

Johannes Taulers Lehre von der Selbsterkenntnis des Menschen

Autor(en): **Haas, Alois M.**

Objektyp: **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): **16 (1969)**

Heft 2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760432>

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.

ALOIS M. HAAS

Johannes Taulers Lehre von der Selbsterkenntnis des Menschen

Obwohl wir von Tauler (ca. 1300–1361) nichts überliefert haben, das sich einer im modernen Sinn selbstverantworteten, eigenhändig geschriebenen oder ausdrücklich diktierten literarischen Leistung an die Seite stellen ließe, ist sein «Werk», das sogenannte echte und die zahlreichen Spuria nicht minder, zu unerhörter Wirkung schon im zeitgenössischen Umkreis Taulers, vor allem aber dann im deutschen¹, spanischen² und französischen³ Sprachraum bis weit ins 17. Jahrhundert hinein gekommen. In rührendem, aber bezeichnendem Mißverhältnis zu Taulers Bedeutung und Tragweite für die westliche Spiritualität steht sein schmales Brieflein – sein einziges authentisches literarisches Zeugnis im strengen Sinn – welches er mit *zwen kesz* und *zwei*

¹ Zu denken ist vor allem an Luthers Tauler-Lektüre, die ihre Nachfolge bis in die Barockmystik hinein fand. Vgl. die bei ST. E. OZMENT, *Homo spiritualis, A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the Context of their Theological Thought*, Leiden 1969, verzeichnete Literatur. Fürs Grundsätzliche wäre hier noch ergänzend beizufügen: G. EDEL, *Das gemeinkatholische mittelalterliche Erbe beim jungen Luther, Beiträge zu einer methodischen Grundlegung*, Marburg a. d. L. 1962 (Oekumen. Texte und Studien 21). An älterer Literatur über die Einfluß-Sphäre Johannes Taulers vgl. W. MUSCHG, *Die Mystik in der Schweiz, 1200–1500*, Frauenfeld-Leipzig 1935; F.-W. WENTZLAFF-EGGEBERT, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin 1947; neuerdings noch: Johannes Tauler, *Ein deutscher Mystiker, Gedenkschrift zum 600. Todestag*, hrsg. von E. FILTHAUT, Essen 1961 (hinfert zitiert als: JT), 341 ff.

² Vgl. die die bisherige Forschung zusammenfassenden und grundlegenden Studien von J. ORCIBAL: *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris 1959; *S. Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris 1966 (Présence du Carmel 6).

³ L. COGNET, *La spiritualité moderne, I: L'essor 1500–1650*, Paris 1966 (Histoire de la spiritualité III/2), wiederholt.

keslach (= Käslein) zur Fastnacht 1346 für die Priorin Elisabeth Schepach und Margaretha Ebner ins Dominikanerinnenkloster Medingen, nördlich von Dillingen, sandte⁴. Geschenk und Begleitschreiben bezeugen gerade in ihrer Zufälligkeit Taulers gewinnende Art im Umgang mit befreundeten Nonnen, die nicht nur an die traditionelle monastische Herzlichkeit anknüpft, sondern schon spezifisch jene Gefühlskultur belegt, die zum herrschenden Ambiente in den mystisch ausgerichteten Seelenfreundschaften, etwa zwischen Heinrich von Nördlingen und Margaretha Ebner oder Heinrich Seuse und Elsbeth Stigel, gehörte. Gerade aber eine solche exemplarische Seelenfreundschaft zwischen Tauler und etwa einer von ihm seelsorglich betreuten Nonne läßt sich nicht belegen. Mit andern Worten: Taulers Biographie⁵ verbirgt sich, wie jene Meister Eckharts, hinter dem überlieferten Werk, das zur Gänze aus sogenannten *reportationes*, Predignachschriften, besteht, denen nicht einmal, wie bei Eckhart, ein nach klassischem Muster verbindliches lateinisches Werk zur Seite zu stellen ist. Diese Tatsache legt nicht nur die Vermutung, sondern – aufgrund weiterer Kriterien – die Gewißheit nahe, daß Tauler wissenschaftlich-theologische Absichten weithin fernelegen haben und er seine Aufgabe ganz unmittelbar in seinem Predigtauftrag gesehen haben muß⁶. Bezeichnenderweise ist er denn auch – wie Denifle ein-

⁴ Abgedruckt in: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik von Ph. STRAUCH, Freiburg i. Br.-Tübingen 1882, Neudr.: Amsterdam 1966, 270 f.

⁵ Vgl. darüber immer noch: THÉRY, Esquisse d'une vie de Tauler, in: Sermons de Tauler I, Paris 1927, 5–54; die Bibliographie zu Taulers Leben in: JT, 465–469; dazu SCHEEBENS Beiträge, a. a. O., 19 ff., 37 ff. und die zusammenfassende Darstellung CH. PLEUSERS in: Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler, Berlin 1967 (Phil. Studien u. Quellen 38), 39–45. – Immerhin ist Taulers Wirken und Aufenthalt in Straßburg, Basel, Medingen und Köln bezeugt, ist seine Herkunft aus vermöglicher Straßburger Familie erwiesen; unterschiedliche Auffassungen hingegen herrschen über Taulers Ausbildung und theologische Qualifikation; s. unten Anm. 6 f.

⁶ SCHEEBEN in: JT, 23: «Was bei Tauler über die primitive Theologie eines für die Seelsorge bestimmten Studenten hinausgeht, hat er sich durch privates Studium erworben; als Theologe ist er weithin Autodidakt; das gilt nicht nur hinsichtlich Eckharts, sondern auch hinsichtlich Thomas' von Aquino». A. a. O.: «Nach Vollendung seines Studiums und Empfang der Priesterweihe ... hat Tauler sich mit allem Eifer auf die Mission eines Predigers vorbereitet». Man wird die Bezeichnung Taulers als eines Autodidakten cum grano salis zu nehmen haben, da seine Predigten auch nicht gerade – wie der Begriff eines Autodidakten insinuieren könnte – Früchte zufälliger theologischer Lektüre darstellen. Im Gegenteil zeigen die Zitate Taulers durchwegs «Kenntnis der Autoritäten, eingehendes Studium der Ordens-theologen und eine kritische Stellungnahme dazu» (PLEUSER, a. a. O., 42).

deutig erwiesen hat – nie Magister der Hl. Schrift gewesen, sondern wohl höchstens Lesemeister ⁷.

Aber auch diese letztgenannte Qualifikation muß sich schon nach Meister Eckharts ⁸, dann auch nach Taulers eigenem Anspruch gewaltsam relativieren lassen: *die grossen pfaffen und die lesmeister die tispitierent weder bekenntnisse merre und edeler si oder die minne. Aber wir wellen nu al hie sagen von den lebmeistern* (196,28 ff.) ⁹. Taulers radikale Entscheidung für seine Aufgabe als Lebemeister ist – mit Vorbehalten – zugunsten der Praxis gegen die Theorie gerichtet. Die Frage, die einer scholastisch eingestellten Theorie der Mystik bis Johannes Gerson und weit darüber hinaus lieb und wesentlich schien, ob die erkennende Reflexion oder der Liebesaffekt in der mystischen Erfahrung die entscheidende Rolle spiele ¹⁰, wird weggewischt zugunsten der ungeteilten und unteilbaren Erfahrung selbst, zugunsten des *Unum necessarium* (Lk 10,42), das da *ist das du bekennest din nicht, das din eigen ist, was du bist und wer du bist von dir selber. Umbe dis ein hast du unserm herren als*

⁷ H. S. DENIFLE, Taulers Bekehrung kritisch untersucht, Straßburg 1879 (Quellen und Forschungen 36), 9 f. – SCHEEBEN (JT, 22 f.) bestreitet nicht nur mit DENIFLE, daß Tauler *Magister sacrae theologiae* gewesen sei, sondern verneint auch jede Tätigkeit und Qualifikation Taulers als Lektor, da die entsprechenden historischen Urkunden darüber fehlen. Immerhin ist in Erwägung zu ziehen, daß Tauler Konventslektor gewesen ist (dazu vgl. PLEUSER, a. a. O., 41 f., die SCHEEBENS Auffassung kritisiert). S. auch I. WEILNER, Johannes Taulers Bekehrungsweg, Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik, Regensburg 1961 (Studien z. Gesch. d. kath. Moraltheol. 10), 33; L. COGNET, Introduction aux mystiques rhéno-flamands, Paris 1968, 110.

⁸ Vgl. A. M. HAAS, Zur Frage der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, FZPhTh 15 (1968) 257, Anm. 240.

⁹ Solange eine kritische Tauler-Ausgabe noch fehlt, bietet die Taulerausgabe von F. VETTER immer noch die solideste Textgrundlage: Die Predigten Taulers, Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften herausgegeben von FERDINAND VETTER, Berlin 1910, Neudr.: Dublin-Zürich 1968 (DTM 11). Wir zitieren diese Ausgabe jeweils in Klammer nach dem Zitat (mit Seiten- und Zeilenangabe). Der Vorzug der Veterschen vor der Corinschen Ausgabe (A. L. CORIN, Sermons de J. Tauler et autres écrits mystiques, 2 Bde., Liège 1924/29 [Bibl. Fac. Phil. Lettres 33, 42]) wird begründet bei CH. PLEUSER, a. a. O., 13–33. Wo der Vetersche Text verderbt ist, wird auf die Corinsche Ausgabe oder auf die Konjekturen der Übertragung von GEORG HOFMANN (Joh. Tauler, Predigten, Freiburg-Basel-Wien 1961) zurückgegriffen (mit Vermerk). – Übergeschriebene e, u, v usw. werden – aus drucktechnischen Gründen – in den Wortkörper eingefügt.

¹⁰ Vgl. J. ZAHN, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn ³⁻⁵1922, 78 ff. – 349,1 ff. hingegen bezieht Tauler entschieden Stellungnahme für die Dominanz der *minne* vor der *bekennnisse*, da sie keine Subtilitäten, sondern nur *luterer lebenden globen in cristenlichen wisen* (5 f.) braucht.

*angst gemacht das er bluot switzte. Umbe das du dis ein nüt enwoltest wellen bekennen, so ruoft er an dem crúze: «Got, got min, wie hast du mich gelossen!», wan dis ein des not ist, als gar von allen menschen solte verlossen sin (197,1 ff.)*¹¹. Der Vorrang des reflexiv sich selbst erkennenden Subjekts ist *nur scheinbar* – gleichsam gegen Taulers Versicherung, ihn interessiere der Unterschied zwischen Erkenntnis und Liebe nicht – die Prävalenz der Erkenntnis vor der Liebe im mystischen Vorgang. Wesentlich an dieser Ausformung der Selbsterkenntnis ist deren apophatisch-paradoxer Charakter, der es nicht erlaubt, daß das Ich sich in sich selbst als ein gegenständliches Etwas erfaßt, sondern es zwingt, sich als Nichts zu definieren, wo es doch sich erkennend sein *eigen* nicht als eine Leerstelle begreifen möchte. In der taulerschen Forderung, das eigene Ich als Nichts zu begreifen, steckt die Absicht, die Erkenntnis nicht als solche, aber als praktikables Werkzeug einer irgendwie gearteten mystischen Selbstvergewisserung zu eliminieren. Daher die Verknüpfung der negativen Selbsterkenntnis mit dem Höhepunkt der Passion Christi, wo dessen Ich jene letzte Vernichtung erfährt, die es stellvertretend und demonstrativ bis zum Punkt erleidet, wo sich der Selbstverlust selbst für den Gottmenschen als Gottesferne artikuliert. Das Eine, das Tauler von seinen Zuhörern fordert und dessen Verständnis er kaum drei Personen, die ihm zuhören, zubilligt (197,18 f.), *enist nüt in dem gedanke noch in der vernunft* (197,19 f.), liegt im Versinken im tiefsten Grund des eigenen Nichts (197,23 ff.). Was das heißt, wird später zur Sprache kommen. Vorerst sei nur festgehalten, daß Tauler sich in seiner Ablehnung der scholastischen Streitfrage und in der paradoxen Formulierung des Selbsterkenntnisproblems allen Möglichkeiten einer praktikablen Mystik entzieht. Der Vorgang oder besser die *Erfahrung* der apophatischen Selbsterkenntnis vollzieht sich im Grunde des Einzelnen, also jenseits der gängigen Theorien und Techniken mystischer Ver-

¹¹ Wie sehr eine traditionsblinde Interpretation diese und ähnliche Selbsterkenntnisstellen Taulers mißdeuten kann, zeigt anschaulich F.-W. WENTZLAFF-EGGEBERT in seinen «Studien zur Lebenslehre Taulers» (Berlin 1940), der zu 197,1 f. schreibt: «Diese Lehre ist unabhängig von der allgemeinen Dogmatik der katholischen Kanzeln der Zeit» (35). Das Gegenteil dürfte wahr sein. Zwar sieht WENTZLAFF-EGGEBERT den eckhartischen Gehalt von Taulers Selbsterkenntnislehre ein (was gegen I. WEILNER, a. a. O., 186, Anm. 587, festzuhalten ist), mißachtet aber den traditionellen, in bernhardischer und viktorinischer Mystik längst umfänglich dokumentierten Hintergrund dieser Anschauung, die in der Scholastik zudem auf die Stufe eines eigentlichen Problembewußtseins gehoben worden war (vgl. Thomas, S. th. II-II, 132,1 ad 3; zitiert bei WEILNER, a. a. O., Anm. 588). Vgl. HAAS, a. a. O.

senkung. Wer sich dem Einen, das not tut, stellen will, wird – Tauler fordert ihn ausdrücklich dazu auf – daher alles, was die *leerer* und Tauler selbst über *wirklichkeit und schowelicheit und hoch contemplacie* (197,7 f.) je gelehrt haben, vergessen und sich in die unteilbar eine Erfahrung, die wohl analysierbar, aber im letzten eben nicht übertragbar ist, begeben müssen. Für Tauler ist die reflexive Erfahrung des eigenen Nichts im Grunde – was immer das heißen mag – jedenfalls die höchste Potenz dessen, was als Glaubenserfahrung bezeichnet werden kann, gleichsam deren mystische Erfüllung, soweit eine solche im Diesseits möglich ist¹². Das Erfahrungsmoment der negativen Selbsterkenntnis, die letztlich in ihrer fortschreitenden Intensität den Grad der Expropriation des Glaubenden auf Gott hin bezeichnet, ist für Taulers Konzept des mystischen Weges so zentral und wichtig, daß man paradox sagen kann: Wenn es so etwas wie eine mystische «Lehre» Taulers gibt, dann liegt deren Radikalität in der erfahrbaren Evidenz, in der sie sich konkretisiert, aber auch im hegelschen Sinn aufhebt. Das Lehrhafte ist hier ein ins Erfahrene und Erfahrbare notwendig übergängiges Element. Diese Tatsache macht das Unternehmen, Taulers «Lehre» von der Selbsterkenntnis darzustellen, so schwierig. Wer es heute versucht, wird seine modernen geistigen Voraussetzungen immer wieder nicht nur in Frage zu stellen, sondern geradezu auszuschalten haben. Nur so kommt jenes als Erfahrung selbstidentische Geschehen¹³ in den Blick, von dem Tauler immer spricht, das er mit der «Einkehr im Grunde» meint.

¹² 45,2 ff. wird Mt 15,28: «o wip, gros ist din geloube ...» zitiert und fortgeführt: *In der worheit, alle die in disen wisen und in disem wege werdent rechte funden, den sol also geantwurtet werden: alles daz du wilt, das sol dir geschehen in aller der wisen also du wilt; wanne du uz bist gegangen des dinen, so muostu gelich ingon in als dis mine; wan allen willen enmag man nüten, danne in eime nüte in der creature. Alles daz du wilt, daz sol dir sin und geschehen; diz enmag nüt geschehen dan in dem verloeuckende der mensche dez sinen; also der mensche uzget, rehte also vil gat Got in, in der worheit* (45,4–12). Der «große Glaube» wird hier in direkte Beziehung gesetzt zur darin geforderten Selbstentäußerung des glaubenden Menschen. Das für das christliche Selbstverständnis oft konstitutive Mißverhältnis zwischen vorgestelltem Glaubensinhalt und nachhinkendem subjektivem Vollzug ist hier von allem Anfang an übergrieffen von der dem wahrhaft Glaubenden gegebenen Evidenz, daß Gott in den Menschen eingeht, im Maße der Mensch aus sich herausgeht, d. h. sich und sein Selbst preisgibt. Vor dieser Tatsache bekommt Tauler die Unentschiedenheit zwischen subjektiver und objektiver Glaubensevidenz gar nicht in den Blick. Ihm sind die erfahrungshafte Identität beider und die daraus sich stellenden Forderungen erste Tatsachen, hinter die er nicht zurückgeht.

