ich lebe mein Leben in Gott, in der geheimnisvollen ethischen Gottespersönlichkeit, die ich so in der Welt nicht erkenne, sondern nur als geheimnisvollen Willen in mir erlebe. Das voraussetzungslose Vernunftdenken endet also in Mystik»[232], auf deren Berechtigung und Grenze wir oben hinwiesen. Die Denknotwendigkeit, die Vernunftgemäßheit des Christentums erweist letzteres nicht als Produkt der Vernunft, sondern ergibt sich aus dessen Elementarität. Elementares Denken und Elementarität des Christentums entsprechen einander, in der Tiefe gibt es keinen Hiatus.

Für A. Schweitzer erwächst aus der «Ehrfurcht zu dem unbegreiflich Unendlichen und Lebendigen, das wir Gott nennen», Ehrfurcht vor dem Leben, indem diese «uns zu helfendem Miterleben» zwingt.[233] «Das Ahnen und das Sehnen aller tiefen Religiosität ist in der Ethik der

als dem wahren Wesen des Christentums redet und mit den Worten schließt: ‹Nun aber bleibt Glauben, Hoffnung, Liebe, diese drei. Aber die Liebe ist die größte unter ihnen› ...» (Zitiert nach E. Grässer, a.a.O., 226f.).

[229] E. Grässer, a.a.O., 261, der sich auf U. Neuenschwander, Denker des Glaubens I, Gütersloh 1974, 62, beruft.

[230] E. Grässer, a.a.O., 260f.

[231] Zitiert nach E. Grässer, a.a.O., 260.

[232] II, 109.

[233] V, 122.

Ehrfurcht vor dem Leben enthalten. Aber diese baut es nicht zu einer geschlossenen Weltanschauung aus, sondern ergibt sich darein, den Dom unvollendet lassen zu müssen. Nur den Chor bringt sie fertig. In diesem aber feiert die Frömmigkeit lebendigen und unaufhörlichen Gottesdienst ...[234]

Elementar denkend verlassen wir als Denkendgewordene im Angesicht der Ehrfurcht vor dem Leben das «gedankenlose(n) Dahinleben»[235] mit seiner Unkultur und seinem Verlieren der Humanität. Wir werden durch «die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ... andere Menschen»[236], menschliche Menschen, wir werden «für Menschen Mensch»[237], Menschen, die in «einer durch Menschlichkeit erleuchteten Gerechtigkeit» gegen kalte, «ein für allemal festgelegte(n) Prinzipien» angehen, indem sie «in jedem einzelnen Falle um ... Humanität kämpfen»[238]. Durch dieses «Ringen um Humanität» wird wahrhafte Vernunftgesinnung für uns geltend.[239] Die elementare Vernunft, die Vernunft definiert durch die Ehrfurcht vor dem Leben, fundiert in uns die jedem Menschen zukommende «Menschenwürde» und den jeden Menschen betreffenden «Menschenwert»[240]. Der vernunftlose Affirmismus, der gebaut wird durch kritiklose Faszination unseres Wissens, unseres Könnens und unserer Macht, führt in die Irre und zur Installation des Unfriedens.[241] Die fundamentale Vernunft dagegen orientiert auf «die geistige und ethische Vollendung des Menschen und der Menschheit und das Aufkommen einer ethischen Kultur, die den Frieden will und dem Krieg entsagt. Nur das Denken, in dem die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben zur Macht kommt, ist fähig, die Zeit des Friedens in unserer Welt anbrechen zu lassen. Alle diplomatische äußerliche Bemühung um den Frieden bleibt erfolglos.»[242] Denn durch die Ehrfurcht vor dem Leben werden der einzelne und die Völker «ethische Persönlichkeiten»[243]. Dem dient das elementare Vernunftdenken. Dieses ist für Albert Schweitzer in principio ethisch. Es ist nicht verengter Rationalismus, sondern durch und durch gestaltet und defi-

[234] II, 382.

[235] V, 182 – Selbst bei Kant, dem Schweitzer so viel verdankt und dessen Größe als «Ethiker» und «Erkenntnistheoretiker» er betont, konstatiert Schweitzer eine Philosophie, in der «grausige Gedankenlosigkeit in tiefstes Denken eingewoben» ist. (II, 236f.) Vgl. H. Groos, a.a.O., 605f.

[236] V, 180.

[237] II, 393.

[238] II, 399.

[239] II, 399f.

[240] II, 409f.

[241] V, 182.

[242] V, 182.