¹³ Über den christlichen Erfahrungsbegriff vgl. J. MOURoux, *L'expérience chrétienne*, Introduction à une théologie, Paris 1954; H. U. VON BALTHASAR, *Herr-*

Man hat die Mystik Taulers und ihren unmittelbar ansprechenden Gehalt als «Erlebnismystik» typologisieren wollen¹⁴, ein Einordnungsversuch, der durch die fragwürdige Kategorie des «Erlebnisses» an sich schon problematisch ist, aber vollends unmöglich wird, wenn man grundsätzlich in Rechnung stellt, daß das mystische Geschehen individualpsychologisch nicht aufrechenbar ist, da gerade das «Erlebbare» daran irrelevant, entscheidend dagegen das Maß der Einübung und der Erfahrung im Bereich der göttlichen Wirklichkeit ist¹⁵. Scharf wendet sich

lichkeit, Eine theologische Ästhetik, I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 211 ff.; J. DUSS-VON WERDT, Theologie aus Glaubenserfahrung, Einsiedeln 1969. FRIEDRICH MURAWSKI (Die asketische Theologie, Ein systematischer Grundriß, München 1928, 25 f.) stellt das Erfahrungsmoment der Mystik als das entscheidende heraus: «Mystik ist eine Erfahrung, Mystik ist seelische Erfahrung. Mystik ist einzig und allein die besondere seelische Erfahrung eines Menschen, der hier während seines irdischen Lebens täglich kostet und sieht, daß Gott süß ist» (25). Der mystischen Theologie geht daher der Wissenschaftscharakter weitgehend ab, im Gegensatz zur asketischen Theologie: asketische und mystische Theologie «verhalten sich zueinander wie die Theorie und die Praxis ein und derselben Sache; die asketische Theologie ist die Theorie der mystischen, die mystische Theologie ist die Praxis der asketischen: der Mystiker lebt, was der Asketiker lehrt» (26). Daher kann bei Johannes Gerson in seiner berühmten Definition die Erfahrung sehr schnell das spekulative Element, die Wissenschaft von der Erfahrung, ausschalten. «Theologia mistica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum» (De mystica theologia, ed. A. COMBES, Lugano 1958, 72, 38 f.). Vgl. dazu A. COMBES, La théologie mystique de Gerson, Profil de son évolution, I, Rom 1963, 84 f. – Die Formel für die Mystik als «Cognitio Dei experimentalis» ist in die breitere Literatur eingeführt worden von E. KREBS, Grundfragen der kirchlichen Mystik, dogmatisch erörtert und für das Leben gewertet, Freiburg i. Br. 1921, 36 ff. Vgl. auch ZAHN, a. a. O., 40. – Die Definition der Mystik als einer «cognitio Dei experimentalis» findet sich aber schon bei Bonaventura: III Sent. d. 35 a. un q. 1. c (zitiert bei RATZINGER, Licht und Erleuchtung, Studium generale 13 [1960] 376, Anm. 66). Auch für Wilhelm von St. Thierry ist die höchste Stufe mystischer Erkenntnis «eine innere Erfahrung des Geistes» (quaedam spiritualis vel divinae suavitatis experientiae, PL 184, 347 A); vgl. E. VON IVÁNKA, Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, 338. Die Hinweise auf die Transposition von Erkenntnis und Liebe auf die Ebene und die Kategorie der Erfahrung ließen sich aus der Tradition beliebig häufen.

¹⁴ Noch PLEUSER spricht a. a. O., 5 (s. Anm. 5), von Taulers Wirkung, die «auf der erlebnisnahen Überzeugungskraft seiner Predigten» beruhe.

¹⁵ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, a. a. O., 216 (s. Anm. 13): «das 'Psychologische', dessen ich mich versichern könnte, ist das am Glauben, was am wenigsten interessant und kennzeichnend ist, das Wichtige ist die Bewegung von mir weg, der Vorzug des andern, Größeren, dessen der zu Gott hin Exproprierte sich gerade nicht wird versichern wollen.» Den transpsychologischen Charakter des Glaubensaktes und damit auch der mystischen Erfahrung versucht A. STOLZ (Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 175 ff.) zu demonstrieren: «Der Glaubensakt ist für jeden Gläubigen über das psychologisch feststellbare Jasagen hinaus ein höheres Ge-

daher Tauler gegen alle eskapistischen Tendenzen einer natürlichen Mystik¹⁶, die nur immer tiefer in die Verstrickungen des eigenen Ich bis zu dessen transzendenzloser Vergöttlichung führen würden. Christus ist für ihn der endgültig Unüberholbare, der alle mystischen *wege und wise* (71,9), alle Praktiken also, die der Mensch *mit eigenschaft* (71,9 f.) besitzen möchte, zunichte macht. *Über das bilde unsers herren Jhesu Christi enmag nieman kummen* (71,7 f.), versichert er kategorisch, da für ihn nicht irgendeine menschliche Kategorie von Belang ist, sondern nur und ausschließlich die *ordenunge Gottes* (71,10 f.)¹⁷. Gelten diese Voraussetzungen, – für Tauler gibt es darüber keinen Zweifel –, dann wird die gemäße Kategorie für den Selbsterweis des Glaubens auch und gerade im mystischen Geschehen die des *experimentum* (2 Kor 13,3), der Erfahrung, sein¹⁸; dieser Begriff deckt am ehesten den Gehalt an sicher auch subjektiver, vor allem aber objektiver Evidenz, die das Geschehen der mystischen Expropriation des Menschen in Gott hinein kennzeichnet. Jede Form von Individual- oder Erlebnispsychologie wird daher am mystischen Phänomen gleichsam immer nur den zufälligen Reflex im Individuum erfassen können, jenen Aspekt also, der nach Ausweis aller christlichen Mystik der unwesentlichste, wenn auch nicht – etwa bei mystischen Fehlhaltungen – der am wenigsten aufschluß-

schehen, ein Akt der Annahme höherer erster Erkenntnisprinzipien, der sich später unter der gnadenvollen Einwirkung Gottes zur unmittelbaren Gottesschau als der Vollendung dieser höheren Erkenntnisweise ausweiten soll» (187). Das heißt natürlich keineswegs, daß die mystische Erfahrung nicht auf psychologischer Ebene diskutiert werden könnte, – die Forschungen POULAINS, DE MAUMIGNYS, MARÉCHALS und MAGERS sind anschauliche Belege für dieses schwierige Problem –, aber es ist doch immer wieder nachhaltig auf den ontologisch qualitativ transpsychologischen Charakter der mystischen Erfahrung hinzuweisen, die sich *empirisch psychologisch* von andern psychologisch erfaßbaren Tatbeständen ja kaum grundsätzlich abhebt. Vgl. STOLZ, a. a. O., 190; L. COGNET, Introduction à la vie chrétienne, I: Les problèmes de la spiritualité, Paris 1967, 174.

¹⁶ Über den Begriff und die Tragweite einer sog. «natürlichen Mystik» orientiert das Sammelwerk: *La mystique et les mystiques*, Paris 1965, speziell H. DE LUBAC im Vorwort, 16 ff.

¹⁷ Gerade von solchen und ähnlichen Aussagen her ist der affektive oder spekulative Gehalt der taulerschen Mystik durch die Hl. Schrift gebunden. Wie bei aller großen christlichen Mystik handelt es sich auch bei Tauler in erster Linie um Schrift-Mystik! Das ist festzuhalten etwa gegen H. SANSON, der in seinem Werk: *L'esprit humain selon S. Jean de la Croix* (Paris 1953, 25 f.) die sanjuanistische Mystik von der deutschen, rein spekulativen Schule im Sinn einer Schrift-Mystik abheben möchte.

¹⁸ Zum paulinischen Begriff des *experimentum* vgl. MOURoux, a. a. O. 128 ff. (s. Anm. 13); BALTHASAR, a. a. O., 217 ff.

reiche, der uninteressanteste ist¹⁹. Das heißt nicht, – das wird gerade bei Tauler sehr deutlich werden –, daß das der mystischen Begnadung gewürdigte Ich sich der Selbstkontrolle und -beobachtung zu enthalten hätte; im Gegenteil, nur hat diese Kontrolle nicht die Funktion einer das Besondere und Außernatürliche psychologisch sichtenden und registrierenden Instanz, sondern vielmehr die Aufgabe, die geforderte Indifferenz und Gelassenheit zu wahren und jede Hybris des religiösen Subjekts schon im Keim zu unterdrücken.

1. Selbsterkenntnis – ein aszetisches Prinzip

Was daher an Taulers Aussagen über die menschliche Selbsterkenntnis – in scheinbar offensichtlichem Gegensatz gegen Eckharts spekulative Selbsterkenntnislehre²⁰ – grade auch aufgrund des über den Erfahrungscharakter von Taulers Mystik Ausgeführten immer wieder auffällt, ist deren aszetisch-empirischer Tenor, der im folgenden herausgestellt werden soll.

¹⁹ Vgl. A. MAGER, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck-Wien-München 1934; *Mystik als seelische Wirklichkeit, Eine Psychologie der Mystik*, Graz o. J. (1946); J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, I, Paris 1938; II, Paris 1937; vor allem I, 3 ff.

²⁰ Vgl. HAAS, a. a. O. 204, Anm. 57. Das ist eben ein nur scheinbarer Eindruck, der schon durch Eckharts Konzept der *abegescheidenheit* – das die schärfst möglichen ethischen Implikationen hat – relativiert werden muß. Eine ausgefaltete aszetische Theorie fehlt bei Eckhart weitgehend, weil die Evokation der mystischen Praxis total und alles entscheidend ist. Jede fundierte Aszetik suggeriert einen *Weg* der Vervollkommnung, der – vorsichtig formuliert – irgendein Wachstum und irgendeinen Fortschritt des geistlichen Lebens zum Gehalt hat. (Zur Kritik und Vertiefung dieser Wegmetaphorik im Sinn wachsender existentieller Radikalität des menschlichen Tuns vgl. K. RAHNER, *Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung*, in: *Schriften zur Theologie III: Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln 1959, 11–34. Tauler gebraucht – vgl. M. E. KIHM, in: *JT*, 268 ff. – die gängigen Topoi dieser Metaphorik auch im Sinne einer pädagogischen Suggestion, eine Seite dieser Metaphorik, die RAHNER weitgehend in seiner anders formulierten Problemstellung vernachlässigt.) Eckhart nun, der gleichsam vom Ende dieses Weges her zu sprechen beginnt, schaut nicht zurück, sondern bleibt völlig befangen in der mystischen Unio, die als *fait accompli* der Selbstvergessenheit und der Expropriation in Gott hinein keinerlei Rückblicke memorierender Art mehr gestattet. Insofern ist, was die deutschen Mystiker als «Kehre» und «Durchbruch» bezeichnen, eine Abkehr auch vom eigenen Vollkommenheitsstreben und dessen allmählicher und gestufter Verwirklichung, oder mit einem JÜNGELschen Bonmot: Der «Fortschritt *aus* der Geschichte der Welt *in* die Geschichte Jesu Christi läßt die Glaubenden ... die Welt nicht mehr nach der Weise der Welt verstehen» (Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt, in: *Das Problem des Fortschrittes – heute*, hrsg. von R. W. MEYER, Darmstadt 1969, 161).

Vorerst aber sei ein mögliches Mißverständnis zum voraus abgewehrt. Es wäre ein grober Irrtum, aus Taulers Predigten eine säuberlich gegen die mystischen Intentionen abgrenzbare Aszetik herauslösen zu wollen. Das ist schlechterdings unmöglich. Ganz einfach deshalb, weil für Tauler die Predigt nicht bloßes Vehikel der Promulgation sekundärer, oft bloß zivilisatorischer «Tugenden» ist²¹, sondern – wenigstens immer der Intention nach – die ganze Fülle christlicher Daseinsmöglichkeiten in all ihren verschiedenen Ausdrucksformen und Inhalten impliziert. Schon das von Eckhart ererbte literarische Genre der mystischen Predigt verlangt diese Breite des geistigen Horizonts, in dem nicht nur quantitativ Verschiedenes zusammenkommt, sondern auch das – für uns Heutige – qualitativ Disparate in der Einheit einer Lebensform sich integriert findet. Zünftige Theologie und praktisch ausgerichtete Spiritualität – das war schon bei Eckhart anzumerken²² – haben sich hier noch nicht auseinandergelebt, sondern stützen sich gegenseitig. Es ist wohl die geistesgeschichtliche Chance der deutschen Mystik, nach dem Ereignis der Scholastik diesen Einklang von Theologie und Spiritualität nochmals geleistet zu haben. Nicht zu vergessen ist bei diesem beinahe beispiellosen Ereignis der Beitrag des stummen, geschichtlich nur schwer faßbaren, aber sicher die mystische Predigt erst ermöglichenden Teils, des Publikums nämlich, das wir bei Tauler immerhin als angesprochenes, offenbar also rege teilnehmendes kennen lernen²³. *Lieben kint* (282,1) – so redet Tauler die Dominikanerinnen in Köln, Straßburg und Basel an, ein Zeichen, daß sein Verhältnis zu ihnen herzlich und väterlich war. Vonseiten der Nonnen muß Taulers mystischer Predigtweise eine große Aufgeschlossenheit entgegengestanden haben, wie wir vor allem aus dem atmosphärisch bedeutsamen Briefwechsel Heinrichs von Nördlingen mit Margaretha Ebner wissen, eine Aufgeschlossenheit, die geschichtlich von weit her vorbereitet war. Denn wenn es auch wahr sein wird, daß die «deutsche Mystik» im Predigerorden des 14. Jahrhunderts «nicht ge-

²¹ Vgl. C. AMERY, *Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute*, Reinbek 1963, 20 ff. Das Schreckbild eines Milieukatholizismus und dessen kleinbürgerliches Tugendsystem, das AMERY zeichnet, hat auch seine spezifisch mittelalterlichen Hintergründe.

²² HAAS, a. a. O., 258.

²³ Über das Nonnenpublikum handelt SCHEEBEN, a. a. O., 26 ff., indem er dessen Bildungsmängel hervorhebt, nicht ohne zuvor (23) doch versichert zu haben, daß «manche Nonne sich Kenntnisse in der mystischen Theologie erwerben konnte, ohne ein Studium generale besucht zu haben». Vgl. auch WYSER, a. a. O. (s. Anm. 86), 207, Anm. 8.

tragen [ist] von der Seelsorgsorganisation der Brüder für die Schwestern, sondern ... der Tätigkeit einiger weniger Predigerbrüder zu verdanken [ist], die sich von der allgemeinen Dekadenz relativ freigehalten hatten und entweder theoretisch oder auch praktisch die Mystik in den Frauenklöstern verbreiteten»²⁴, so ist doch daran festzuhalten – HERBERT GRUNDMANN hat wiederholt darauf hingewiesen – daß «die Dominikaner, denen die Seelsorge und die geistliche Betreuung dieser Schwesterngemeinschaften anvertraut wurde, ... in diesen Kreisen mystisches Leben, Empfänglichkeit für mystische Erlebnisse und den Drang nach mystischer Versenkung in die christlichen Glaubenslehren und Symbole genau so schon vorgefunden [haben], wie sie von Anfang an das Bekenntnis zu freiwilliger Armut und evangelischer Nachfolge in der religiösen Bewegung Deutschlands vorgefunden hatten»²⁵. Eine Predigt, die sich auf die Quisquilien monastischen Wohlverhaltens beschränkt hätte, wäre diesen Nonnen weder genehm noch adäquat gewesen, nicht etwa, weil sie selbstgerecht über der Regel und deren Befolgung im Kleinen gestanden wären – Taulers oft deutliche, die Quisquilien nicht scheuenden Ermahnungen zur Regeltreue bezeugen das Gegenteil²⁶ – sondern weil die Selbsterkenntnis und damit alles Aszetische für sie offenbar keinen in sich ruhenden Selbstzweck darstellte, immer also eingebunden blieb «im Dienst der Erkenntnis Gottes und der Liebeseinung mit ihm»²⁷. Das heißt, die moderne, vor allem im 17. Jahrhundert aufbrechende Problematik zwischen Theorie und Praxis, in der Frömmigkeitgeschichte die zwischen Aszetik und Mystik, war ihnen mitsamt ihren Seelenführern zwar nicht unbekannt – es handelt sich hier ja um eine grundsätzliche menschliche Frage – aber doch nicht in einem wissenschaftlichen Sinne gegenwärtig, wenn auch in der Scholastik die Trennung der

²⁴ SCHEEBEN, in: JT, 29.

²⁵ H. GRUNDMANN, Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik, DVjS 12 (1934) 416. Vgl. auch – mit erweiterter Fragestellung – von DEMS., Die Frauen und die Literatur im Mittelalter, Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Schrifttums in der Volkssprache, Archiv f. Kulturgeschichte 26 (1936) 129–161.