[243] V, 191.

niert von der Ehrfurcht vor dem Leben. So denkt die Vernunft, die auf das Leben bezogen ist. Dieses Vernunftdenken, das die Wahrheitselemente von Rationalität und Mystik in fruchtbarer Inkorporation integriert, ist für A. Schweitzer teleologisiert durch ethische Eindeutigkeit, kompromißlose Klarheit. Es dient der Erhaltung von Leben inmitten von Leben. Dieses ethische Vernunftdenken ist gekennzeichnet durch Einfachheit im Gegensatz zu dem verirrten, verstiegenen, abstrakten – d.h. vom Leben abgetrennten – ethischen Denken.[244] Einfach ist es durch seine Fundamental-Teleologie, d.h. durch seine «Hingebung ... an alles lebendige Sein»[245]. Indem wir so ethisch werden, werden wir nach A. Schweitzer «wahrhaft denkend»[246]. Das Schweitzersche Vernunftpathos beeindruckt durch seine ethische Aktualität.[247] Wahrhaft Denkende werden für Schweitzer in principio ständig neu geboren, indem sie ethisch in der Verantwortung, die aus der Ehrfurcht vor dem Leben kommt, handeln. Für A. Schweitzer ist so nicht nur der Hiatus zwischen Vernunft und Ethik überwunden, sondern für ihn werden wir überhaupt erst dort wahrhaft die Vernunft Gebrauchende, wo wir durch unser ethisches Handeln Denkende werden. Denkende, Vernunft richtig Gebrauchende, können wir nicht abseits von unserer Ethik sein. Albert Schweitzer bringt hier tatsächlich Elementares intentional eindrücklich zur Sprache. Das gilt trotz seines zuweilen vereinfachenden Verständnisses philosophischer und theologischer Problemstellungen und Sachverhalte. Das Schweitzersche Denken wehrt als elementares Vernunftdenken der schlimmen Naivität neuzeitlichen (wissenschaftlichen) Denkens, Vernunft neutral, losgelöst von

[244] II, 375.
[245] II, 375.
[246] II, 375.
[247] E. Grässer, a.a.O., V f., konstatiert die aktuelle Relevanz des Denkers Albert Schweitzer: «Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Weltsituation gibt es kaum einen aktuelleren Denker als *Albert Schweitzer*. In einer Zeit, in der Altes vergeht, Neues aber noch nicht richtig sichtbar ist, die Technik zur alles beherrschenden Macht wird, das Machbare gegenüber dem Verantwortbaren verselbständigt wird, der Zwang zum Weltfrieden ebenso etwas Erstmaliges ist wie der Zwang, eine Wirtschafts- und Lebensordnung herzustellen, die der Plünderung des Planeten Einhalt gebietet, in einer solchen Zeit wird Albert Schweitzers *Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben* zum entscheidenden Richtungsweiser, ja, zum zwingenden Gebot. Auch in diesem Punkte ist sein Denken eine bleibende Herausforderung für die Theologie. Weder darf die neutestamentliche Wissenschaft Albert Schweitzer leichtfertig als überholt zur Seite legen – das wäre schlimm –, noch kann eine theologische Ethik ihn ignorieren – das wäre unentschuldbar. Es wäre gut, zu Schweitzer in die Schule zu gehen – um der Glaubwürdigkeit der Theologie willen!»

ethischer Verantwortung, gleichsam «ethisch-kastriert» zur Sprache zu bringen. Dieses «wissenschaftliche Denken» ist für Albert Schweitzer vernunftlos, es entbehrt das Fundamentale, die Verantwortung für das Leben. Darum gibt es für Schweitzer «keine wissenschaftliche, sondern eine denkende Ethik»[248]. Rechtes vernünftiges Denken und Wissen ist nach Albert Schweitzer «denkendes Erleben des Lebens»[249].

Albert Schweitzer versteht sich als «ein schlichter Wegbereiter» einer neuen großen «Renaissance», in der das Ethische als «die höchste Wahrheit und ... Zweckmäßigkeit», gegründet auf eine «aus elementarem Denken», d.h. also aus Ehrfurcht vor dem Leben kommenden, weltanschaulich überzeugenden «Gesinnung der Humanität» Geltung gewinnt.[250] So werden nach A. Schweitzer «normale», den Menschen fördernde «Daseinsbedingungen» errichtet, indem wir das nicht-rationale «Prinzip der Betätigung, das uns das rationale Denken» als «das einzig rationale und zweckmäßige Prinzip des durch Menschen zu produzierenden Geschehens» gibt[251], fruchtbar gestalten.[252]