²⁶ Bezeichnend ist die Tatsache, daß Ludovicus Blosius in seiner «Apologia pro Ioanne Thaulero», gegen Johannes Eck geschrieben, großen Nachdruck auf Taulers orthodoxe Auffassung des monastischen Lebens legt. Nach manchem Zitat, das die irrige Ansicht, «Thaulerum doctrina sua demoliri Religionis obseruantiam», deutlich abweisen läßt, meint Ludovicus: «Haec et his similia scribens Thaulerus, non demolitur, sed plurimum adiuuat stabilitque regularem Religionis obseruantiam» (Ludovici Blosii Opera, Antwerpen 1632, 348). Über Ecks antilutherische Kontroverse (mit der darin implizierten Verurteilung Taulers) vgl. THÉRY, a. a. O. (s. Anm. 5), 44 ff.

²⁷ WEILNER, a. a. O., 187.

Bereiche schon relativ weit gediehen war. Eine entscheidende Tatsache ist und bleibt daher die *mystische* Sinnvorgabe der Aszetik in der deutschen Mystik ganz allgemein²⁸. Und bei Tauler – bei dem wir gegenüber Eckhart das mystische Element noch konsequenter ins aszetische umgesetzt finden – ist im besonderen diese Gegebenheit immer mitzuvollziehen, damit nicht scheinbar der Trugschluß einer völligen Preisgabe des mystischen Elements zugunsten handfester aszetischer Theorie sich einstelle. Gerade der Gehalt an höherer Empirie und Erfahrung, auf den Mystik sich zu allen Zeiten berufen hat, ist in Taulers Predigten Garant der mystischen Sinnvorgabe, die gegen alle institutionalisierten «Übungen» und «Leistungen» einer selbstbewußten Frömmigkeit und eines seines «Weges» sicheren religiösen Subjekts die gnadenhaft gewährte Vereinigung des Menschen mit Gott als erfahrbar behauptet. Taulers Aszetik involviert, um es mit einem eingebürgerten Begriff zu sagen, eine «mystische Aszese»²⁹, wenn anders dieser Begriff sich – trotz KARL RAHNERs Einwänden – christlich verstehen und interpretieren läßt. Der «mystische» Aspekt dieser Aszese wäre dann nicht der tollkühne Versuch, «das Kommen Gottes in die Welt, das Aufleuchten des Göttlichen im Menschen gleichsam vom Menschen her zu erzwingen»³⁰, indem «ein präntendierter

²⁸ Das bleibt gegenüber K. GRUNEWALD, Studien zu Johannes Taulers Frömmigkeit, Leipzig-Berlin 1930 (Beitr. z. Kulturgesch. d. MA's u. d. Ren. 44), 50 ff., festzuhalten, die unterstellt, Tauler habe «die Sprache der Mystik» nur gesprochen, um die «religiöse Erregtheit und Überhitztheit des frauenklösterlichen Milieus zu beschwichtigen» (51), im Grunde ziele er «über eine reine Mystik hinaus auf eine Ethik» (54). Darin ist richtig das aszetisch-ethische Element gesehen. Daraus aber mittels mehr oder weniger hinter Taulers Aussagen zurückgreifender Spekulationen eine Frontstellung Taulers gegen die «Mystik» zu konstruieren, geht an der Sache vorbei. Wenn auch schlichter, so hat doch schon C. SCHMIDT (Johannes Tauler von Straßburg, Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im 14. Jahrhundert, Hamburg 1841, 83) die Sachlage richtiger gesehen, indem er versichert, daß Tauler «selbst den dunkelsten Gegenständen ... gewöhnlich eine praktische Seite abzugewinnen» suche. Zur Kritik an GRUNEWALD vgl. auch PLEUSER, a. a. O., 180.

²⁹ Vgl. K. RAHNER, Passion und Aszese, Zur philosophisch-theologischen Grundlegung der christlichen Aszese, in: Schriften zur Theologie III, a. a. O., 82 ff. Vgl. auch F. WULF, Aszese (Aszetik), in: Sacramentum Mundi, Theologisches Lexikon für die Praxis, I, Freiburg-Basel-Wien 1967, 359 ff., der den Begriff der «mystischen Aszese» ohne Verstimmung christlich deutet. Natürlich kommt auch bei RAHNER alles auf eine spezifisch unchristliche *Sinnintention* an, auch er ist gewillt, unter Umständen den Begriff christlich zu deuten (75). Um so weniger ist die eindeutige Chargierung des Begriffs ins spezifisch Unchristliche nachher zu akzeptieren. Vgl. hingegen RAHNER, Frömmigkeit heute und morgen, GuL 39 (1966) 335, wo der Begriff der «Mystik» problemloser gebraucht wird.

³⁰ RAHNER, Passion und Aszese, a. a. O., 89.

mystischer Tod des Entwerdens des Menschen in den Gott der Mystik hinein» praktiziert wird, «um so das Mysterium des wirklichen Todes des Menschen zu überwinden und aufzulösen»³¹, sondern einzig die durch die christliche Überlieferung reichlich gestützte Präntention einer möglichen erfahrungshaften, senkrecht in das völlig selbstlose geschöpfliche Vollkommenheitsstreben³² einbrechenden göttlichen Begnadung, die als fühlbare Gegenwart Gottes im Begnadeten, ja als Einheit mit ihm erfahren wird. Ob dieser göttliche Gnadenerweis der Unio als normale Vollendung eines aszetisch ausgerichteten Christenlebens – vieles spricht dafür³³ – oder als absolute Ausnahmesituation anzusehen ist, dürfte dabei keine Rolle spielen. Jedenfalls ist ein spezifisch christlicher Gehalt der «mystischen Aszese» nicht zum vornherein unter Ideologieverdacht zu setzen, der beispielsweise der areopagitischen Mystik anzulasten wäre, wie RAHNER es versucht³⁴, geschweige denn der taulerschen³⁵, die gerade in ihrer vollen Implikation der Passion Christi leistet, was von christlicher Aszetik³⁶ und Mystik³⁷ zu erwarten selbstverständlich ist. Damit aber mag die Demonstration dessen, was bei Tauler als mystische Aszese zu verstehen ist, unter dem Leitgedanken der Selbsterkenntnis unternommen werden.

Warnung vor mangelnder Selbsterkenntnis

O wie wenig lüte hant dise edel tugent daz sù sich kunnent gelossen und geliden und haltent sich für daz sù sint, und lident ire krangheit, ire gevengnisse und bekorungen (Versuchungen) bitze sù der herre selber gesunt

³¹ A. a. O., 83.

³² Bewußt ist hier – im Anklang an C. FECKES' Buch «Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben» (Freiburg 1949) – der scharfe Ausdruck gewählt, der nach Matth. 5, 48 eine christlich tragbare Sache meint.

³³ Vgl. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 2 Bände, Saint-Maximin o. J.

³⁴ RAHNER, a. a. O., 83. Die Richtigstellung dieses in der deutschen Patristik beharrlich perennierten grotesken Mißverständnisses s. bei H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit II: Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, 147–214.

³⁵ Was RAHNER nicht tut!

³⁶ Zur Aszetik vgl. noch: J. DE GUIBERT, M. OLPHE-GALLIARD, M. VILLER, A. WILLWOLL, *Ascèse*, DSp. I, 936–1010; DE GUIBERT, *Ascétique*, a. a. O., 1010–1017; K. TRUHLAR, *Aszetik*, LfThK 1, 968–973.

³⁷ Das Maß in theozentrischer Aszese und Mystik ist jedenfalls immer «von vornherein in Gottes Hand» gelegt (H. U. VON BALTHASAR, *Das Weizenkorn*, Einsiedeln 1953, 93).

machet (39,8–11). Schwachheit, Gefangenschaft und Prüfungen sind die Konstituenten der irdischen *conditio humana*. Die Gesundung dieses Zustandes geschieht gnadenhaft – wie beim Kranken am Teich Bethesda (Joh 5,1 ff.) – durch den Herrn unter der Voraussetzung, daß man Gelassenheit, Geduld und – als aktivste der drei Tugenden – Selbsterkenntnis besitzt. Damit kommt dieser Tugend grundlegende Bedeutung zu³⁸; wer sie hat, kann heil werden, wer sie nicht hat, geht zugrunde: *Och, wie vil grozer menschen, die so groz schinent vnd bit (mit) den got so groz begunnen hatte, die dar inne verderben das sie die warheit nicht leuterlichen wargenommen haben. vnd sich selbs besessen haben inwendig vnd auswendig im geist vnd in natur* (Corin II, Varianten zu 98,13). Wer sich nicht selbst – geistig und naturhaft – besitzt, kann trotz bedeutender, vielversprechender Anlagen zugrunde gehen.

Bevor zu fragen ist, was Tauler mit der Selbsterkenntnis materialiter meint, mag sein Unmut erwähnt werden, den er seinen Zuhörerinnen, um sie zur Erkenntnis ihrer selbst anzuspornen, nicht vorenthält. *Ein gros laster und schande* (332,28 ff.) ist es³⁹, dass *wir armen verbliben volk* (wir christlichen Nachzügler gegenüber den großen heidnischen Meistern Proklos und Platon) trotz göttlicher Gnadenhilfe im Glauben und in den Sakramenten *gont recht umbe als blinde huenr und erkennennt unser selbes nüt das in uns ist, und enwissent dannan ab ze mole nüt*. Grund für diese sträfliche Selbstvergessenheit ist *unser grosse manigvaltikeit und uswendikeit* (32; nach außen gerichtetes Wesen), daß wir zuviel Nachdruck auf unsere Sinne legen, wenn wir tätig sind, daß uns Vigilien, Psalter und andere äußere Übungen allzusehr aufhalten. Zu sehr fahren wir im Schiff unserer *sinlicheit* (183,32)⁴⁰ *in die vinsten nebele* (184,1 ff.): *das ist blindheit und unbekantheit des menschen sins selber in der worheit*. Die Folgen dieser mangelnden Selbsterkenntnis sind für den Menschen fatal⁴¹: un-

³⁸ ALVAREZ DE PAZ (zitiert bei O. ZIMMERMANN, Lehrbuch der Aszetik, Freiburg i. Br. 1939, 420): «Die Erkenntnis unserer selbst ist der Grundstein des ganzen geistlichen Gebäudes; ohne sie kann nichts von Dauer gebaut werden».

³⁹ *Das ist gros laster und schande daz ein mensche also vil ander dinge weis und enweis sich selber nüt* (416,25 ff.). Wie Gott in ihm ist, und wie er zu Gott steht, daß soll der Mensch wissen und nicht bloß vermuten.

⁴⁰ Wenn Jesus am Jakobsbrunnen die Samariterin ihren Mann zu holen heißt (Joh 4,16), dann kann das nach Tauler nur heißen, sie solle sich selber erkennen (289,28 ff.); die fünf Männer, die sie schon gehabt hat, sind die fünf Sinne, die sie bisher hinderten, sich selber zu erkennen.

⁴¹ In der Paraphrasierung eines Taulertextes halte ich mich dankbar an die vorbildliche Übersetzung von GEORG HOFMANN (s. Anm. 9), jeweils ohne besondere Angabe!

ziemliches Behagen an der eigenen Wirksamkeit, Distanzlosigkeit gegenüber dem eigenen Tun also, Hoffart, Eigenwilligkeit, Selbstzufriedenheit, Ungelassenheit, Schwermut, Mißgunst befallen ihn wie *unreine trophen, die der vijent her in wirffet* (184,6 f.).

Pharisäer sind jene, die sich selbst nicht zu beurteilen wagen, mögen sie noch so in (geistlichen) Ehren stehen, mögen sie noch so sehr ihre Zeit auf äußere Übungen und auf strenge Lebensführung verwenden (48,3–10)⁴². Und die Selbstgerechten, die so leicht über den Nächsten und alles Bescheid wissen, *si ensehent nüt wer si selber sint* (282,21 f.); sie tragen eine Schlange in sich, die so lang ist *als von einer want zuo der andern* (21) und deren Gift sie längst innerlich vergiftet hat. Obwohl scheinbar ein geistliches Leben führend, sind es Lügner (260,7 ff.), die den *gros wunderlich flis* (13 f.) nicht aufbringen, die eigene *meinunge* (Gesinnung) zu durchschauen. Dazu gehörte *nacht und tag studieren und ymaginieren*⁴³ *und sich selber visitieren und sehen was in tribe und bewege zuo allen sinen werken* (15 f.). Tauler macht es nichts aus, wenn man ihn betrügt: der Betrüger ist selbst der Betrogene, aber schließlich jammert oder lächert es ihn doch zu sehen, daß Menschen, die noch einen Tropfen Blut im Fleisch und Mark in den Knochen haben, nicht gelassen werden können (Corin II, 475,6 ff.)⁴⁴.

Es sind für Tauler daher die dummen Menschen, denen *Vernunft und Phantasie* abgehen, die nicht gewillt sind, sich selber zu erkennen. Nüchtern und wachsam hat der Mensch zu sein; der nüchterne Mensch leistet sein Werk *lieplichen und weckerlichen und vernunfteklichen* (100,17). Daher die Ermahnung: *Vil lieben kint, nüt ensint also slefferig noch trege, noch enrastent nüt in allem dem daz nüt luter Got exist, sonder sehent flissecliche*

⁴² Die Pharisäer sind für Tauler die klassischen Vertreter einer *valschen heilikeit* (42,1 f.). Zum häufigen Gebrauch dieser Vorstellung s. das Wortverzeichnis zur Vettterschen Ausgabe von W. STEHMANN, 484.

⁴³ Man wird diesen Ausdruck zum Nennwert nehmen müssen: Wer sich selber erkennen will, der muß neben den Kräften der Vernunft auch die der schöpferischen Imagination zu gebrauchen wissen. Das heißt wohl, der Bereich des noch Unbewußten ist imaginativ ans Licht zu heben. Wer das tut, wird über sich selber und seine in der *bekorunge*, in der Versuchung, auftretenden Vorstellungen nicht erstaunt sein. Daneben aber gibt es Tag- und Nachtträume des Menschen, die auch ins Licht der Erkenntnis gehoben zu werden verdienen, ein Erfordernis, das beispielsweise schon dem Cassian der «Unterredungen» durchaus geläufig war. Vgl. W. DE BONT, De la connaissance de soi à la tranformation de soi, in: Vie spirituelle, Supplément (1965) 199 (Tagträume). Phantasie gehört daher wesentlich zur Selbsterkenntnis.

⁴⁴ *Och sol der mensche mit allem flisse sines grundes war nemen, wan der mensche als valschlich lebet und betrüget sich selber* (326, 14 f.).

umb úch mit dem liechte der redelicheit (Vernunft) unde nement uwer selbes dicke war ... (21 ff.). Oder: der mensche (durchschowwe) mit dem liechte siner redelicheit alles sin tuon und sin leben (97,10 f.).

Selbstbeobachtung

Tauler läßt seine Zuhörerinnen nicht im Unklaren darüber, was er im Genaueren damit meint. Zunächst hat er eine rigorose *Selbstbeobachtung* und *Selbstkontrolle* im Auge, die er beim Äußerlichsten beginnen läßt. Herrschen im inneren Menschen hinsichtlich des Grundes kompliziertere Verhältnisse – hier ist auch eine Unkenntnis seiner selbst möglich⁴⁵ – so verhält es sich mit dem äußeren einfacher: *in dem usseren menschen und in den kreften (Fähigkeiten) do sol man entruwen wissen wie man dran si und wo mit man umbe gange. Wan das ist schentlich einem gemeinen (gewöhnlichen) menschen das er ander ding weis und enweis sich nüt (212,25 ff.)*⁴⁶. Noch ähnlich undifferenziert auch anderswo: *Kerent zuo úch selber und sehent wo mit ir umbe gont, und-enversument úch selber nüt (243,12 f.)*. Vernachlässigt euch nicht, gebt auf euch acht! Diese Mahnung ist das biblische «Attende tibi ipsi!» (Deut 15,9), dem schon Basilius von Caesarea eine Homilie gewidmet hat⁴⁷.

Tauler geht aber auch ins Detail. *Nim din selbes dicke war und huete dins gemuetes und la dozuo kein unordenunge kummen* – das ist noch auf das Zentrum des inneren Menschen gerichtet, aufs Gemüt – *und huete diner worten und diner wandelungen von ussen (310,2 f.)*, fährt er auf das äußere Verhalten sich beziehend fort, das natürlich immer in engstem Konnex mit der inneren *meinunge* steht. Auch ein Sturzbach summierter Details, wie im folgenden Zitat signalisiert, das versteht sich von selbst, die menschliche Totalität. Daß aber auch solche Äußerlichkeiten, wie sie hier genannt werden, nicht außer acht gelassen werden,

⁴⁵ Vor allem in der Unio. Vgl. unten.

⁴⁶ Eckharts philosophisch gemeinte Aussage, daß der Mensch sich – wegen der *mittel*, der Vorstellungsbilder – grundsätzlich nicht selber erkennen könne (vgl. HAAS, a. a. O., 210), fehlt bei Tauler.