Hat Werner Picht Recht, wenn er 1960 konstatiert: «Es ist Schweitzer nicht gelungen, die Denknotwendigkeit seiner Ethik evident zu machen»[253]? Gewiß kann und muß man bei A. Schweitzer auf Unzulänglichkeiten hinsichtlich seines ethischen Grundaxioms der Ehrfurcht vor dem Leben – einschließlich ethischer Begründung konkreter Einzelphänomene – hinweisen[254], aber das schließt nicht das Scheitern des Vernunftarguments in der Schweitzerschen Ethik ein. Dessen Denknotwendigkeit ergibt sich eben aus dem unbedingten Ausgeliefertsein der denkenden Vernunft in bezug auf das Leben. Es geht Schweitzer nicht um einen bestimmten Methodos normativer Gestal-

[248] A. Schweitzer, Kultur und Ethik. Sonderausgabe mit Einschluß von ‹Verfall und Wiederaufbau der Kultur›, 1960, 115, zitiert nach U. H.J. Körtner, Ehrfurcht vor dem Leben – Verantwortung für das Leben. Bedeutung und Problematik der Ethik Albert Schweitzers, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85, Tübingen 1988, 329–348, hier: 335.

[249] II, 83.

[250] II, 114f.

[251] Vgl. E. Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, München 1980, 3. Aufl. 155.

[252] II, 113f.

[253] W. Picht, Albert Schweitzer. Wesen und Bedeutung, Hamburg 1960, 122; zustimmend zitiert bei H. Groos, a.a.O., 519 und – wenn auch differenzierend – bei U. Körtner, a.a.O., 342.

[254] Vgl. H. Groos, a.a.O., 513ff.

tungsethik.[255] Schweitzers denkerisch-vernünftig ethisches Grundprinzip «Ehrfurcht vor dem Leben» substituiert prinzipiell nicht das «individuatur», die konkrete individuelle ethische Gestaltung. Schweitzers leidenschaftliches Plädoyer für die ethische Verantwortung des einzelnen wird nicht aufgehoben durch ein dogmatisch-normierendes Prinzip «Ehrfurcht vor dem Leben». Die Kritik an der Denknotwendigkeit von Schweitzers Ethik vernachlässigt dieses Argument. Gerade weil Ehrfurcht vor dem Leben Ehrfurcht vor dem *Leben,* d. h. für Schweitzer vor dem Mysterium, dem Rätselhaften, dem je und je konkreten Leben und nicht vor einem abstrakten principium Leben ist – und somit Schweitzers Philosophie trotz «starke(r) Berührungen mit der ... Lebensphilosophie»[256] von dieser prinzipiell unterschieden ist –, kann es keinen normierenden, nicht *den* Weg geben, um der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben zu entsprechen. Sie muß in diesem Sinne leer bleiben, vergleichbar dem bekannten antiken und scholastischen Denkmodell der leeren Tafel, auf der – gerade, weil sie leer ist – alles geschrieben werden kann. Die Denknotwendigkeit bezieht sich auf diese notwendige «leere» Ehrfurcht-vor-dem-Leben-Ethik. Schweitzers Denknotwendigkeit, Vernünftigkeit der Ehrfurcht vor dem Leben als «denkendes Erleben»[257] von Leben ist (religions-) philosophisch generell akzeptabel und m. E. allgemein überzeugend. Theologisch gesehen ist Ehrfurcht vor dem Leben trinitarisch zur Sprache zu bringen.[258] Indem vertrauend Gott als der Vater, der Sohn und der Heilige Geist gepriesen wird, erwächst Ehrfurcht vor dessen Gabe des Lebens.

[255] Insofern genügt auch Ulrich Körtners Interpretation nicht. Körtner meint nachgewiesen zu haben, «daß die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben», die auch für Körtner hohe aktuelle Relevanz hat, «auf dem von Schweitzer eingeschlagenen Weg nicht argumentativ als denknotwendig ausgewiesen werden kann», «daß diese Ethik in der Gestalt, die sie bei Schweitzer hat, zwar in ihrer Problemstellung, nicht aber in ihrer Durchführung wirklich über das 19. Jahrhundert hinausweist». Vgl. U. Körtner, a.a.O., 345.

[256] U. Körtner, a.a.O., 335.

[257] II, 84.

[258] U. Körtners (a.a.O., 347) Ansatz, daß es eine Ethik der Verantwortung für das Leben nur als eine durch «ethische Verlängerung des Rechtfertigungsglaubens» definierte «sogenannte Schöpfungsethik» gäbe, ist partiell auf dem richtigen Wege, genügt aber theologisch nicht.

Michael Egerding

Johannes Taulers Auffassung vom Menschen

Daß Johannes Tauler[1] (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 Gotterkennens, 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

[1] 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»[2] 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[3], daß er sein – aus der dauernden Beschäftigung mit dem Evangelium sich ergebendes – ideelles, Gott und Welt umfassendes Konzept der menschlichen Selbstauslegung 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

[2] K. Ruh, in: ders. (Hg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984. Diskussionsbericht. Stuttgart 1986, 342–346, hier: 344.

[3] 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.[4] 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[5] basiert auf einer Umwertung konventioneller Wertsetzungen, die – aus seiner Sicht – jeder Mensch in Anbetracht seiner Geschöpflichkeit vollziehen muß; denn wenn – wie

[4] W. Iser: Der Akt des Lesens. München ²1984, 100.

[5] In diesem Zusammenhang verdient auch die Relativierung und Kritik zahlreicher Rollenfixierungen durch Tauler Beachtung, z. B. die Feststellung: *«Die lúte wellent rechte pfaffen und provinciale sin, einen ieglichen berichten, und enwissent wer sú 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 gehoert, das ist das opher. 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 heraus nichts[6] 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 ...»[7]. 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 nút entsetzen; es enist dir nút 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 vernútheit»* (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 nút enmag gesmacken 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 – hervorgebracht 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 geschiht dicke das der mensche nút vermag ... so muos er anders sin, umb das ime alles enthalt gebrochen werde und uf sin blos luter niht gewiset werde und uf Got*

[6] 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).

[7] A. M. Haas: Deutsche Mystik. aaO. 272.

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

1. Die Konsequenzen[8] 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: *«Sú wellent Gotte zuo wise sin und in leren und in meistern, und enkunnent 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 verstúbet und verflúget alles das do was, das ein trahen nút do blibet ... Si wolten etwas schinen und út sin, und do enwas nút 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

[8] 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[9], 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 unbewegelichen flis haben, also nút das er húte 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; nút húte 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 úch selber werlichen bekennen wie ir sint an ganzen waren zeichen, so besehent was das si das úch 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,

[9] 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.[10] 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 túren 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 gienre 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 getrúwen, und sorgent und schaffent und wúrkent und tuont ein ieklichs als ob er eweklich leben súlle ... 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

[10] 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 nút wesenliche 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 werk 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 slahent sich fúr ir herze und sehent die schoenen bilde an, und knúwent und louffent die stat umbe. Und dis ennimet sich alles Gott nút an, wan ir minne und ir meinunge enist nút zuo im gekert. Aber si gant her nider zuo den creaturen: do ist ir lust und genuegde mit willen und mit wissende, oder es ist ir eigen guot oder gemach oder lust oder nutz ... Dis enist nút 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[11] (s. V 21; 86, 20f). Nur wenn die Arbeit ausschließlich zur Ehre Gottes geschieht und der Mensch nicht Ruhe und

[11] 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 nút 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 nút»* (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 nút 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 hant, die gnade Gotz und den heiligen glouben und das*

heilig sacrament und als manig grosse helfe, und gont recht umbe als blinde huenr und erkennent unser selbes nút das in uns ist, und enwissent dannan ab ze mole nút...» (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 heiden heimlich und versmochten ze mole zergengkliche 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 nút vinden enkonden. Sant Augustinus sprach das Plato das ewangelium* In principio *al zemole hette 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 drivaltikeit. Kinder, dis kam alles us disem inwendigen grunde: dem lebtent si und wartent des»* (V 61; 332, 19–27).[12]

Mit *grunt* ist die zweite (neben der Sicht des Menschen als Nichts) entscheidene Prämisse Taulers[13] 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

[12] 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.

[13] 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; súllent dine ougen selig werden, so muost du gruntlichen leren sehen 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 ziehen 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 gelúchten oder gesmaken mag ... alles das do fliegen oder stieben mag, do enker dich zemole nút 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 nút 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 ussewendig in diseme unglicheme; ouch sint wir Gotte also manigen tot schuldig, dem ieklicheme antwurtet ein wunnenklich goettelich 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 ussewendig und innewendig. Dem tode antwurtet ewig leben. Kinder, dis wil nút eins tages, eins jores zuogon, nút enverrent úch, es nimmet zit und harzuo gehoert simpelheit und luterkeit und gelossenheit. Und dise ist der aller volkomenste 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 nút. Er enmachte mit nút allein ein ding von úte: er machte alle ding von núte. Wo Got eigenlichen wúrken sol und wil, do enbedarf er nút zuo wan nútes. Das nút das ist sin werk in lidender wise, enphengklicher wan dehein út. Wiltu ane alle underlos enphengklich sin alles des so Got geben und wúrken mag oder wil in sinen aller usgenomensten frúnden wesens und lebens, und zemole in dich stúrze alle sine goben, so flisse dich fúr alle ding das du in der worheit in dinem grunde nút ensist; wan unser ichtikeit und annemlicheit die hindert Got sines 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[14] (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[15] ist. *«So wo och das tal aller tieffest ist, da flússet 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 theoreti-

[14] 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.