⁴⁷ s. L'homélie de Basile de Césarée sur le mot « Observe-toi toi-même », Edition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite par STIG Y. RUDBERG, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1962 (Acta Univ. Stockholmiensis, Studia Graeca Stockh. 2). Vgl. E. G. WILKINS, « Know thyself » in Greek and Latin Literature, Diss., Chicago 1917, 92; DIES., The Delphic Maxims in Literature, Chicago 1929, 70, 73.

ist – bei Eckhart undenkbar – für Tauler immerhin symptomatisch: *Besich dich selber in aller diner wandelunge und minne und meinunge, wort, werk, kleider, kleinoeten, frúnt, mage* (Verwandten), *guot, ere, gemach, gelust, gelas* (Benehmen) *und sitten ...* (150,27 ff.)⁴⁸. Auch Frömmigkeitsübungen und aszetische Erfordernisse wie Fasten und Wachen sind sehr genau zu *prueven* (32), ja grundsätzlich alle *uswendigen uebungen, die einen grossen schin habent* (33). Dieses grundsätzliche Mißtrauen gegenüber allem äußerlich Arrangierten, technisch und «aszetisch», d. h. übungsmäßig Einspielbaren ist gerade das besondere Vermögen des Aszetikers Tauler, der noch in der sublimsten Aszese die reale Möglichkeit eines dürftigen Alibis für ein unbekehrtes Herz oder – in Taulers Sprache – für einen unbeackerten Grund sieht⁴⁹. Daher sorgt er sich denn auch nicht bloß für das Grundsätzliche, sondern auch etwa für das Alltäglichsie, das einer Nonne zum Anreiz der Eitelkeit – gerade in einem sicher nicht opulenten Lebensumkreis – werden kann: *Ir súllent úwers selbes guot war nemen, das ir enkein ding mit lust enbesitzend oder gebruchent oder habent oder eigen behagliheit úwers selbs oder iemannes, es si an kleidern oder an tuechern oder an kleinoede oder an gespilschaft* (Freundschaft, Umgang miteinander). *Und alles des ir not hant nach redelicher ordenlicher wise, es sin kleider oder belze, und der als vil als ir bedúrffent, des gan (gönne) úch Got und der orden wol* (270,3 ff.). Matth. 7,16: *an iren frúchten sol man si bekennen*, gilt auch hier in bezug auf die Selbsterkenntnis: Ich selber erkenne mich an meinen eigenen Früchten. Alle diese Äußerlichkeiten *sint ... úwer uswendige fruchte, an den ir úch selber súllent bekennen und bekant werden: zuo diser wise aller sament enist nieman ze alt noch ze krank ...* (271,8 ff.).

⁴⁸ Ähnliche Aufforderung, sich *inwendig und uswendig* wahrzunehmen, 215, 13 ff.

⁴⁹ Wie der Ackersmann *sol der mensche mit vil grossem flisse sich selber umbegraben und sehen in sinen grunt und keren rechte den werken den grunt umbe zuomole und behorne sin bovme, daz sint sine ussere sinne und sine nidersten krefte, und rúte sin unkrut zuomole us* (97,23 ff.). Zur Thematik vgl. unten 29.

Von solchen und ähnlichen Stellen her wird der Unterschied der taulerschen Selbsterkenntnis gegenüber irgendwelchen Yogapraktiken oder Techniken etwa des Hesychasmus deutlich (wie sie M.-M. DAVY, *La connaissance de soi*, Paris 1966, 27 ff. schildert). Es geht bei Tauler nie um die metaphysische Sicherung oder Auslöschung eines Ich, sondern immer um das Heil dieses Ich in Gott. – Der Hesychasmus hat allerdings seine auch christliche Legitimität: vgl. J. MEYENDORFF, *Le thème du retour en soi dans la doctrine palamite du XIV^e siècle*, *Revue de l'hist. des religions* 145 (1954) 188–206; von DEMS., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 215; I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, Rom 1966 (*Orientalia Christiana Analecta* 176).

Taulers Verhalten dem «äußeren» Menschen gegenüber ist das eingeübte Vorsicht, wie es monastischer Spiritualität entspricht⁵⁰. Der äußere Mensch ist für ihn wenn nicht das Gefängnis des inneren, so doch dessen phänotypische, laufende Gefährdung, weil immer mögliche Erstarrung im unlebendigen und zähen Material der (monastischen) Gewöhnung. Es ist für ihn daher klar, daß gerade die Fenster nach außen⁵¹, die fünf Sinne und deren Neigungen – Innen und Außen untrennbar amalgamierende, hochempfindliche Kontaktstellen – besondere Orte der Gefährdung sind, die naturgemäß eine überaus starke Tendenz nach Außen – dafür sind sie ja da – haben. Der Mensch hat *nút friden in sinen werken und in sinen uzgengen, wenne er usget unvernúnftklichen nach bewegunge der sinne und der ussewendigen zuovelle* (36,8 ff.). Die Sinne und die niedersten Kräfte *neigent sich nider zuo ussern dingen* (43,19). Es gilt daher, *die neigung der sinnelicher krefte und ir bildunge* (10,20 f.), die uns *gar nohe sippe [sint]* (23 f.), *gar narwe* (genau) *warnemen, daz man ir zuomale uzge* (24). Die Sinne und ihre Neigungen (nach Außen) beobachten heißt, sie nicht nur unter Kontrolle halten, sondern sie und die menschliche «Natur» *bit* (mit) *naturen doden vnd vber-winden* (Corin II, 21,1 f.). Was heißt das, die Natur mit der Natur töten? Sicher nicht, die Natur im metaphysischen Sinn vernichten. *Als ferre die natur natur ist* (Corin II, 20,13 f.), muß sie ihr Genüge haben. Der Mensch muß essen, trinken, schlafen und sich wärmen können, wenn er kalt hat. Aber alle diese notwendigen Befriedigungen dürfen nie verabsolutiert werden, sie sind ephemere, zufällig, sie sollen es bleiben. Diese *genugde* soll *hinfliessen mit den wercken* (17) und nicht zur *besitzunge* werden (21). *Darumm so betreuge dich nit selber. sihe gar eben. wie es mit dir stehe. vnd nicht seist tzu frey* (Corin II, 21,11 ff.). Unter welcher Absicht diese Anstrengungen gefordert werden ist klar. Die evangelische Forderung, alles preiszugeben um des Himmelreiches willen, steht da-

⁵⁰ Zur Terminologie vom inneren und äußeren Menschen vgl. HAAS, a. a. O., 212. – In der monastischen Spiritualität ist das *détachement* – in Eckharts und Taulers Sprache die *abegescheidenheit* – das asketische Moment dieser Vorsicht. Vgl. L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout³1962, 183 ff.

⁵¹ *der vigent der tuot alle sine liste ... dar zuo ..., das er uns verleite und eweklich verderbe, und nimet sterklichen war wo er eine stunde oder einen ovgenblick vint das wir nút flis der andacht enhan und einer vensterev offen vergessen unserre usserer sinne ...* (214,23 ff.). Vgl. Jer 9,20: *Ascendit mors per fenestras nostras*, eine Stelle, die immer schon auf die fünf Sinne bezogen wurde: Gregor von Nyssa, PG 44, 1185 B–1188 C; Ambrosius, *De fuga saeculi* 1,3; PL 14,570. Zum taulerschen Gebrauch der Vokabel *sin* (hier körperliches Erkenntnisvermögen) vgl. C. KIRMSSE, *Die Terminologie des Mystikers Johannes Tauler*, Diss., Leipzig 1930, 72.

hinter ⁵², eine Forderung, die Tauler, wie noch zu zeigen ist, zu einer spezifischen Frömmigkeit des innerlichen Lebens mit dem Ziel der Vereinigung mit Gott ausgebaut hat.

Das spezifische *Vermögen* der Selbsterkenntnis ist für Tauler die Vernunft: Wenn der Apostel Petrus schreibt «Estote prudentes» (1 Petr 4,8), dann hat er dabei nicht die Weisheit im Sinne, sondern die *kündekeit*, die Klugheit. *Also meinet dis wort, daz er uns hie heisset und daz wir kündekeit súllent han und soellent an allem unserm tuonde und lossende mit eime lichte unser redelicheit ein iegelich ding durchsehen, daz wir wol wissent und uns wol kündig si womitte wir umbegont* (91,25 ff.). Aber nicht nur die Erkenntnisenergie nach Außen ist ein Moment der Vernunft, sondern auch diejenige, mit welcher der Mensch die Introspektion unternimmt. Sooft der Mensch *mit dem liechte der redelicheit* (92,29) sich in den Grund wendet und in ihn hineinschaut, sich damit *zuo Gotte keret, also dicke er sich hiezuo keret mit diser kündekeit und wore abegescheidenheit und übersihet und durchsihet mit worem ernste alles sin tuon und alle sine wege, wort und werg und wise ...* (92,31 ff.), so durchschaut er alles und vermag so zu entscheiden, was Gottes ist und was nicht. Findet er etwas, das nicht Gottes ist, in sich, dann soll diese neugewonnene *bescheidenheit* (Bescheidwissen) *das richte(n) und regniere(n)* (93,2 f.).

Es ist schließlich ein Werk solcher *andacht* (84,19), zu erkennen, *daz sich nüt valsches dorin (im Grunde) verberge und do nature wúrcke do man wenet daz es alles Got si, das leider der mensche dicke Got luter nüt enmeinet, sunder sich selber oder út (etwas) des sinen, es si suessekeit oder selikeit* (84,22 ff.). Denn wenn wir uns selbst und Gott nicht wahrnehmen, dann fügen wir uns unaussprechlichen Schaden zu (82,23).

Eine von der Vernunft gesteuerte Selbstbeobachtung erfaßt daher die Totalität des Menschen, die Tauler einmal – wir zitieren auf die Gefahr hin, unserer Untersuchung vorzugreifen – folgendermaßen charakterisiert: *du solt ein getruwelich flissig warnemen haben din selbes und ein anesehen und insehen in aller manigvaltikeit, in wisen, in werken, bi allen menschen, in tuonde und in lassende, in ussewendiger uebunge sol daz aller meiste teil ingekert sin und fürbas jagen und ein insehen haben. Und aber also man lidig und muessig ist, danne sol man mit allen teilen und mit allen kreften und sinnen inne sin gesammet und fúreinet und in den grunt versuncken sin* (120,5 ff.). Damit ist die äußere Selbstbeobachtung in einer totalen Sammlung und Versenkung des Menschen in sich selber gegründet, eine Introversion, deren Kontrolle nichts am Menschen zu entgehen hat.

⁵² Lk 17,21.

Vorerst aber ist diese Innerlichkeit – der taulerschen Selbsterkenntnis in ihrer Stufung oder besser in ihrer wachsenden Intensität nachgehend – zu erschließen.

Einsicht in die eigene Sünde und in die eigenen Gebrechen

Es liegt an sich in der Logik der Sache, aber im besonderen auch der taulerschen Optik, daß die Selbsterkenntnis sehr bald einmal zur examinierenden Einsichtnahme in die gebrechliche und sündige Verfaßtheit des eigenen Ich wird. Schon die skrupulöse Kontrolle des Ich in seinem äußeren Habitus ist im Grunde nur verständlich durch die fatale Möglichkeit einer tieferen Zerfallenheit des Subjekts mit sich selbst, die christlich gesehen Sünde ist, einer Zerfallenheit, die am Endpunkt einer mit der Entfremdung von Gott einsetzenden Entwicklung steht. «Die Entlarvung des Menschen der Sünde mittels vertiefter Selbsterkenntnis»⁵³ ist für Tauler daher nicht bloß asketische Folge der im Bußgericht vollzogenen Selbstprüfung und der daraus resultierenden Selbsteinsicht, die gleichsam im Sinn einer psychischen Hygiene zu handhaben wären, sondern ist tatsächlich die Aufdeckung einer innersten egoistisch-sündigen Versehrtheit der Menschennatur, die zu heilen⁵⁴ es von seiten Gottes Gott selber und von seiten des Geschöpfes dessen radikale Selbstverleugnung⁵⁵ braucht. Vorerst aber: wie sieht Tauler das, was Hamann als die «Höllenfahrt der Selbsterkenntnis»⁵⁶ umschreibt, die Selbsterkenntnis des sündig verstrickten Ich?

Dem Menschen wird alles gegeben, *was er zuo eime woren goetelichen lebende und zuo eime verborgenen bekenntnisse der worheit und schalkeit der*

⁵³ FECKES, a. a. O. (s. Anm. 32), 153 ff. (Überschrift des vierten Kapitels, das der Geschichte und Problematik der Selbsterkenntnis gewidmet ist). Noch für F. EBNER (Das Wort und die geistigen Realitäten, Pneumatologische Fragmente, Wien 1952, 273) ist «der letzte Sinn des cogito» «die Erkenntnis der Sünde, ohne die es für den Menschen keinen Weg zu Gott gibt».

⁵⁴ Auch und gerade im Sinn einer Selbstverwirklichung, sobald die Dimensionen der mystischen Unio zur asketischen Selbsteinkehr hinzu sich eröffnen. Vgl. A. BRUNNER, Mystik als Selbstverwirklichung des Menschen, Zu einem neueren französischen Werk über Johannes vom Kreuz (G. MOREL, Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix, 3 Bände, Paris 1960/61), GuL 34 (1961) 303–307.

⁵⁵ Vgl. A. BRUNNER, Selbstverleugnung als Weg zur Selbstverwirklichung, GuL 40 (1967) 12–22 (Bezugnahme auf Mt 16,25 und 10,39).

⁵⁶ In: Kreuzzüge des Philologen, in: SW II, Wien 1950, 164, 16 ff.: «alle ästhetische Thaumaturgie reicht nicht zu, ein unmittelbares Gefühl zu ersetzen, und nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt uns den Weg zur Vergötterung». Vgl. dazu WEILNER, a. a. O., 192, der (Anm. 613) auf L. BINSWANGER, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, München-Basel 1964, 419, verweist.

naturen (75,19 ff.) braucht. Die *schalkeit*, die Bosheit der menschlichen Natur, gilt es an sich kennen zu lernen. Sie ist eine Folge der Erbsünde. Denn: *von der vergiftikeit des ersten valles so ist die nature also nider gesunken in das niderste teil* (202, 12 ff.). Die Folge für den Menschen ist: *Nu kert der arme mensche von des natúrlichen valles wegen alles in die krankste site von siner blintheit wegen und nimet alles ruowe in dem wege und vergisset sines rechten endes* (202, 17 ff.). Der arme Mensch, der sich infolge des Falles seiner Natur und seiner Blindheit ganz seiner eigenen Schwäche hingibt, verliert sein wirkliches Ziel, Gott, aus den Augen und begnügt sich mit einer trügerischen Ruhe, solange er auf dem Weg ist. Die Erbsünde aber bewirkt eine *lidunge*, die in der *naturen* ist von dem *ersten valle des menschen* (163,2 f.); gemeint ist die Tatsache, *das der mensche geneiglich ist ze gebresten* (5; *pronitas ad peccatum*)⁵⁷. Gegenüber dieser *lidelicheit* (6) – wie Tauler sie mit einem Synonym bezeichnet⁵⁸ – ist die Haltung der Ruhe völlig falsch, im Gegenteil muß diese fatale Neigung dem Menschen *wider sin* (7), er muß aktiv seinen Willen ganz davon abkehren. Die Erbsünde hat aber auch den Aspekt des geschickten, in Demut zu tragenden Leides: *die lidunge*⁵⁹ *der gebrestlicheit* (163,13), die Gott zuläßt, *das der mensche in dem swerlichen valle sich groesselichen bekenne und lere minnen und sich losse willeklichen in den weg der pinlicheit in der lidunge, als die uf in vellet und im engegen louft* (14 ff.). So enthält schon die Erbsünde – im Sinn einer *poena retributiva et medicinalis*⁶⁰ ein Moment der Rettung gerade im Ansporn, den sie zur Selbsterkenntnis vermittelt.

Tauler spricht sonst nicht allzuoft direkt über den Habitus der Erbsünde⁶¹, hingegen spielen die daraus erfließenden, unheilvollen Nei-

⁵⁷ Vgl. PLEUSER, a. a. O., 107 f.: *gebreste* swm. meint «*die Unvollkommenheit der menschlichen Natur, wie sie durch die Erbsünde bedingt ist*».

1. Die Vergänglichkeit der leiblichen Natur des Menschen.

2. Die Geneigtheit zur Sünde, der sündhafte Habitus.

3. Die Sünde [actus malus; S. th. I, II, q. 72, a. 2, ob. 4]».

«Wenn Tauler *gebreste* sagt, meint er meistens *habitus malus*, nicht *actus malus*. Wie aber ein Habitus gewöhnlich in einer Summe von Akten konkretisiert wird, so ist in dem Begriff *gebreste* der *actus malus* mit enthalten» (a. a. O., 108 f.). Allerdings ist der Habitus niemals die Summe der schlechten Akte.

⁵⁸ «*lidunge* in der Bedeutung Leiden, insofern *Leiden* als *pronitas ad peccatum* und als *poena retributiva et medicinalis* verstanden wird, ist synonym mit *lidelicheit*» (PLEUSER, a. a. O., 82).

⁵⁹ Hier ist nicht «Leiden als Tätigkeit des *actio*-Empfangenden» gemeint, sondern «objektiviert: Leiden, das den Menschen heimsucht» (PLEUSER, a. a. O., 83).

⁶⁰ Vgl. oben Anm. 58.

⁶¹ Wichtig ist hier vor allem noch die Stelle aus Predigt 44, wo Tauler auf

gungen zur Sünde ⁶² und naturgemäß der daraus erwachsende sündhafte Akt (*actus malus*) eine ganz entscheidende Rolle als nicht zu übergehende Objekte der Selbsterkenntnis in seiner Aszetik.

Mk 7,37: «Die Tauben macht er hören und die Stummen reden» zu sprechen kommt. Der Mensch ist taub, weil seine Altvordern, das erste Menschenpaar, den Einflüsterungen des bösen Feindes das Ohr geliehen haben. Wir können daher die Einsprache des ewigen Wortes, das uns näher ist als unsere eigene Natur, unsere Gedanken usw. und ohne Unterlaß in uns spricht, nicht mehr hören. Dem Menschen ist – *neiswas* (191,17), ich weiß nicht was – in die Ohren gefallen: es sind Bilder aus Freude und Leid, die dem Menschen – wie Tauler weiter unten (29 ff.) präzisiert – *die oren siner inwendigkeit* (32) verstopfen. Zuvor aber schon ist – und das ist die Grundlage für die aktuelle Verblendung und das Taubwerden durch die Bilder – das Wesen des Menschen *verblent*, hat er verstopfte Ohren, ist er *stum*, *das er sich selber nüt enbekent* (19 f.) und so auch nicht mehr *erkennt sin eigen wise* (21). Unter solchen Umständen kann er das Wort Gottes in sich nicht mehr hören, besonders wenn laufend neue Bilder auf seinen ohnehin schon taubstummen, seiner selbst ungewissen Grund eindringen.

Vgl. THOMAS, S. th. I, II, q. 82, a. 1: Die Erbsünde ist ein Habitus in folgendem Sinne: *Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae*. Sie ist also nicht ein Habitus «in dem Sinn, daß durch sie einem Vermögen eine Neigung zum Handeln gegeben würde, wie wir es von den Tugenden sagten, sondern nur im Sinne einer Disposition einer aus Vielem zusammengesetzten Natur, durch die sie sich in einer Richtung schlecht verhält und die gleichsam in die Natur eingegangen ist. So ist die Erbsünde eine ungeordnete Zurüstung, die von der Auflösung der Harmonie, wie sie im Wesen der Urgerechtigkeit begründet war, herrührt (a. 2). ... Da die Erbsünde in Gegensatz zur Urgerechtigkeit tritt, ist das Formelle an ihr das Fehlen der Urgerechtigkeit (*privatio originalis iustitiae*), durch die der Wille Gott untertan war. Jede Unordnung der andern Kräfte der Seele, die sich daraus ergibt und die wir als ungeordnete Begierlichkeit bezeichnen, verhält sich nur wie etwas Materielles (a. 4). Diese Beraubtheit der Urgerechtigkeit und die Beziehung zum Stammvater läßt nicht ein Mehr oder Weniger zu; die Erbsünde ist in allen Menschen gleich (a. 5)» (R. ERNI, *Die theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau*, II: Zu Gott, Luzern 1949, 149 f.).

⁶² Wird die Erbsünde in der Taufe *reatu* getilgt, so bleibt sie doch *actu* (S. th. I, II, q. 74, a. 4, ad 2), d. h. dem ganzen Menschengeschlecht ist von der Sünde der Ureltern her eine gewisse Neigung zur Sünde geblieben (*quaedam pronitas ad omnia peccata*: S. th. I, q. 114, a. 3, c.). Der Teufel hat den ersten Menschen zur Sünde verführt und: *ex cuius peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes simus ad peccandum proclives* (I, II, q. 80, a. 4, c.). Diese *inclinatio in actum inordinatum* erfolgt aber nicht *directe*, sondern nur *indirecte* aus dem Verlust der Urgerechtigkeit (S. th. I, II, q. 82, a. 1, ad 3) und betrifft in erster Linie die Seele ihrem Wesen nach, danach allerdings auch die Vermögen der Seele, und zwar in erster Linie unter ihnen den Willen (I, II, q. 83, a. 3, c.), der zuerst eine Neigung zur Sünde hat. «In gewisser Weise kann freilich auch ... von einer 'Neigung zur Sünde' die Rede sein, aber nur indirekt und in einem übertragenen Sinn. Denn die Sünde kann nur aus dem freien Willen entspringen, und in diesem selbst ist keinerlei erbsündliche Neigung zum Bösen anzutreffen. Wohl aber wohnt den niederen Kräften der Seele nun eine Neigung inne, sich endlichen Gütern wider Gebühr und Ordnung zuzuwenden, da sie nicht mehr vollkommen von der geistigen,

In einem Predigtexempel erzählt Tauler, er habe einst *einen hohen edelen menschen, einen also heiligen menschen* gefragt, was sein höchster *für wurf* (Gegenstand) der Betrachtung sei. Dieser antwortete ihm: *«sünde, und also kum ich in minen Got»*⁶³. Und Tauler fährt fort: *also la dich Got und alle creature dich wisen uf dine sünde und urteil dich selber: so enwirstu von Gotte nüt verurteilt ...* (433,16 ff.). Diesen Versicherungen Taulers, so zahlreich sie sind, fehlt alles Masochistische, da die Sündenbetrachtung ihren Grund und ihre Rechtfertigung nur in der dadurch erleichterten und darum bestimmteren Zuwendung und Entscheidung des Menschen zu Gott findet.

Die Betrachtung der eigenen Sünden ist eine Hinführung zur Demut, die nur aus dieser Einsicht in die eigene Hinfälligkeit erwachsen kann: *O, der wol bi ime selber blibe und ime selber heimelich were, wie grunde-losecliche fünde er sich in dem süntlichen gebresten, und vindet wol wie one mosse sine nature in disem gebresten stot; und behuete sú Got nüt, wie krank, wie vellig, wie geneiglich dis ist one alles ende, unbegriffenlich, und wol endet diser gebreste in dem ewigen tode und in der helle zuo wonende mit*

persönlichen Mitte des Menschen bewegt, geleitet, abgezweckt und beherrscht werden. Diese Unordnung im Kräftespiel des Herzens, die Ablösung niederer Strebungen ist als solche 'erbsündlich' – aber nicht 'sündhaft'» (G. SIEWERTH, Die christliche Erbsündelehre, entwickelt auf Grund der Theologie des Heiligen Thomas von Aquin, Einsiedeln 1964, 31). Diesen Ausführungen SIEWERTHS ist beizustimmen mit Ausnahme des über den Willen Gesagten: der Wille ist, da mit dem Wesen der Seele sehr verhängt, *auch* infiziert von der Erbsünde, allerdings auch nur indirekt. Daß die Natur des Menschen (und nicht die Person!) *in das niderste teil* niedergesunken ist – nach Thomas in jene Vermögen, die mit der Fortpflanzung zu tun haben: Fortpflanzungsvermögen, Begehrkraft, Tastsinn (I, II, q. 83, a. 4) – hat Taulers Aussage (202, 12 ff.) mit der Thomas' gemeinsam, wenn er auch die *indirekte* Infektion der menschlichen Natur (über das Wesen der Seele und nicht die Vermögen) weniger betont.

Über die thomasische Lehre von der Erbsünde vgl. S. Thomas d'Aquin, *Somme th., Le péché II*, Paris 1951, 321–352, die Hinweise von R. BERNARD; H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967, 190–199.

⁶³ Vgl. Jacobus a Voragine, *Legenda Aurea*, ed. TH. GRAESSE, Osnabrück 1965, 679, die Legende «De sancta Thaisi meretrice». Die Dirne Thaisi, die drei Jahre als Inkluse gelebt hat, sagt zum Abbas Pafuntius: *testor Deum, quia, ex quo huc ingressa sum, ex omnibus peccatis feci velut sarcinam et statui ante oculos meos, et sicut non discedit anhelitus de naribus meis, sic non discesserunt peccata mea ab oculis meis, sed fiebam semper illa considerans*. Die Legende stammt aus den *Vitae patrum*.

Die Betrachtung der eigenen Sünden ist für das Christentum im allgemeinen und für den Weg der *purificatio* im besonderen konstitutiv. Eine Geschichte der Gewissenserforschung, deren Aussonderung in General- und Partikularexamen usw. dürfte das an den Tag bringen. Vgl. ZIMMERMANN, a. a. O. (s. Anm. 38), 133 ff.

den túfeln. Nu mercke, ist dis nüt grosse materie zuo demuetikeit? Uf dise tugent wiset uns unser nature, wo wir uns anesehent indewendig oder ussewendig, das wir bevindent daz wir nüt guotes hant noch vermúgent (322, 25 ff.). Der mit sich selber Vertraute, der in sich bleibt und auf sich acht gibt, wird sich in einer ersten und entscheidenden Analyse seines Ich – das bei Tauler immer noch überindividuell in seinem wesentlichen, auf die Menschennatur bezogenen Aspekt gesehen wird – ein für alle Mal erweisen, wie grundsätzlich diese Natur in ihrem Wesen geschwächt ist, derart, daß für sie und ihre Gebrechen nichts als Tod und Hölle übrig bliebe, wenn nicht Gott sie behüten würde. Selbsterkenntnis in Richtung auf Tod und Hölle wird so zur eigentlichen Höllenfahrt, an deren Endpunkt sich dem Einsichtigen aus der Erkenntnis des eigenen Unvermögens die Demut⁶⁴ aufnötigt. Erkenntnis der eigenen Gebrechen, *vernütunge unser selbes*⁶⁵, Tadel dafür, daß wir der Wahrheit fernbleiben und an nichtswürdigen Dingen hängen, das alles *lert uns versincken in ein vertieffete demuetikeit und einen gantzen underwurf tuon under Got und under alle creaturen* (75, 25 ff.). Wer den Grund und seine Gebrechen nicht erkennt, der empfängt den Stich des ewigen Todes (282, 33 f.). Daher hat, wer bei sich selber bleibt, sich immer wieder zu tadeln (283, 35). Ja, selbst die geistliche Wirkung einer Messe und der Eucharistie hängt daran, ob man bloß *in einer slumerender wise* oder gesammelt und die eigenen täglichen Sünden erkennend daran teilnimmt, denn der

⁶⁴ *wore weseliche demuetikeit, minne und bescheidenheit* (327, 7 f.) sind wesentliche Voraussetzungen dafür, daß Gott Großes im Menschen wirkt. Man soll dem Nächsten seine Gebrechen und Fehler nicht schwer anlasten, soll sogar beim *verkerten menschen* (408, 32 f.) die Untugenden *in erbarmhertzikeit* (35) ertragen, da diese *underwilen enkumment ... ouch nüt us dem habitus der bosheit*, sondern weit eher *von unversihetekeit oder von tragheit, oder ouch ... von Gottes verhengnisse, daz der mensche domitte gedemuetiget werde und sich in den gebresten bekenne* (35 ff.). Gerade in solchen differenzierenden Aussagen über die Möglichkeiten völlig verschiedener Begründung selbst der Untugenden und Sünden erweist sich Tauler als ein hoher Meister der «Unterscheidung der Geister», die die Tugend der Seelenführer seit alters darstellt. Konrad von Hirsaus Wort trifft auf ihn in außerordentlichem Maß zu: *Discretio est diiudicandis rerum causis provida humanorum motuum moderatrix ratio* (De fructibus carnis et spiritus 15; PL 176, 1003 D, zitiert als Motto von: FR. DINGJAN, *Discretio, Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez S. Thomas d'Aquin*, Assen 1967). Zu einer «Psychologie der discretio», aus der christlichen Überlieferung erarbeitet und konfrontiert mit neuen Erkenntnissen, vgl. J. BÖCKMANN, *Aufgaben und Methoden der Moralphysikologie*, im geschichtlichen Ursprung aus der «Unterscheidung der Geister», Köln 1964.

⁶⁵ Was dieser Ausdruck besagt, wird unten behandelt.

influs der Gnade ist von der Intensität dieser Erkenntnis abhängig (319,15 ff.).

Und in drastischer Auslegung eines Bernhardwortes⁶⁶ über die Eucharistie: «Wenn wir Gott essen, so werden wir von ihm gegessen; er zehrt uns auf» meint Tauler: *wan sin essen das straffet die consciencie, das bissen und das kúwen* (294,26 f.); Gott öffnet uns die inneren Augen und *git uns ze erkennende unser gebresten* (25 f.). Es wäre falsch, in diesem Moment zum Beichtvater zu eilen: Man muß dieses göttliche *essen und kúwen* (31) demütig über sich ergehen lassen. Denn die *angst, forchte, trurikeit*⁶⁷ und *grosse bitterkeit* sind von Gott geschickte Strafen (29). Der Mensch soll über seinen Sünden nicht mehr wissen dürfen, *wie es im ergan súlle* (30). Allerdings wird man sich dabei *ungeordeneter*, vom bösen Feind geschickter *trurikeit* (295,6)⁶⁸, – gegen diesen *boesen suren senf* (7)! – zu erwehren haben. Hingegen: *unser herren senf der ist sues und guot* (7). Denn *gekúwet in der consciencie* (12) gewinnt der Mensch liebevolle und göttliche Hoffnung, die ihn dem Herrn *senfteklich* (14) eingehen läßt. Zuvor aber muß er sich seines eigenen Selbst entschlagen haben. Selbstprüfung und Aufgabe des Selbst sind komplementäre, wenn nicht identische Vorgänge: *Alsus als wir uns selber wol gepruefet hant engegen diser goetlicher spise, und wir in erlichen und wirdeklichen essen,*

⁶⁶ JEAN LECLERCQ, *St. Bernard et l'esprit cistercien*, Paris 1966, 96, macht auf den «réalisme sacramentel» Bernhards aufmerksam: «L'Eucharistie, en particulier, jointe aux exercices de la prière et de l'ascèse, assure en l'homme l'habitation de Dieu, aide le chrétien à réprimer ses tendances mauvaises, à purifier sa mémoire, à rectifier ses intentions et à progresser dans la foi; elle obtient la lumière pour son esprit, l'énergie pour sa volonté; elle lui confère le gage de la résurrection à venir».

Mandor cum arguor, glutior cum instituor, decoquor cum immutor, digeror cum transformor, unior cum conformor. Nolite mirari hoc: et manducat nos, et manducatur a nobis, quo arctius illi adstringamur. Non sane alias perfecte unimur illi. Nam si manduco et non manducor, videbitur in me ille esse, sed nondum in illo ego ... (Super Cantica Canticorum, sermo 71, II/5; Opera II, ed. LECLERCQ, Rom 1958, 217,14 ff.) Der Text ist schon zitiert bei H. S. DENIFLE, *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*, hrsg. von O. SPIESS, Freiburg/Schweiz 1951, 131, Anm. 3, 132. Hier Hinweise auf ähnliche Auslegungen durch den Mönch von Heilsbronn und Meister Eckhart.

⁶⁷ Wer auf seine Gebrechen achtet, lernt die Furcht Gottes (340,11 f.); *we und angst mit wiederbissende* (mit Gewissensbissen) haben, die sich selber erkennen: diese *straffung* ist für sie aber ein gutes Zeichen, daß sie nicht von Gott verlassen sind (76,15 ff.).

⁶⁸ Gemeint ist die klassische geistige Gefährdung des Mönchs durch die *acedia*. Vgl. S. WENZEL, *The Sin of Sloth in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill 1967; weitere Literatur s. bei R. RICARD, *En Espagne: Jalons pour une histoire de l'acédie et de la paresse*, RAM 45 (1969) 27–45.

so isset er uns, und wir werden von im geslunden (verschlungen) und gekochet und getoewet (verdaut, aufgelöst): das geschicht wanne wir von aller unserheit (Selbstigkeit) entwerden und al verwerdent. Wan ie me die spise gekochet wirt, ie me si an ir selber verwirt und ir selber froemder und ungelicher wirt (295,19–24).