[15] 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 wúrken,* 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).

schen Erkenntnis[16] zukommen läßt, wie dies bei etlichen Leuten zu beobachten ist. Diese *«künnen 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 gros schinen; 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,

[16] 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.[17] 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

[17] 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 gehoert hant, und e man es wenet, so enwisset ir nút 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 nút 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 wúrklicheit 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, *«... nút in vernúnftiger wise, sunder in weselicher wise, in der worheit, nút 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[18]. 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[19]. *«Rechte als der agestein der zúhet noch ime daz isen, also zúhet 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[20], ermöglicht: Der außenorientierte Mensch muß in der Konfrontation mit dem

[18] H. G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Tübingen 1975², 337. S. V 47; 209, 26–34.

[19] Ders.: aaO. 338.

[20] 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 Jhesu Christi und sol recht einen val mit dem anderen us slahen 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 sinnenhafte Liebe, in der Menschen *«in biltlicher 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 *vihelicheit*[21] (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[22], 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

[21] 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.»

[22] 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 worheit lúchtet.»* (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 gesmakt 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[23] (V 64; 348, 23–25) – problematisiert, indem er

[23] 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 ensúlle leren das er selber von lebende nút enhabe. 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[24] 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[25] 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.[26]

[24] 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.

[25] Vgl. V 33; 129, 37–130, 5.

[26] 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.[27] 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 hohen, wunderlichen, verborgenen, túren dingen so enkan ich nút 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 moehte hievon wissen in gefuelender, smackender und in wesenlicher wisen, aber er enmoehte es nút zuo worten bringen noch nieman dervon gesagen, noch er enkan es mit sinnen noch mit vernunft nút 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[28] 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 múgent 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).

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

[28] D.h. in einer dem göttlichen *grunt* – soweit dies dem Menschen möglich ist – adäquaten Sprechweise.

núnftiger 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[29], 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 ungeborn ist...»* (V 60d; 299, 18–21). Und in bezug auf den Tod Jesu heißt es: *«Das kúnden ist nút 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[30], sieht der Predigtzuhörer sich vor die Notwendigkeit der eigenen Erfahrung[31] 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[32]. Das Theoridefizit eröffnet somit einen

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

[30] *« ... das es in úch geborn werde in dem grunde, nút in vernúnftiger wise, sunder in weselicher wise, in der worheit, nút in redende, sunder in wesende»* (V 60d; 299, 32–34).

[31] 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.

[32] 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[33] umsonst sei: der

[33] 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 wesenlich 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 har nu dar, und ist manigerleige daz die nature dicke do regnieret...*» (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[34] – 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[35]. Der Mensch gewinnt durch das Leiden «die Einsicht in die Grenzen des Menschseins, die Einsicht in die Unaufhebbarkeit der Grenze zum Göttlichen hin»[36]. 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[37], in der der Mensch die im Leiden aufbrechende Erfahrung der menschlichen Endlichkeit nicht überspringt, sondern als wirk-

[34] 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).

[35] H. G. Gadamer: aaO. 339.

[36] Ders.: aaO. 339.

[37] Vgl. V 46; 205, 5–12; V 43; 190, 14–19 u. V 60f; 315, 30f: «... *wan es ist besser liden denne würken.*»

lich anerkennt.[38] Der Erfahrung des Leidens kommt dabei die Funktion zu, den Menschen mit seinen bisherigen Einstellungen in eine Krise[39] zu führen, die die Ablösung der bisherigen Perspektive durch eine völlig neue Sicht bedeutet[40], 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 nút zuo grunde sins selbes gestorben enist noch nút tot enist. Die andere sache ist das er Gotte nút 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: Wurde im

[38]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 «Antwortelemente 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).

[39] 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).

[40] Beachtenswert ist dabei, wie I. Weilner den Prozeß der Krise konkretisiert: «... Taulers mystische Phasengliederung in *jubilacio – getrenge – übervart* 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 glicher, dar durch ie hoher und weselicher und goetlicher und worer ... Wan also als des boums hoehi kumet von der tiefsten der wurzelen, also kumet alle hoehin dis lebens von dem grunde der demuetkeit »* (V 57; 273, 23f. 30–32; 274, 12f).