Es mag sein, daß einer im Tage siebzimal fällt. Selbst dann soll er seine Sünden *bezaln* (355,34; berechnen) in unaufhörlicher Selbstbeobachtung. Bei jedem Fall soll er in Gott dringen *als swintlich* (schnell) *das dir die sünde ze mole enphallent, ob du der mitte zuo der bichte kumest, das du ir nüt enwissest ze sagende* (36 f.). Daß er in der Beichte vor Eile, die Sünden Gott vorzutragen, nichts mehr weiß und alles vergessen hat, mag den Menschen nicht *entsetzen* (38). Wichtig ist dabei einzig das *bekentnisse dines nictes* (356,1)⁶⁹ und die *versmehunge din selbes*, die nicht zur *swermuetikkeit*, sondern zur *gelossenheit* führen (1 ff.). Versöhnlich – wie es nur ein erfahrener Beichtiger sein kann – fügt Tauler hinzu: *Wan der mensche enist nüt unsüntlich als unser froewe was. Und bis ze friden aller diser lidunge und diser crúce* (4 f.)! Anderswo verweist Tauler auf eine göttliche Mathematik, die anders ist als die der Menschen: Zehn vom Menschen anerkannte Fehler wiegen bei weitem leichter als der eine, den er vermessen nicht als Fehler zu beglaubigen gewillt ist (419,2 ff.). Daher, wer immer einen Fehler begangen hat, wende sich *alzehant* (sogleich) zu sich selber und lasse ihn sich leid sein (219,10 f.). Man darf bei solchen Stellen nicht nur die Schärfe der Forderung hören, sondern sicher auch die Tauler vornehmlich eigene Menschlichkeit und Milde, mit der er den Menschen auf die mögliche Verzeihung verweist.

Versuchungen und böse Neigungen – Mittel der Selbsterkenntnis

Es liegt in der tieferen und immer subtileren Logik der taulerschen Predigt, daß er als Seelsorger in die kritische Selbstdiagnose, die er von seinen Zuhörerinnen fordert, nicht nur das *factum brutum* der Sünde einbezieht, sondern auch – im Sinn einer die Verhältnisse noch schärfer durchleuchtenden Optik – auch die der Sünde vorangehenden Versuchungen und die allem zugrundeliegenden bösen Neigungen. Die stark die äußeren Umstände des Menschen berücksichtigende Forderung nach Selbstbeobachtung wird hier auf die Stufe eines spezifischen inneren Vermögens gehoben, das Tauler nicht ansteht als *kunst* zu defi-

⁶⁹ Über diesen zentralen Begriff bei Tauler s. unten.

nieren. Mit Paulus – Gal 6,1 – hält er dafür, daß man den Fehler und den Fall des Nächsten *in dem geiste der senftmuetikeit* (208,2 f.) zu bessern trachten soll, indem man auf sich selber acht gibt, daß man nicht selber versucht wird (*considerans teipsum, ne et tu tenteris*, Gal 6,1). Die Versuchung ist damit ein jedem Menschen ohne Unterschied gelegter Fallstrick, dessen man erst in wählender Selbstanalyse ansichtig wird⁷⁰.

Pauli Wort: «Legt an die Waffenrüstung Gottes!» (Eph 6,10) bezieht Tauler auf den Kampf, den die Braut in den Versuchungen um ihres Bräutigams willen auszustehen hat, *wanne in der bekorunge so leret sù sich selber bekennen wie sù ist; und al die hohen fürsten die in der welte sint verdorben, den gebrast nüt wen diser kunst; und darumb also sù viertzig oder fünfzig jor gelebent hettent in grossen dingen, also danne dise bekorunge kam, so verdurbent sù und hattent doch wunder von tugende und von uebungen. Man wurt dis grundes gewar in den bekorungen; wie sere wunderlichen nütze das die bekorunge sint, der des war neme und sehe darin, so werent sù ime also nütze also die tugende, und also der gnoden not ist, also ist ouch der bekorunge not: wanne die tugent wurt gedocht (gedacht, erfaßt) in der bekorunge, so wurt sù do inne vollebrot (vollendet); das muos von not sin, sol sù zuo wesende komen ...* (404,14–23). Hier ist von einer eigentlichen *kunst* der Selbsterkenntnis die Rede, eine Kunst, die vielen durch Tugenden und strenge Übungen hervortretenden «Fürsten» offenbar gefehlt hat: trotz respektablem asketischem Aufwand über 40 oder 50 Lebensjahre hinweg, sind sie in der Welt und ihren Versuchungen zugrunde gegangen⁷¹. Von dieser in der üblichen Exempel-

⁷⁰ Daß damit die Selbsterkenntnis eine Begründung der Nächstenliebe liefert, kommt unten, 37ff., zur Sprache. – Es gibt für Tauler – nach Predigt 79 – vier große Versuchungen in der Welt: 1. ein Leben nach der natürlichen Vernunft ohne Rücksicht auf geistlichen Ernst, 2. innere und äußere Visionen und Offenbarungen außerordentlichen Charakters, 3. übergroßes Vergnügen an der natürlichen Vernunft und schließlich 4. eine eitle blinde Muße (*lidekeit*) ohne wirkende Liebe (Nächstenliebe!) und ohne Verlangen: es setzt sich einer leiblich nieder und praktiziert ein *shedelichen widergeboeiget uf sich selber entslaffen oder ein entsincken in ime selber* (422,33 ff.). Der solches an sich geschehen läßt, meint den Frieden und die Gabe Gottes in diesem Zustand falscher mystischer Muße und Kontemplation zu empfangen. In Wirklichkeit handelt es sich dabei um Faulheit, deren man sich entschlägt, indem man immer eifriger auf Gottes Wirken in sich achtet (423,9). In der Selbsterkenntnis wird daher die Selbstzufriedenheit, die aller Beschäftigung mit dem Ich als Versuchung droht, ausgemerzt.

⁷¹ Tauler hat damit von allem Anfang an eine kritische Distanz zur übermäßigen Askese, wie sie etwa in den «*Vitae patrum*» geschildert wird. Seuse, der die Askese der Väter in ihrer subtilsten Grausamkeit am eigenen Leib exerziert, wird davon erst als «Fortgeschrittener» Abstand nehmen.

manier gehaltenen Beobachtung geht Tauler über zu grundsätzlichen Überlegungen. In den Versuchungen erkennt man seinen Grund. Da sich Tauler – wie sich zeigen wird – nichts Höheres als die Introspektion in den eigenen «Grund» denken kann, ist er gezwungen, den Versuchungen dieselbe Notwendigkeit wie der Gnade und dieselbe Nützlichkeit wie den Tugenden zuzusprechen. Denn die Versuchung ist ja der Ort, darin Tugend sich erst zu artikulieren hat. Wird das Fleisch durch Salz vor der Fäulnis bewahrt, so der Mensch durch die Versuchung vor geistiger Fäulnis (404,25 f.). Tauler geht noch weiter bis zur scharfen Aussage, daß Gott sich dem Menschen ebenso *eigenlichen* in der Versuchung mitzuteilen vermag wie durch die Tugenden und die Sakramente (27 f.)⁷². In der Unkrautmetaphorik lautet das: *In der bekorunge werdent die flecken und die zecken bekant, und werdent usgerütet, und wurt demuetlichkeit*⁷³ *do geborn von Gotz vorhte*⁷⁴, *und wurt man Gottes vermanet das*

⁷² Trotz dieser Notwendigkeit der Versuchung darf der Mensch sie nicht herbeisehen: *die bekorunge also bekorunge das ist der inval der gebresten* (= die Versuchung als Versuchung, das heißt als Einbruch der Sünde [HOFMANN, a. a. O., 586]), *den ensol man nüt willen noch erwelen, sunder die pinlicheit die in dem widerstanden und in dem überwindende ist, die sol der mensche erwelen ...* (410,13 ff.). Vgl. B. MÖLLER, Die Anfechtung bei J. Tauler, Diss., Mainz 1956 (konnte nicht eingesehen werden). Zur Frage, ob man Versuchungen herbeiwünschen soll vgl. ZIMMERMANN, a. a. O. 159.

«La tentation est utile: tous les maîtres de la vie spirituelle rediront cette vérité jusqu'à la rendre banale. La doctrine de saint Grégoire, comme celle de Cassien, ne s'en tient pas en effet à l'ascétisme, fût-il le plus héroïque. La purification par la tentation (tentation-épreuve) y est considérée comme absolument nécessaire pour introduire à la vie contemplative, dont le point culminant est la vue de Dieu. – La tentation, étant l'occasion d'actes de vertu, enracine celle-ci plus profondément ... Elle est aussi une expiation pour le passé, en même temps qu'une purification: elle arrache peu à peu les racines de péché qu'avaient laissées en nous nos consentements passés. Elle purifie à la fois par la lutte à laquelle elle entraîne ...» (R. GILLET, in der Einführung zu: Grégoire le Grand, Morales sur Job, Livres 1 et 2, Paris 1952 [SC 32], 57 f.). Daß Tauler in diesen und ähnlichen Fragen die fürs monastische Mittelalter sprichwörtliche Erbschaft Gregors des Großen (vgl. J. LECLERCQ, Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge: L'amour des lettres et le désir de Dieu, Paris 1957, 30 ff.) antritt, zeigt das Gregorzitat 222,24, das nur eines unter mehreren ist. Siehe STEHMANN'S Namenverzeichnis in der Vettterschen Ausgabe, 439; VOGT-TERHORST, Der bildliche Ausdruck in den Predigten J. Taulers, (Germ. Abh. 51), Breslau 1920.

⁷³ Selbst der Fall eines sich über seine Heiligkeit stolz erhebenden Menschen kann schon nach Gregor in der der Sünde allenfalls folgenden Humilitas repariert werden. Vgl. GILLET, a. a. O. 59 f., Text 238.

⁷⁴ In seiner Konzeption der Tugend der *Gottesfurcht*, die in seinem Predigtwerk eine wichtige Rolle spielt, hält sich Tauler ausdrücklich an eine Vision der Hl. Hildegard von Bingen (vgl. dazu die völlig ungenügenden Ausführungen VOGT-TERHORST'S, a. a. O., 158 f.). Es handelt sich dabei um die in ihrem Werk mit dem

man zuo ime flúhe und helffe an ime suoche und den kampf uf in lege. O minnenlichen kinder, nu tuont dise edeln woffen Gottes an, sunder allen zwifel ir úberwindent die bekorungen; sint in demuetikeit, senftmuetikeit, demuetigent úch under Got und alle creaturen (28–34)!

Die *bekorunge*, die Tauler hier nennt, ist der von Innen oder Außen kommende lockende Anruf zum Bösen, der wegen seines flüchtig-transitorischen Charakters nicht immer leicht durchschaut werden kann. Aber gerade in diesem ephemeren Anreiz zum Bösen werden die *flecken* und *zecken*, die Wurzeln der bösen Neigungen im Grunde, ja erst bekannt⁷⁵. Es zeigt sich in der Versuchung oft der erschreckende Tatbestand eines vom Unkraut überwachsenen Grundes. Die Vita manchen Vaters und großen Aszeten, der dreißig, vierzig Jahre in der Wildnis lebte, der gewiß immer wieder die Egge von Beichte und Buße und den Pflug vieler guter Übungen über seinen Grund gehen ließ, beweist, daß auch in diesem oft beackerten Grund ein *zecke*, *ein wurtzelin von dem unkrute in dem tieffen grunde* (398,19) zurückgeblieben ist, das zusammen mit den guten Pflanzen aufschießt *und verderbet und vertrucket das edel guote krut* (22 f.)⁷⁶. Schließlich fielen diese Menschen doch der Sünde anheim und gingen zugrunde. Daher: *Also sehent fúr úch; so diser grund hiemitte* (mit dem *zecke*) *verworren*

Titel «Scivias» geschilderte, erste Vision des ersten Buches über den Leuchtenden. Das Bild läßt sich betrachten in: Hildegard von Bingen, *Wisse die Wege*, Scivias, Nach dem Originaltext des illuminierten Rupertsberger Kodex ins Deutsche übertragen und bearbeitet von M. BOECKELER, Salzburg 1954, Tafel 2, 19; den Text der Vision s. 95–97.

Tauler zieht damit ein Anschauungsmaterial herbei, das den Schwestern nicht nur aus *S. Hiltgarten buoche* (379,16) selber bekannt ist, sondern auch durch *zwei kleine bildelin*, die sich *in unser swester reventor* (17) finden (im Refectorium, Speisesaal).

Die in Blau gezeichnete Person der Gottesfurcht, ohne Augen, dafür aber den ganzen Leib mit Augen bedeckt, und die in blassem Kleid dargestellte Gestalt der Armut des Geistes (ohne Haupt), beide am Fuß des Berges, auf dem geflügelt die herrlich leuchtende Gottheit thront, stehend, interessieren Tauler vornehmlich. Die Gottesfurcht ist nahezu identisch mit der Selbsterkenntnis: *Das enist alsoliche vorchte nüt als ir vorchte heissent, sunder es ist ein flissig war nemen der mensche sin selbes in allen stetten und wisen, in worten, in werken, und ist dar umbe ane antlit und hat enkein ovge, wan si vergisset ir selbes, ob man si minne oder hasse, lobe oder schelte, und es ist ane hende; wan es stet lidig aller annemlicheit in aller wise, in rechter gelossenheit* (379,19–24).

⁷⁵ Vgl. A. L. CORIN, Über den Ursprung von mhd. *zecke* und dessen Bedeutung bei Tauler, *Neophilologus* 6 (1921) 161–169; PLEUSER, a. a. O., 153; WEILNER, a. a. O., 157 f.

⁷⁶ Die Geschichte eines solchen Mannes s. beispielsweise in «*De fornicatione*» – eine von vielen in den «*Vitae patrum*»: PL 73, 883 f.

(überwachsen) *ist, wie lange es sloffet, es brichet ie zuoleste uss, es si an hochwart oder an zorne oder an eime hasse oder eigenre oder froemder minne* (39,6 ff.). Eifer, strenges Urteil, Demut, Gebet und Verlangen nach Gott werden helfen, daß Gott diese bösen Wurzeln hinwegnimmt: *in eime argwone ... uf sich selber, und in vorhten und in huote ... sin selbes* (14 f.) wird man auf sich und seine bösen Neigungen achtgeben müssen. Die argwöhnisch auf das Selbst und dessen bösen Grund gerichtete Erkenntnis hat für Tauler eschatologische Relevanz, insofern sie etwas vom Fegfeuer in diesem Leben schon vorausnimmt⁷⁷. Tauler rät nämlich: *Damit ihr nicht in der Stunde des Todes in Jammer und Not geraten müßt, darumb demuetigent úch und sehent uwern zecken an in lidender wisen, und lant dis uwer vegefúr sin und haltent úch fúr daz ir sint* (21 ff.). Wer nicht demütig bei sich selber bleibt, der erkennt weder Gott noch sich selber, und – auch wenn er scheinbar ein geistliches Leben führt – wird er sich über zwanzig, dreißig und mehr Jahre hin nicht ändern. Daher *nement úwere zecken war und doetent die und nít die naturen* (434,3 f.)⁷⁸. Damit ist nicht nur die böse Neigung diskreditiert, sondern gleich auch eine Fehlhaltung im aszetischen Bereich: Wer seine *nature* zu vernichten strebt, der vergißt darüber seine bösen Neigungen⁷⁹.

Neben der Unkrautmetapher, die die innerste Gefährdung des Grundes durch die bösen Neigungen veranschaulicht, verwendet Tauler, um die hartnäckige Belästigung durch üble Gewohnheiten und Versuchungen zu veranschaulichen, zwei nicht weniger drastische Metaphern, deren erste anlässlich von Eckharts Selbsterkenntnislehre ausführlich zitiert wurde⁸⁰. Der von vielen, zähen und sauren Häuten der Selbstbezogenheit überwachsene Grund des Menschen ist ein Reservoir

⁷⁷ Auch hier also wieder die Thematik einer «Höllenfahrt der Selbsterkenntnis».

⁷⁸ Vgl. anderseits die oben, 264, zitierte Stelle aus Corin II, 21,1 f. und dazu 75,9 ff.: *nim under zwifelichen dingen war wo du sihest das die nature aller minnest zuo geneiget ist, daz du daz tuost, wanne in eime ieglichen tode der naturen do wurt aller werlichest Got inne lebende und wesende*. Ist im Verbot, die eigene Natur zu zerstören, das eigentliche Wesen des Menschen gemeint, so ist hier wohl mit «Natur» der durch die Erbsünde bedingte Defekt der Natur verstanden, der nur durch Aszese und Gnade reparabel ist.

⁷⁹ Die eigentliche Selbstvernichtung im metaphysischen Sinn ist und kann nie das Ziel christlicher Mystik sein. Die Persönlichkeit kann auch in der mystischen Unio nie aufgehoben werden. Vgl. H. S. DENIFLE, *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*, hrsg. von O. SPIESS, Freiburg/Schweiz 1951, 155 ff.

⁸⁰ Vgl. HAAS, a. a. O., 209. Vgl. auch Tauler, 195, 28 ff.; 348,15 ff. Dazu PLEUSER, a. a. O., 20; A. KORN, *Tauler als Redner*, Münster 1928 (Forschungen u. Funde 21), 166.

der Abgötter, der Bilder der Dinge, der eigenen Lust, der Befriedigung der Sinne und der Eigenwilligkeit, deren man sich in der Beichte nicht zu entschlagen vermag⁸¹, das deshalb um so schärfer unter Kontrolle zu halten ist: *der mensche sol dis inwendig war nemen und bekennen dis demuetklichen vor Gotte und tuon einen woren underval für sine goetliche fuesse* (275,23 ff.). Diese Art, sich schuldig zu bekennen, und der Wille, sich von seinen Gebrechen abzuwenden, ist die einzig mögliche Garantie der göttlichen Hilfe und Gnade.

Eine Anregung Gregors des Großen aufnehmend, der in seinen *Moralia in Job* (zu Job 1,20: *Et tonso capite corruens in terram adoravit*) die Haupthaare moraliter auf die *defluentes animi cogitationes* bezieht⁸², meint Tauler: *als die har in dem fleische wachsent, also wachset in den kreften, von den obersten in die nidersten, die ankleblichkeit der alten gewonheit: die sol man abschern mit dem scharphen scharsach* (Schermesser) *eines heiligen flisses* (222,26 ff.)⁸³. Denn für *ein ieklich biltlin* (31), schon

⁸¹ Der Stellen, in denen sich Tauler gegen ein mechanistisches Mißverständnis der Sakramente wendet, sind Legion. Das «*Ex opere operato*» kommt dem Grund des Menschen, der nicht sein Teil beizutragen gewillt ist, nicht bei.

⁸² Siehe die oben Anm. 72 angeführte Ausgabe der «*Moralia in Job*» Gregors des Großen; für unsern Zusammenhang hier: 240 f.: *detonso capite in terram corruit, qui repressis praesumptionis suae cogitationibus, quam in semetipso infirmus sit humiliter agnoscit* (241). Sich die Haare vom Haupt scheren bedeutet moraliter: sich die überflüssigen Gedanken aus dem Kopf schlagen. Diese moralische Deutung der Stelle übernimmt Tauler.

Tauler scheint sich aber explizit auf eine andere Stelle in den *Moralia* zu beziehen, eine Stelle, an der Gregor Job 4,15: «es sträubten sich die Haare meines Körpers» bespricht. Diese Stelle konnte ich nicht finden.

⁸³ Es drängt sich hier ein Wort zu Taulers Bildersprache und deren Rechtfertigung auf. Ein Inventar der taulerschen Bildersprache findet sich bei A. VOGT-TERHORST, a. a. O. (s. Anm. 72), die richtig sagt, daß Tauler in seiner Bildersprache meistens «in der mystischen Literatur gebräuchliches Gut [verwendet] und nur in wenigen Fällen Neues [schafft]». In der eigentlichen Bewertung dieser literarischen Bildanwendung hält sie sich an die übliche tantenhafte Mahnfingergestik, die seit der blauen Blume der Romantik die Literaten sich gefühlvoll für das «Symbol» begeistern heißt. «Die vielen Unstimmigkeiten in der allegorischen Auslegung der Bibeltex-te und des von ihm frei herangezogenen bildlichen Materials zeigen zur Genüge, daß er die Bilder und Situationen nicht wirklich schaut» (167). «In der Art, wie er die Bilder bringt und benutzt, verleugnet er nie den Theologen. Alles Bildliche ist ihm in erster Linie ein Mittel, abstrakte Gegenstände seinen Zuhörern mit Hilfe der Allegorie zugänglich zu machen. Sie ist immer ein Kind des Verstandes, nicht der Phantasie, auch wenn sie in sich so wenig geschlossen ist, daß einem systematischen Interesse kein Genüge getan wird» (a. a. O.). Das heißt an der Sache kräftig vorbeireden. Das Haareschere als Metapher für den Versuch, sich böser Gedanken zu entledigen, in Anspruch nehmen, ist für Tauler wohl weniger eine Angelegenheit der Phantasie oder des Verstandes, als vielmehr des Erinnerungsvermögens, der willentlichen Rücksichtnahme auf die Tradition und deren

klassisch gewordene Bildwelt. Insofern, als er sich an den überlieferten Bilderschatz der mittelalterlichen Bibelexegese materialiter hält, ist sein Vorgehen wenig originell. Originalität im Sinn einer betont neuartigen Bildwelt bei ihm zu suchen, wäre aus verschiedenen Gründen unmöglich. Einer der Hauptgründe ist die Tatsache, daß sich Tauler nicht als Theologe, sondern als praktischer Seelsorger versteht, der den Schatz der kirchlichen und mystischen Tradition seinen Zuhörerinnen vermitteln will, einen Schatz an Gehalten und Bildern, der allein schon durch den biblischen, dann auch durch den im Lauf der Zeiten experimentell angereicherten und immer mehr gesicherten, spezifisch monastisch-christlichen Evidenzcharakter in einem Maße tabuiert wurde, daß die «Tradition» zur eigentlichen Implikation der christlichen «Lehre» werden konnte. (Vgl. dazu YVES CONGAR, *La tradition et les traditions*, 2 Bände, Paris 1960–63). Als materiellen Beleg für den wichtigen Bereich der mittelalterlichen Bibelexegese nehme man: H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, 4 Bände in 2 Teilen, Paris 1961–64, der II/2, 489, feststellt, daß mit Tauler – nach Eckharts «éternisme» und dialektischer Emanzipation von allem Heilsgeschichtlichen – wieder die traditionelle Exegese zu ihrem Recht komme, oft «une sorte de tropologie mystique à base de symbolisme naturel» – also gerade das Gegenteil des Gekünstelten, das VOGTTERHORST an Tauler bemängelt. Das Moment des Traditionellen ist an sich für die literarische Allegorie konstitutiv, wohl im Gegensatz zum Symbol, das «kein bloßes gleichgültiges Zeichen [ist], sondern ein Zeichen, welches in seiner Äußerlichkeit zugleich den Inhalt der Vorstellung in sich selbst erfaßt, die es erscheinen macht» (Hegel, zitiert bei K. HEINRICH, *Parmenides und Jona, Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt a. M. 1966, 55). Die bruchlose Übergängigkeit zwischen Inhalt und Äußerlichkeit fehlt der Allegorie, deren Reiz gerade im äußerst konstruktiv, ja betont spitzfindig überbrückten Bruch zwischen Bild und Bedeutung besteht. «In dem Maße, in dem die natürliche Einheit von 'bildlichem Sein und Bedeuten' (BENJAMIN) fragwürdig geworden ist, ist die Allegorie als der bildliche Ausdruck einer Einheit erkannt worden, die nicht Natur hervorgebracht, sondern menschliche Schöpferkraft erschaffen hat» (HEINRICH, a. a. O., 56). Gerade das Spannungslose, leicht Eingängige des literarischen Symbols (dessen begriffliche Anwendung in der Literaturwissenschaft WALTER BENJAMIN [Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt a. M. 1963, 174] als unerlaubten «Komfort» und nur als «zuständig in dem theologischen Bereiche» betrachtet) geht der Allegorie gründlich ab. Dagegen gewährt sie die Spannung einer nie aufrechenbaren Dialektik zwischen Bild- und Wirklichkeitsbereich, für deren Ostentation uns WALTER BENJAMIN und eine starke Formation der Barockforschung nach ihm die Organe neu gegeben hat. Die Mediävistik weiß um den artifiziellen Charakter von Dichtung und Bibelexegese schon immer, seit DE LUBAC versteht sie ihn auch zu würdigen. So wird denn die in der durchgehaltenen Metapher zur Allegorie werdende Gleichung: Haarschneiden – schlechte Gedanken verjagen, zum Indiz einer zwar willkürlichen Inanspruchnahme eines disponiblen neutralen Realitätsbildes als Bildwirklichkeit für einen spirituellen Gehalt, aber darüber hinaus auch Indikation einer spannungsreichen dialektischen Vermittlung sich gegeneinander völlig unverbindlich verhaltender Gehalte, damit einer spezifisch schöpferischen, geistigen Tätigkeit des Menschen, der in der coincidentia oppositorum schon immer eine Möglichkeit der Selbstverwirklichung sah und ergriff.

Der letzte Grund dieser im Mittelalter auch theoretisch aufgearbeiteten, leichthändigen Freude an Metapher und Allegorie liegt wohl in der Tatsache, daß in der auf Augustins «*De doctrina christiana*» aufbauenden mittelalterlichen Ästhetik das in sich ruhende Phänomen, die *res tantum*, kein Gesichtspunkt war,

für die geringste bildliche Vorstellung, die willentlich festgehalten wird, muß im Fegfeuer Buße geleistet werden. Das Schermesser jedoch soll man am gewaltigen Urteil Gottes wetzen und schärfen; denn er läßt auch nicht einen Gedanken des Menschen unbeurteilt⁸⁴. Die schlechten Gedanken – *dise boesen unreine har* (222,33) – haben die üble Eigenschaft nachzuwachsen; das bedingt von seiten des Menschen einen immer neuen Fleiß, immer neue Aufmerksamkeit auf sich selber, ein Vermögen, das gewisse Menschen zur eigentlichen Kunst ausgebildet haben: *als balde als si eines gedankes gewar werdent, der muos zehant ab geschorn werden mit dem isinin flisse. Zem ersten* (am Anfang) *ist dis etwas hert, das stete war nemen der mensche sin selbes. Aber dar nach als sich der mensche drin gewent, so ist es im gar licht. Und dar zuo er zem ersten eins isinen flisses bedoerfte, das bloset er nu ab* (das bläst er nun nur so hin, dazu gehört jetzt nur ein Hauch; 222,35–223,3). Die *kunst* der Selbsterkenntnis ist so als diffiziles und subtil wirksames Instrument moralischer Selbstanalyse mit stark aszetischer Zielsetzung definiert. Das moralische und das aszetische Moment bedingen sich hier gegenseitig; dient das erste der klaren Analyse der Verstrickung des Selbst in Sünde und Versuchung und böse Neigungen, so bringt das zweite den Beitrag des Willens, die Analyse zur aktiven Sanierung vorzutreiben – nicht im Sinn einer hybriden Selbstmanipulation, sondern im Zeichen von Demut und Armut des Geistes⁸⁵.

unter den sich Geschaffenes subsumieren ließ, sondern eine Kategorie, die dem Geistigen allein vorbehalten blieb, vornehmlich Gott, der Trinität, den göttlichen Attributen, der Kirche als Corpus Christi mysticum, der Gnade usw. Die materielle Schöpfung war daher nie als *res tantum* zu fassen, sondern immer als zeichenhaft auf Geistiges verweisende *res*, als *res et signum!* (Die *signa tantum* waren die – vornehmlich kirchlich – institutionalisierten «Zeichen»: Sakramente, Riten usw.). Wenn aber alles materiell Geschaffene phänomenal nicht in sich selber ruht und sein Eigenwert durchwegs auf Geistiges hin relativierbar ist und sein muß, dann ist den Kombinationen der im Wortverstand geistlichen Einbildungskraft schlechterdings keine Grenze gesetzt. Vgl. JOHAN CHYDENIUS, *The Theory of Medieval Symbolism*, Helsingfors 1960 (Comm. Hum. Litt. der Societas Scientiarum Fennica 27/2); R. ASSUNTO, *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, Köln 1963; F. OHLY, *Probleme der mittelalterlichen Bedeutungsforschung und das Taubenbild des Hugo de Folieto*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 2 (1968) 162–201. Das heißt allerdings nicht, dem Mittelalter habe die spezifische Kategorie des Schönen gefehlt. Vgl. dazu die Arbeiten von BALTHASARS («Herrlichkeit»), K. PETERS (Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura, Werl/Westf. 1964), W. CZAPIEWSKIS (Das Schöne bei Thomas von Aquin, Freiburg 1964) und F. J. KOVACHS (Die Ästhetik des Thomas von Aquin, Berlin 1961).

⁸⁴ Vgl. Wolfram von Eschenbachs «Parzival», 466.

⁸⁵ *daz sint alle die ding der uns not ist indewendig und ussewendig unde tief-*

Der ganze Prozeß ist ein Vorgang wachsender Selbstverantwortung vor Gott, eines immer intensiveren Wahrnehmens des göttlichen Willens, einer immer kräftigeren Zustimmung zum göttlichen Ruf: Es gilt daher nicht, möglichst subtil von Gott, von der Dreifaltigkeit und andern Dingen zu reden, – wie Arius, Sabellius, Salomon und Origenes, von denen man nicht weiß, was aus ihnen geworden ist, – sondern *in demuetikeit und in armuete sines geistes* (74,22) soll der Mensch bei sich selber bleiben, soll er *halten einen einvaltigen waren gantzen glouben an einen Got in drivaltikeit der personen* (29 f.). Und – wohl bedeutsam gegen Meister Eckhart gerichtet ⁸⁶ – meint Tauler streng: *und enfrage nüt nach hohen kunsten, denne gang in dinen eigenen grunt unde ler sich selber kennen, und nüt enfrage von der verborgenheit Gotz, von dem usflusse und influsse und von dem ihte in dem nihte und von dem funcken der selen in der selen der istekeit* (25 ff.) ⁸⁷. Keiner wird in gewagten Spekulationen über Gott ein Alibi für den Verzicht auf den Einsatz der eigenen Person

liche und innerlichen, luterlichen und clerlichen, unser gebresten und vernütunge unser selbes und grosse bestroffunge und wie wir der worheit entbliben und schedelichen uf kleinen dingen (und zu unserem Schaden an kleinen Dingen haften); *unde lert uns versincken in ein vertieffete demuetikeit und einen gantzen underwurf tuon under Got und alle creaturen. Dis ist ein kunst do alle künste inne beslossen sint der man zuo waver heilikeit bedarf* (75,23 ff.). Damit ist die in Demut übergehende Selbsterkenntnis als «Kunst der Künste» erkannt!

⁸⁶ «Wie seltsam diese Warnung auf den ersten Blick erscheinen mag, so dürfte es doch nicht schwer halten, sie aus ihrem historischen und ideellen Zusammenhang zu verstehen.» Es «steckt nämlich dahinter mehr als nur eine aszetische Übung der Demut seiner [Taulers] geistlichen Kinder. Er will sie mit gutem Grund bewahren vor jeder verstiegenen Spekulation, er, der im übrigen dem Verständnis seiner Zuhörerinnen immerhin doch auch einiges zumutete und wohl auch zumuten durfte.» «Das 'ihthe in dem nihte' ist nichts anderes als Eckharts Seelenfunke oder Seelengrund, der das Göttlich-Unerschaffene ist in der 'Nichtigkeit' der kreatürlichen Seele.» (PAUL WYSER, *Der Seelengrund in Taulers Predigten*, in: Festgabe für Wolfgang Stammer, Freiburg/Schweiz 1958, 257 f.). WYSERS Eckhartauffassung ließe sich manches entgegensetzen, so sehr seine Taulerdeutung wohl das Beste ist, was in dieser Richtung seit Jahrzehnten geschrieben wurde. Doch dazu ist hier nicht der Ort.

⁸⁷ Prof. Dr. ENDRE VON IVÁNKA macht mich (Brief vom 20. 2. 1969) auf eine Stelle in der «Theologia mystica» Johannes Gersons aufmerksam, der gegen nicht näher Genannte eine ähnliche Kritik vorbringt – eine Kritik, die letztlich sicher auf Meister Eckhart zu beziehen ist: *Fuerunt enim, qui dicerent spiritum rationalem dum perfecto amore fertur in Deum deficere penitus a se, ac reverti in ydeam propriam, quam habuit immutabiliter ac eternaliter in Deo, iuxta illud Iohannis: «Quod factum est, in ipso vita erat». Dicunt ergo quod talis anima perdit se et esse suum et accipit verum esse divinum, sic quod iam non est creatura nec per creaturam videt aut amat Deum, sed est ipse Deus qui videtur aut amatur* (ed. A. COMBES, Lugano 1958, 105, 8 ff.).

finden können, – das ist wohl der Sinn der Stelle weit eher als der einer bloßen handfesten Parteinahme für den «gesunden Menschenverstand», – die einzig *hohe kunst* ist die Selbsterkenntnis und die darin implizierte ethische Selbstverantwortung des Menschen vor Gott. *Dovon sehent für úch selber; nieman ensol für úch entwurten dan ir selber* (75,3 f.).

Das Verdikt über sich selber

Die Selbsterkenntnis aktualisiert sich, würde man meinen, am sinngemäßesten in der Gewissenserforschung und im Sakrament der Beichte. Wichtig ist nun für Tauler, daß er – trotz Hochschätzung des Beichtsakraments (49,36) – einen allzu häufigen Gang zum Beichtvater ablehnt⁸⁸. Er kennt und proklamiert dafür eine «innere Beichte», in der man die *tegelichen gebresten* – im Gegensatz zu den *tot sünden* (275,8) – *Gotte innerlichen und luterlichen bichten* soll (274,22). *Uswendiges langes bichten* (25) nimmt den Beichtvätern nur *ir edel zit* (27). Kommt hinzu: *die bichter enhant enkeinen gewalt úber die gebresten; ja der phaffe enhat einkeinen gewalt dar úber* (29 ff.). Solche Aussagen wirken erstaunlich im Munde eines Seelsorgers. Die historischen Hintergründe aber – wie PLEUSER gezeigt hat – schließen eine der sakramentalen Beichte abträgliche Haltung Taulers aus und machen seine Aufforderung verständlich. «Die sakramentale Beichte wurde im Dominikanerorden hochgeschätzt; bis ins 16. Jahrhundert war sie für den zelebrierenden Priester vor der Messe vorgeschrieben. Die Aufforderung, nicht zu oft zum Beichtvater zu laufen und lieber innerlich zu beichten, wirkt daher aus dem Munde eines Dominikaners befremdend. – Tauler predigte damals [als er die bei VETTER als Nr. 58 und 59 geführten Ermahnungen abfaßte] in einem Nonnenkloster (St. Gertruden in Köln?) mit dem besonderen Anliegen, die Streitigkeiten bezüglich Kommunion und Beichte zwischen alten und jungen Nonnen zu schlichten. Die Predigten 51 und 57 sprechen dies deutlich aus. Es ist zu vermuten, daß die jungen Nonnen, die ein paarmal in der Woche zur Kommunion gehen wollten, auch häufig – allzu häufig –

⁸⁸ «Die Ratschläge, die Tauler hinsichtlich der Beichtpraxis mancher Klöster gibt, bieten einen guten Einblick in die Mentalität gewisser Beichtkinder, sie bezeugen aber auch den gesunden Menschenverstand des Theologen und Mystikers und einen überaus klugen Seelenführer, der sich seine eigenen Gedanken über die in den Klöstern übliche Andachtsbeichte und die damit verbundene Seelenführung macht» (A. HOFFMANN, Sakramentale Heilswege bei Tauler, in: JT, 262; es folgen Ausführungen über Taulers Beichtkonzeption).

den Beichtvater beanspruchten»⁸⁹. Die Aufforderung, die Beichte gleichsam den schweren Fällen, wo es um Todsünden ging, zu reservieren, bewirkte sinngemäß eine ungleich schärfere Herausstellung der Möglichkeit einer inneren Beichte, einer inneren Examinierung des Seelengrundes; damit bahnt sich eine strikte Interiorisierung des Sakramentalen an, die dem opus operantis und nicht dem objektiven opus operatum die Wahrfähigkeit zuspricht⁹⁰. Auch das alles im Zeichen der Selbsterkenntnis: *Kerent úch in úch selber mit bekentnisse úwer selbes. Wan dis vil uswendiges sagen ane das innerliche enbringet wening frucht an solichen dingen die enkein totsúnde sint* (275,1 ff.). Wo die innere Beichte in Wahrfähigkeit stattfindet, da verschwinden die täglichen kleinen Verfehlungen so gründlich, daß man kaum eine davon mit bestimmten Worten mehr umschreiben kann.

Diese «innere Beichte» hat nur Sinn, wenn der Mensch lernt, sich konstant in einem inneren Gericht zu halten, das heißt, sich immer wieder befragt, kontrolliert und auch verurteilt⁹¹. Tauler äußert sich darüber folgendermaßen: *Lieben kinder, nement úwer selbes war unde urteilent úch selber, und wisse, alle die tage die du iemer gelebest, so treistu an dime halse ein nature vol sünden, und darumb urteile dich und la dinen nehsten mit Gotte geworden* (und laß deinen Nächsten allein mit Gott zurande kommen) *und Got mit ime geworden, ob du iemer in dis minnekliche schafhus denckest zuo komende* (Joh 10,1 ff.); *und wisse, úber also manigen menschen du dich erhebest mit dime urteile und vernütende* (Verurteilung), *under also manigen soltu getrucket werden* (113,10–16). Den Gedanken von

⁸⁹ PLEUSER, a. a. O., 18 f. Zu Taulers Aussagen über die Eucharistie vgl. HOFFMANN, a. a. O., 247 ff.

⁹⁰ Solche und ähnliche in Taulers Werk implicite gegebenen Schlußfolgerungen dürften die Verbindung Luthers zu Tauler deutlich machen, eine hochkomplizierte Filiation, die – wie die Forschung zeigt – nicht leicht unvoreingenommen bloßzulegen ist. Vgl. ARTUR RÜHL, Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther, Diss., Marburg/L. 1960, 91–96.

⁹¹ Drastisches Beispiel einer Selbstverurteilung schon beinahe barocker Bildhaftigkeit 197,31 ff.: *Sich an was du bist: wannen ab bist du komen? Von einer unpletiger fuler boeser unreiner materien, die unmuotsamlich und ein ungelust ist an ir selber und allen menschen. Und nu was bist du worden? Ein unrein smekender sak vol bochtes* (Unrat). *Und kein so rein, so edel spise noch trank in dich enkumet noch so schoen noch so rein, es enwerde ein unpletig unlidelich smekent unreinheit in dir.* Es geht weiter in derselben Tonart 198,8–200,13. Die Topoi von Innozenz III. «De miseria humanae conditionis» sind hier alle als Momente der Selbsterkenntnis versammelt (vgl. ed. M. MACCARONE, Lugano 1955). Vgl. noch IGNATIUS VON LOYOLA, Die Exerzitien, übertragen von H. U. VON BALTHASAR, Einsiedeln²1954, Nr. 58, S. 24.

Joh 10,1 ff., daß einer ein Dieb und Mörder ist, wenn er anderswo als durch die Tür in den Schafstall einsteigt, weiterführend meint Tauler: *Also nu der mensch sich zuo ime selber keret mit diseme moerder und wil sich selber urteilen in eime flissigen tieffen innerlichen warnemende sin selbes, so vindet diser morder den diep in dem grunde verborgen ligen, daz ist die unrechte annemlicheit (Anmaßung), wie der mensche dem geiste hat verstolen und noch stilt Got und genade und den schatz dem geiste alzuomole, do der wore richtuom inne verborgen lit (113,16 ff.).* Wenn Dieb und Mörder beide tot wären, dann *stürbe alle urteile und viele alzuomole in Got, in Gottes urteile, in Gottes willen, in Gottes grunt (26 f.):* Gott wäre dann der einzige, der Urteile spricht.

Auffällig bleibt in diesem Zusammenhang das Gewicht, das Tauler Matth. 7,1: «Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet» gibt. Immer geht es ihm um das Urteil über das eigene Ich gegen eine Verurteilung des Nächsten. Taulers Kritik richtet sich in erster Linie auf den höheren Klerus. Da gibt es Leute, die wollen *rechte pfaffen und provinciale* sein, wollen *einen ieglichen berichten* (belehren), *und erwissent wer sí selber sint*. Solche Menschen errichten Mauern zwischen sich und Gott. Denn das Verbot, andere zu verurteilen, ist ohne Rücksicht gesprochen. *Kinder, also liep also úch Got und úrwer sele und úrwer ewig leben si, so enurteilend nieman wan úch selber. Man ensolte kein ding urteilen das nít totsünde enist; lieber wolte ich mine zunge bissen swerlichen dan ich enkein mensche urteilte* (als daß ich irgendwen verurteilte; 74,9 ff.). Hochmut und Selbstgefälligkeit (*eigenre gevallunge*, 15) sind im Herzen solcher Menschen. Allerdings gibt es auch für Tauler die besondere Möglichkeit, daß der Heilige Geist durch einen Menschen richterliche Funktionen ausüben läßt: dieser so Begnadete richtet dann allerdings in Sanftmut und Liebe.

Tauler unterscheidet (in Predigt 36) vier Arten von Sündern: Tod-sünder, Heuchler, Laue und bekehrte Sünder. Die Heuchler kranken an der Liebe zu sich selber, an Eigenwillen und an Hoffart: *dise selben lúte die gevallent in selber, und dannan von so enkan kume ieman vor in genesen* (daher kann kaum jemand vor ihnen bestehen). *Si sint vol urteils anderre lúte (135,10 ff.).* Wie die Pharisäer *irs selbes vol in geistlicher hofart* waren (14), so waren es auch die gefallenen Engel. Das ist abschreckend genug, daher: *Kerent zuo úch selber und da urteilent und ennement úch niemans urteils an (17 f.)!*

Die einzige Gerechtigkeit, die diesen Namen verdient, ist daher für Tauler die Selbsterkenntnis: *Weles ist unser gerechtekeit? Das ist das wir*

*uns selber bekennen. – Sant Bernhardus spricht: «das hoechste und das beste bekentnisse ze nechste Gotte (welche uns am nächsten an Gott heran führt) das ist das wir uns selber bekennen» (386,31 ff.)*⁹².

Dem Menschen bleibt schließlich nichts anderes übrig als die Verurteilung seiner selbst. Jeder hat bei seinem inneren Menschen zu verbleiben. In seiner Auslegung von Ps. 36,5 ff. kommt Tauler zu Vers 6: *Denne get der vers fürbas: «et iudicium tuum tamquam meridiem» ... Weles ist din urteil das alsus verkleret soll werden? Das ist das du dich verurteilest. – Paulus spricht: «verurteilen wir uns selber, so enwerden wir nüt verurteilt». Wel mensche recht dar in sehe wie hoch und wie edel und luter er was in siner ungeschaffenheit und wie snoede und wie ungelich er dem nu ist in siner geschaffenheit*⁹³, *er mueste sich selber wol verurteilen und in als gros bekentnisse siner kleinheit komen: mochte er ze nichte werden, das würde er gerne, wan ein unbegriffelich urteil stet uf in dem bekentnisse. Als der mensche in dem unmessigen urteil stet, so wirt sin urteil als der mittag (387,12 ff.)*. Dieses maßlose Urteil über sich selber ist dem Menschen abgefordert, denn er ist gering und klein, ja ein Nichts. Die entscheidende Rolle dieses geschöpflichen Nichts ist nun gleich zu erwägen.

Nächstenliebe

Es ist hier nicht der Ort, Taulers Ausführungen über die Forderung der Nächstenliebe in extenso wiederzugeben. Ihre Notwendigkeit beruht für Tauler nicht bloß in der evangelischen Forderung, sondern ist – für den, der das Verdikt über sich selber gesprochen hat – eine innere Bedingung dieser Selbstverurteilung. Denn im Maße als sich einer der Eigen- und Selbstliebe im Selbsterkenntnisprozeß entschlägt, wird er frei für die «tätige Liebe» am Nächsten.

Die Selbstverurteilung kann schon einsetzen mit der Betrachtung darüber, wie man sich zu seinem Nächsten verhält: *Kinder, sehent für úch mit uwerem nehsten und sehent wie ir sitzent und die mentele úber die*

⁹² Das Zitat läßt sich im Detail nicht verifizieren. Über den christlichen Sokratismus des Hl. Bernhard vgl. HAAS, a. a. O., 200 ff.

⁹³ Zum idealen Sein des Menschen als Idee und ratio aeterna in Gott vgl. HAAS, a. a. O., 221 f.: hier die eckhartsche Vorprägung des Gedankens, die an die (neu-)platonische und augustinische (vgl. E. GILSON, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1949, 111 ff.) Ideenlehre anknüpft. Der Gedanke findet sich auch in der Stoa und in der Gnosis: vgl. G. QUISPÉL, La conception de l'homme dans la Gnose valentinienne, in: Eranos Jb. 15 (1947) 268.

*houbet slahent und verurteilent uwern nechsten frefellichen*⁹⁴; *ir súllent úch selber ansehen und urteilent úch selber und sehent womitte ir umbegont. Hie wurt sere geirret ...* (409,7 ff.). Gesündigt wird gegen diese Verpflichtung, dem Nächsten sein Recht und die ihm geschuldete Liebe zu geben, vor allem darin, daß man seine Schwächen nicht ertragen will, Schwächen, die der Nächste vielleicht wegen *eins kranken houbtes* (Kopfschmerzen) *oder unversinnekeit* (Unaufmerksamkeit; 12) gerade hat. Die Liebe zu Gott gründet auf der *kunst* (16), *ussewendig und innerwendig* (16 f.) in der Liebe nicht zu versagen. Wer in sich blickt, wird aber sehr bald erkennen, daß er *minnelos und godelos* (20) ist; *ein gruwelich urteil und geschrei úber sich selber* (21 f.) wird sich darauf in ihm erheben; er muß sich in Hölle und Fegfeuer versenken und *sol sich selber verurteilen* (25). Selbstverleugnung und Preisgabe jedes Eigenwillens (33) und der Versuch, sich mit all seinen Urteilen und Fehlern in Gottes Liebe einzusenken, können hier einzig helfen. Sich und das Seine lieben ist eine Fehlform der Liebe, *dise wirkliche gemeine* (allen zukommende) *minne* hingegen *die ist unmossen wunderbarlich nütz* (193,20).

Gilt die Forderung der behutsamen Selbstkontrolle schon für die tägliche Arbeit, die jeder zu leisten hat (178,25 ff.), dann um so schärfer für *die wore minne in irme rechten arte und adel* (412,15). Eigentliche Vorsicht ist gegenüber dem Nächsten geboten: niemand *enbetruebe noch entsetze sinen nechsten* (209,5 f.). *Hie prueve ein ieklichs sin leben. Aber ein ieklichs sol des andern búrdin tragen* (11 f.). *Ein ieklichs sehe wie er wandle mit sime nechsten, das er nüt Gotz tempel in im zerstoere, das er nüt in Gotz ban envalle* (Gottes Strafe verfalle; 19 ff.). Die Selbstverurteilung des Menschen ist damit nicht ein sich in sich schließender Prozeß, son-

⁹⁴ Eine besonders treffende Umschreibung des monastischen Versagens in der Nächstenliebe, das sich den Anschein der Kontemplation geben kann, im Grunde aber eine eigensinnige Innerlichkeit darstellt. Vgl. dazu WEILNER, a. a. O., 207, wo die Problematik einer zur Selbstgerechtigkeit verführenden Kontemplation ausgeweitet wird auf die weitere einer Desintegration der *vita activa* und *contemplativa*. «Tauler setzt überall den fortwährenden Wechsel zwischen Einkehr und wackerer Tätigkeit als selbstverständlich voraus und rügt heftig jene, die da glauben, von jetzt an immer feiern zu dürfen» (a. a. O.). Vgl. dazu Tauler, 264,16 ff., 158,1 ff.; 422,33, 218,11! Die Kehrseite eines scheinbar problemlosen Genießens der Gottheit – im Sinne einer das Wirken scheuenden Bequemlichkeit (a. a. O., Anm. 671) – ist die in unserem Zusammenhang auftretende Selbstgerechtigkeit. Der gelassene Mensch «existiert» – nach Tauler – «ganz beschaulich zu Gott eingehend und ganz apostolisch in die Welt zu den Sündern und ins Fegfeuer ausgehend, und dies 'Aus und Ein' ist die Fruchtbarkeit der Liebe. Er ist (wie bei Eckhart) auch dazu gelassen, sich vom Gebet weg zum notleidenden Menschen senden zu lassen» (BALTHASAR, Herrlichkeit III/1, Einsiedeln 1965, 416).

dern eine Initiation in die Nächstenliebe, ein auf den Nächsten hin offenes Geschehen.

Senftmuetikeit und gedult (381,20) – die erste den innersten Grund, die zweite die äußere Tätigkeit des Menschen betreffend – sind die Tugenden, deren sich der auf sein Gemüt achtende Mensch zu befeißigen hat, nicht im Hinblick auf sich selbst, sondern mit Rücksicht auf den Nächsten, der auf keinen Fall durch falsches Benehmen in Miene oder Wort zu beleidigen ist (30 ff.). Die *gebresten*, die man an sich selber zu konstatieren nicht müde werden darf, soll man am andern *liden in der gemeinen minne* (34 f.). Praktisch heißt das, daß man beispielsweise in einer Versammlung geschwätziger Leute lernen soll, sich zu lassen, zu leiden und sich zu sich selber zu kehren (234,7 ff.). So kommt der Mensch auf dem scheinbaren Umweg über die Nächstenliebe zu einem richtigen Verhältnis zu sich selber, in dem Versöhnlichkeit gegen sich selber aufgehoben ist in der weitergehenden gegenüber dem Nächsten ⁹⁵.

(*Fortsetzung folgt im nächsten Heft.*)

⁹⁵ Taulers Argumente haben auch schon schlagkräftig Eingang gefunden in die moderne theologische Kontroverse um die Identität von Nächsten- und Gottesliebe. Vgl. J. SUDBRACK, *Prognosen einer kommenden Spiritualität*, Würzburg 1969, 71 (ein Werk, das – ohne es zu nennen – gegen BALTHASARS «Cordula oder der Ernstfall», Einsiedeln ²1967, gerichtet ist, in dem BALTHASAR [beispielsweise 94 f.] die *christologische* Implikation einer wahren Identität zwischen Gottes- und Nächstenliebe sehr scharf herausstellt, was SUDBRACK zu wenig sieht).